







Cette thèse n'existerait pas sans mon directeur, Monsieur Robert BEDON, qui m'a fait découvrir le travail de la recherche, en me guidant à chaque étape. S'il m'est arrivé au cours de ces années d'entrevoir ce que peut être un gai savoir, c'est d'abord à lui que je le dois. Je l'en remercie vivement ici.

Tout travail de recherche se nourrit d'échanges répétés, dons et contre-dons, avec celles et ceux qui se trouvent déjà engagés sur les chemins escarpés de la connaissance, en particulier dans un champ d'étude comme la philosophie médiévale. Ainsi, Marc GEOFFROY (CNRS, Institut des Traditions textuelles) m'a initié à la pensée d'Averroès lors de son séminaire à l'EPHE en 2005-2006, et m'a permis de (re)découvrir l'arabe classique en me faisant traduire Thomas d'Aquin en arabe, en 2006-2007. Pour cela, qu'il soit assuré de ma reconnaissance.

Ma gratitude va également aux doctorants rencontrés à l'université d'été du CNRS connue sous le nom d'Académie des Langues anciennes : je pense, entre autres, à Iacopo COSTA, aujourd'hui éditeur de textes latins médiévaux, ainsi qu'à Émilie CLAUDE, qui termine une thèse sur les traductions syriaques de la philosophie grecque. Et également à Luke AU YEUNG, docteur en histoire du droit byzantin, qui m'a donné l'occasion d'accéder au précieux fonds de la bibliothèque universitaire de Groningen.

En outre, je remercie ceux qui, fins connaisseurs de la philosophie médiévale, m'ont apporté des éclaircissements lorsqu'il m'est arrivé de me sentir dérouté face à un mot, une phrase ou une position philosophique quelque peu alambiquée. Je pense à Alain BOURREAU (EHESS) et à son séminaire de 2009-2010, et aussi à Jean CEYLERETTE (Université Lille-3) à la gentillesse duquel je dois d'avoir pu accéder à l'exceptionnelle bibliothèque de la Maison de la recherche à Lille-3. Je suis particulièrement reconnaissant envers ce dernier pour la patience et la générosité avec laquelle il m'y a accueilli pendant les derniers mois de la rédaction de cette thèse.

Je remercie également mon ami de longue date, Clément LEVY (agrégé de Lettres Classiques, docteur en littérature comparée), qui n'a eu de cesse de me soutenir moralement au cours de ces années. D'autre part, Isabelle TAMBRUN (agrégée de Lettres Modernes, professeure de grec moderne) m'a apporté une aide providentielle lors de l'ultime phase de ce travail. De plus, Yves TERRADES (professeur de Lettres Modernes, docteur en littérature française) m'a fait profiter de sa culture anglophone.

Enfin, je ne saurais oublier ici ma mère, Monique AMOUROUX-MOURAD, historienne des Croisades, qui m'a permis, dès mes jeunes années, d'apercevoir quelque lueur dans les siècles parfois encore obscurs du Moyen Âge.



# INTRODUCTION GÉNÉRALE :

## **Le *De anima* d'Aristote au premier siècle de l'université médiévale**

### **1. Aux origines des commentaires latins : le rôle de la tradition antérieure**

Dans une Méditerranée orientale hellénisée après les conquêtes d'Alexandre le Grand, le *De anima* (Traité sur l'âme) du philosophe grec Aristote de Stagire (384-322 avant J.-C.), élève à l'Académie de Platon (vers 428-vers 347 avant J.-C.) puis fondateur du Lycée, a été abondamment lu et commenté, de la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère jusqu'au décret de l'empereur romain d'Orient Justinien (482-565) interdisant l'enseignement de la philosophie païenne. Par la suite, ce livre a sombré dans l'oubli, pendant six siècles, dans le monde chrétien, au moment même où l'œuvre du Stagirite, traduite en arabe à Bagdad au IX<sup>e</sup> siècle peut-être après une version intermédiaire en syriaque<sup>1</sup>, intéressait au plus haut point les penseurs de la nouvelle aire culturelle née de la conquête arabe. C'est dans le monde musulman, par la volonté du calife abbasside al-Ma'mūn (act. 813-833), que prospère alors la philosophie péripatéticienne, à laquelle se confrontent tous les grands penseurs de langue arabe, au moins jusqu'à Ibn Rušd al-Andalus (1126-1198), que les commentateurs latins du Moyen Âge appelleront Averroès par un procédé de translittération approximative qu'ils appliqueront à d'autres noms d'auteurs musulmans et juifs<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. M. SALAMA-CARR, *La traduction à l'époque abbasside. L'école de Hunayn ibn Ishaq et son importance pour la traduction*, Paris, Didier érudition, 1990. Selon cette auteure, le « système appliqué par l'école » était le suivant : « Hunayn se chargeait de la traduction en syriaque et ses élèves et collaborateurs effectuaient la version arabe », *ibidem*, p. 69-70. Hunayn ibn Ishaq (808-873), chrétien de rite nestorien et de langue syriaque, a dirigé une équipe de traducteurs réunis au *Bayt al-Hikma* à Bagdad.

<sup>2</sup> Tels les musulmans Ibn Bājjā (vers 1170-1139) que les Latins appelleront Avempace, Ibn Sīnā (980-1037) *alias* Avicenne, ou le juif Salomon Ibn Gabirol (1020-1058) *alias* Avicbron.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il ne fait guère de doute que sans la rivalité avec le monde musulman, les théologiens les plus éminents de l'Occident chrétien n'auraient pas eu à cœur, au XIII<sup>e</sup> siècle, de lire Aristote avec un intérêt au moins égal à celui qu'ils prenaient à l'étude des Pères de l'Église<sup>3</sup>. Le plus célèbre de tous ces théologiens, Thomas d'Aquin (vers 1225-1274), n'a-t-il pas consacré son texte le plus polémique, le *De unitate intellectus*, à réfuter l'interprétation qu'Averroès avait donné de la pensée d'Aristote au sujet de l'intellect humain ? Et, de même, n'a-t-il pas intitulé l'une des deux sommes de théologie qu'il a rédigées, *Summa contra Gentiles*, ce dernier terme désignant par synecdoque les penseurs de langue arabe ? Plus que tout autre texte antique, le *De anima* d'Aristote a survécu jusqu'à l'époque contemporaine, dans ses versions grecque, arabe, latine<sup>4</sup> et hébraïque<sup>5</sup>, parce qu'il a été l'objet d'une lutte renouvelée pour son interprétation tout au long du Moyen Âge bien avant d'être traduit dans une langue moderne.

Texte central de l'œuvre d'Aristote relative à la philosophie naturelle, considéré comme appartenant aux écrits dits ésotériques du philosophe car réservés à l'enseignement au Lycée, le *De anima* se prête au commentaire tant par le fond que par la forme. Sur le fond, la démarche de son auteur part d'un tableau synthétique et critique des opinions que ses devanciers se sont fait de l'âme : dans ce premier livre, Aristote commente donc lui-même ce qu'ont dit à son sujet des philosophes que l'on regroupe aujourd'hui sous l'appellation de présocratiques, en les citant pour les réfuter, avant d'introduire ses élèves à sa propre conception. Selon lui, l'âme humaine est tripartite car divisée en âme végétative, partie commune à tous les êtres vivants, âme sensitive, partie commune aux humains et aux animaux, et âme intellectuelle, cette dernière partie appartenant en propre aux humains.

Quant à la forme, le texte d'Aristote se présente sous la forme de notes de cours rédigées dans un style dense, qui semblent appeler la reformulation et l'explication. Le deuxième et le troisième livres, plus analytiques que le premier, détaillent respectivement le fonctionnement des cinq sens

---

<sup>3</sup> La renaissance philosophique de l'Occident latin à partir du XIII<sup>e</sup> siècle n'a pas échappé pas aux Arabes : ainsi l'historien Ibn Khaldūn (1332-1406) signale qu'à son époque, « les sciences philosophiques connaissent une grande prospérité dans les pays des Francs, dans la région de Rome et dans les contrées voisines de la rive nord (de la Méditerranée, ndr). On y assiste, dit-on, au renouvellement de ces sciences, qui sont enseignées dans de nombreux cours, font l'objet de traités systématiques, comptent de nombreux connaisseurs et attirent une foule d'étudiants », traduit in D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Aubier, 2005, p. 14.

<sup>4</sup> Le *De anima* d'Aristote a été traduit du grec en latin trois fois, une première fois au XII<sup>e</sup> siècle par Jacques de Venise (1125-1150), puis deux fois au XIII<sup>e</sup> siècle par Guillaume de Moerbeke (c.1215-1286). Une autre traduction latine, promise à une grande diffusion, est faite dans les années 1220 par Michel Scot (act.1217-1235) à partir des lemmes insérés dans le *Grand Commentaire* sur le *De anima* d'Averroès.

<sup>5</sup> En hébreu, traduit de l'arabe. L'éventualité de retrouver une version syriaque que Hunayn ibn Ishaq aurait rédigée avant de la traduire en arabe, quoique très peu probable, ne peut être tout à fait exclue.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

et du sens commun, et le processus d'intellection à partir du travail de réception des images extérieures dans l'imagination, ἡ φαντασία. En divisant ces deux livres en chapitres qui selon le cas correspondent à l'étude d'un sens en particulier, pour ce qui est du deuxième livre, ou à une étape particulière du processus d'intellection, en ce qui concerne le troisième, Aristote a donné à ses élèves la possibilité de compléter ou de développer l'œuvre de leur maître là où elle leur paraîtrait trop concise. A la fin du troisième livre, Aristote revient à une démarche synthétique en s'efforçant de résumer ce qu'il a expliqué à propos de l'âme, au livre III, chapitre 8, avant de s'interroger sur le moteur de celle-ci.

Texte central dans la philosophie naturelle d'Aristote, le *De anima* l'est assurément, à en juger par le nombre et l'importance des commentaires dont il a fait l'objet, tant chez les néoplatoniciens grecs de l'Antiquité que chez les penseurs de l'aire culturelle arabo-musulmane en leur âge d'Or des IXe-XIIe siècles, et plus encore chez les scolastiques latins du Moyen Âge au moment de l'essor et de la prospérité des universités. Il semble que ce soit le troisième livre, dans ses chapitres spécifiquement consacrés à l'intellect ou âme intellectuelle, qui lui a valu une telle place : l'étude de la manière dont l'âme intellectuelle pense le monde et se pense elle-même est le moment fondateur de la philosophie de la connaissance, ou, pour utiliser une expression plus récente, de la science de la science<sup>6</sup>. Quinze siècles après la mort du Stagirite, Siger de Brabant (1240-1282) voit dans l'aptitude de l'âme à se penser la condition *sine qua non* sans laquelle l'âme ne saurait penser d'objet autre qu'elle-même<sup>7</sup>. Ainsi, le livre III du *De anima* d'Aristote, avec ses chapitres sur l'intellect, contribue à fonder une science de l'homme qui a pour particularité que l'objet de cette science en est aussi le sujet.

C'est au moment de la création des universités que commence, dans l'Europe chrétienne, l'étude du *De anima* d'Aristote et, par conséquent, la production de commentaires sur cette œuvre, commentaires qui sont les fruits de l'enseignement scolastique, lequel consiste avant tout à lire et à commenter un livre constitué en référence, d'un auteur constitué en autorité<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. P. BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'Agir Éditions, 2002.

<sup>7</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B. BAZÁN (éd.), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1972, p. 70, l. 6-7 : *Cum anima sit aliorum cognoscitiva, turpe est ut se ipsam ignoret. Se ipsam ignorans, quomodo de aliis fida putabitur*, « Comme l'âme tend à connaître l'autre, ce serait turpitude de sa part que de ne pas se connaître. Si elle ne se connaît pas, comment pourra-t-on la croire en confiance sur d'autres sujets ? ». Nous analyserons cette réflexion de Siger de Brabant, en la replaçant dans son contexte, dans la deuxième partie de cette thèse, au chapitre 2.

<sup>8</sup> É. DURKEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1969, p. 155 : « Le Moyen Age ne s'est pas élevé au-dessus de cette idée que *savoir, ce n'est pas savoir telles et telles choses, mais c'est simplement savoir ce que certains écrivains autorisés, authentiques, comme on disait alors, ont dit de ces choses* (souligné par nous). On

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'apparition de ces commentaires a été retardée par la méconnaissance, chez les penseurs de l'Occident chrétien, de la langue du Stagirite et de ses commentateurs grecs antiques (soit, pour ne citer que les plus connus : Andronicus de Rhodes<sup>9</sup>, Alexandre d'Aphrodisias<sup>10</sup>, Plotin<sup>11</sup>, Porphyre<sup>12</sup>, Iamblique<sup>13</sup>, Themistius<sup>14</sup>, Ammonius<sup>15</sup>, Jean Philopon<sup>16</sup>, Simplicius<sup>17</sup>, Olympiodore<sup>18</sup>), une ignorance qui, au XIIIe siècle, prive encore les maîtres les plus réputés de la Sorbonne et d'Oxford d'un accès direct aux textes, et les expose à des contresens motivés par la lecture de traductions trop littérales.

Mais ce n'est pas seulement l'incapacité des maîtres de l'Université médiévale à accéder directement aux textes grecs qui retarde l'apparition des commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote. Il faut garder à l'esprit que les maîtres du XIIIe siècle ne lisent pas non plus l'arabe, langue dans laquelle d'importantes études de l'œuvre d'Aristote ont été rédigées bien plus tôt. Précisons que c'est grâce à l'immense travail de traduction d'Arabes de confession chrétienne et de rite nestorien, qui connaissaient aussi bien l'arabe et le grec que le syriaque, langue de leur liturgie, que les penseurs de l'aire culturelle arabo-islamique, qu'ils fussent persans, habitants

---

n'enseignait donc point la science pour elle-même, indépendamment des auteurs qui en ont traité, comme nous faisons aujourd'hui ; mais enseigner une science, c'était expliquer un livre faisant autorité, et qui se rapportait à cette science ». Remarquons qu'un auteur qui fait autorité auprès des maîtres de l'Université médiévale ne date pas nécessairement de l'Antiquité gréco-romaine : ce peut être un penseur arabe, né en conséquence bien après la chute de l'Empire romain, ou même un théologien chrétien qui a vécu quelques décennies plus tôt. Ainsi, Thomas d'Aquin (1225-1274), comme tous les étudiants en théologie de son temps, sera tenu de commenter les *Sentences* de Pierre le Lombard (vers 1100-1160).

<sup>9</sup> Andronicus de Rhodes (1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.), auquel on attribue la première édition des œuvres d'Aristote.

<sup>10</sup> Alexandre d'Aphrodisias (vers 150-vers 215 après J.-C.), le premier des commentateurs antiques d'Aristote - dont l'œuvre tendait auparavant à disparaître dans l'ombre de celle des stoïciens, des épicuriens et des sceptiques - à avoir laissé des commentaires sur le *De anima* qui nous sont parvenus : un *De anima* en deux livres et un *De intellectu*.

<sup>11</sup> Plotin (vers 204-vers 270), considéré comme le fondateur de l'école néoplatonicienne, auteur des *Ennéades*.

<sup>12</sup> Porphyre de Tyr (vers 234-vers 305), élève de Plotin et commentateur des *Catégories* d'Aristote.

<sup>13</sup> Iamblique (vers 245-vers 325), néoplatonicien commentateur de Pythagore, auteur d'un commentaire sur le *De anima*.

<sup>14</sup> Themistius le Rhéteur (vers 317-vers 388), auteur d'un commentaire sur le *De anima*, traduit en latin au Moyen Âge par Guillaume de Moerbeke, après l'avoir été en arabe : les trois versions, grecque, arabe et latine, nous sont parvenues.

<sup>15</sup> Ammonius (vers 440-520), philosophe néoplatonicien, maître de Jean Philopon, titulaire de la chaire de philosophie à Alexandrie et auteur d'un commentaire sur le *De anima*.

<sup>16</sup> Jean Philopon dit le Grammairien (vers 490-vers 575), philosophe de formation première néoplatonicienne, auteur d'un commentaire sur le *De anima* également traduit en latin par Guillaume de Moerbeke.

<sup>17</sup> Simplicius (vers 480-549), philosophe néoplatonicien, auquel on a longtemps attribué un commentaire sur le *De anima*, qui serait peut-être l'œuvre d'un autre commentateur grec, Priscien de Lydie.

<sup>18</sup> Olympiodore (vers 500-vers 570), occupa la chaire de philosophie à Alexandrie où il commenta Aristote et, plus encore, Platon.



## INTRODUCTION GÉNÉRALE

d'Asie centrale, du Moyen-Orient, du Maghreb ou de l'Andalousie arabe, de confession musulmane, chrétienne ou juive - comme le rabbin Moïse Maïmonide (1135-1204) qui écrit en arabe son *Guide des égarés* - ont pu prendre connaissance du *De anima* d'Aristote et aussi de toute la tradition grecque néoplatonicienne. Les traductions réalisées à Bagdad, dans le cadre du *Bayt al-Hikma* (La Maison de la Sagesse), sous la direction de Hunayn ibn Ishaq (808-873), au IXe siècle, présentaient pour leurs lecteurs cet avantage que leurs auteurs ont souhaité restituer le sens plus que la lettre des textes traduits<sup>19</sup>. Entre le IXe et le XIIe siècle, à l'aide de ces traductions et de quelques autres ultérieures, des penseurs de langue arabe, qu'ils fussent juristes, médecins, théologiens ou autres, ont commenté abondamment l'œuvre d'Aristote, ne manifestant que peu d'intérêt pour son maître Platon : nous pensons à al-Kindī<sup>20</sup> (mort vers 870), al-Fārābī<sup>21</sup> (vers 870-950), Ibn Sīnā<sup>22</sup> (980-1037) que les Latins appelleront Avicenne, et bien entendu à Averroès.

Or, lorsque les Latins commentent Aristote au XIIIe siècle, ils le font parfois à partir d'une version latine traduite d'une version arabe, celle-ci pouvant se trouver insérée dans le commentaire d'un penseur arabe, telle la version arabo-latine du *De anima* par Michel Scot (act.1217-1235), version dont le texte, découpé en lemmes, s'insère dans un « Grand Commentaire », *tafsīr*, rédigé par Averroès. De plus, les Latins du XIIIe siècle, dans un premier temps, dépendent des Arabes pour l'accès à la tradition néoplatonicienne grecque, qu'ils ne connaissent, pour commencer, qu'à travers les citations et les allusions des commentateurs arabes. Ainsi, les maîtres de la Sorbonne n'ont pu découvrir la pensée d'Alexandre d'Aphrodisias (vers 150-vers 215 après J.-C.) en matière de psychologie, dans la première moitié du XIIIe siècle, que par le biais de l'Averroès latin traduit par Michel Scot, c'est-à-dire en lisant les

---

<sup>19</sup> Cf. C. D'ANCONA-COSTA, « Le traduzioni di opere greche », in C. D'ANCONA-COSTA (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Turin, Einaudi, 2005, p. 180-258. Sur la méthode de traduction pratiquée à Bagdad, cf. M. SALAMA-CARR, *La traduction à l'époque abbasside. L'école de Hunayn ibn Ishaq et son importance pour la traduction*, o. c., p. 59-60.

<sup>20</sup> Al-Kindī a notamment écrit une *Épître sur l'intellect (risāla fi-l-'aql)*, deux fois traduite en latin, dont une première fois par Gérard de Crémone (1114-1187) au XIIe siècle, et utilisée au XIIIe siècle par Albert le Grand, cf. C. D'ANCONA, « Al-Kindī e la sua eredità », in C. D'ANCONA (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, o. c., p. 288 et 308-314.

<sup>21</sup> Al-Fārābī a rédigé, lui aussi, une *Épître sur l'intellect* que Dominicus Gundissalinus, évêque de Tolède (m. c. 1181), traduira en latin dans la deuxième moitié du XIIe siècle, cf. C. D'ANCONA, « La trasmissione della filosofia araba dalla Spagna musulmana alle università del XIII secolo », in C. D'ANCONA (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, o. c., p. 805.

<sup>22</sup> Ibn Sīnā a composé un *Livre sur l'âme (Kitāb an-nafs)* dont la structure suit d'assez près celle du traité *De anima* d'Aristote : il traite de l'âme en général, puis de chacune de ses facultés, de la faculté végétative à la faculté intellectuelle en passant par la faculté sensitive. Il sera traduit en latin à Tolède pendant la deuxième moitié du XIIe siècle, sous le titre *Liber de anima*.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

passages du *Grand Commentaire* où ce dernier récuse systématiquement l'interprétation que le premier grand commentateur grec d'Aristote a faite du *De anima*<sup>23</sup>. Et ce au moins jusqu'à ce que Guillaume de Moerbeke<sup>24</sup> (vers 1215-1286) entreprenne de traduire tout le *corpus* aristotélicien et néoplatonicien, tâche immense, qui, bien que demeurée inachevée, n'en a pas moins apporté alors la possibilité d'une rupture définitive avec la dépendance à l'égard de l'aire culturelle arabomusulmane. Les commentateurs latins ont-ils pour autant cessé de se référer à la version arabolatine de Michel Scot, après Guillaume de Moerbeke ? Nous montrerons que leur relation aux traductions multiples dont ils disposent dès lors est plus complexe : en particulier, nous analyserons à la fin de notre seconde partie la façon dont le dernier commentateur de la période étudiée, Walter de Burley (vers 1275-1344), lit le texte d'Aristote à travers le prisme de la lecture antérieure de ses devanciers.

Un troisième facteur de retard, moins évident, réside dans l'intérêt qu'ont porté les Latins du XIIe siècle aux disciplines du *quadrivium* plutôt qu'à celles du *trivium* dont fait partie la dialectique - laquelle inclut la philosophie - en particulier à Chartres, l'une des plus prestigieuses des écoles cathédrales où l'on a enseigné la culture antique avant la création des universités<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> On voit même l'Averroès traduit en latin par Michel Scot apostropher avec véhémence Alexandre d'Aphrodisias pour lui reprocher ses erreurs, d'une manière toute rhétorique, à deux reprises. Ainsi, à propos de la réception des intelligibles dans l'intellect : *O Alexander, reputas Aristotelem intendere demonstrare nobis naturam preparationis tantum, non naturam preparati (et non est natura istius preparationis propria ei, si fuerit possibile sine cognitione nature preparati), sed naturam preparationis simpliciter, in quocunque sit ? Ego autem verecundor ex hoc sermone et ex hoc mirabile expositione, « Ô Alexandre ! Tu prétends qu'Aristote veut seulement nous désigner la nature de la préparation et non la nature de ce qui est préparé (et que la nature de cette préparation n'est pas propre [au préparé], puisqu'elle est possible sans connaître la nature du préparé), mais la nature de cette préparation pure (simpliciter), en quoi existe-t-elle ? Moi, j'ai honte devant un tel énoncé, devant une explication si incroyable », in AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), The mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 431, l. 84-89 ; traduction par Alain de Libera in AVERROÏS, *L'Intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA (éd.), Paris, GF Flammarion, 1998, p. 99. De même, à propos de la différence entre intellect matériel et intellect agent : *O Alexander, si hoc nomen intellectus materialis non significasset apud Aristotelem nisi preparationem tantum, quomodo faceret hanc comparisonem inter ipsum et intellectum agentem, scilicet in dando ea in quibus conveniunt et ea in quibus differunt ?*, « Ô Alexandre ! Si le nom d'intellect matériel ne signifiait rien d'autre chez Aristote que la préparation seulement, comment ferait-il cette comparaison entre [l'intellect matériel] et l'intellect agent, à savoir : donner les aspects sous lesquels il s'accordent et ceux sous lesquels ils diffèrent ? », in AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 443, l. 81-85, et AVERROÏS, *L'Intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 111-112.*

<sup>24</sup> Sur la manière dont les traductions réalisées par Guillaume de Moerbeke ont été diffusées à l'université de Paris, grâce à leur reproduction en cahiers (*peciae*), lire P. BEULLENS, P. DE LEEMANS, « Aristote à Paris : le système de la *Pecia* et les traductions de Guillaume de Moerbeke », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 75, 1, 2008, p. 87-135.

<sup>25</sup> J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2000 (1<sup>ère</sup> édition : 1957), p. 53 : « Chartres est le grand centre scientifique du siècle (le XIIe, ndr). Les arts du *trivium*, grammaire, rhétorique, logique, n'y étaient pas dédaignés : on l'a vu dans l'enseignement de Bernard de Chartres. Mais à cette étude des *voces*, des mots, Chartres préférait l'étude des choses, des *res*, qui étaient l'objet du *quadrivium*, arithmétique, géométrie, musique, astronomie ».

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Pourtant, on pouvait lire le *De anima* d'Aristote dans l'Occident chrétien dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, grâce à la traduction de Jacques de Venise réalisée d'après un manuscrit grec entre 1125 et 1150. Dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, l'archevêque de Tolède, Dominicus Gundissalinus (mort vers 1181) a commenté en latin le *De anima* d'Aristote ; de même, le moine cistercien anglais Ailred de Rievaulx (1110-1167) a rédigé un *Dialogue sur l'âme* vers 1164-1167. Cependant, ce n'est pas cette partie de l'œuvre d'Aristote qui intéressait le plus leurs contemporains, mais plutôt les textes de logique regroupés dans l'*Organon*<sup>26</sup>.

Au XIII<sup>e</sup> siècle, en revanche, le *De anima* d'Aristote sera commenté par toutes les grandes figures de l'Université médiévale, de Pierre d'Espagne (vers 1220-1277), futur pape, à Thomas d'Aquin dont la *Summa Theologiae* deviendra, après sa mort, un texte de référence pour les théologiens catholiques, en passant par le maître de ce dernier, Albert le Grand (mort en 1280), sans compter de nombreux maîtres ès arts dont les noms nous demeurent inconnus à l'heure actuelle. A quelle époque et dans quelles circonstances les maîtres de l'Université se sont-ils mis à produire des commentaires en grand nombre sur une œuvre jusque-là passablement négligée en Occident ? La seconde partie de notre thèse montrera l'importance du moment critique des années 1270-1277 à ce propos.

Dans quelle mesure les maîtres ès arts et les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle, pour la plupart formés à Paris, ont-ils rattrapé le retard de l'Europe chrétienne quant à l'appropriation de l'héritage philosophique antique, voilà également ce à quoi nous nous proposons de répondre dans cette thèse. On sait qu'à peine fondée, la toute jeune Université médiévale, qui repose sur deux principaux piliers, la Sorbonne et Oxford, a produit en son sein des centaines de commentaires sur l'œuvre d'Aristote, dont plusieurs dizaines pour le seul *De anima*<sup>27</sup>. Or l'âge d'Or de ce qu'A. de Libera a appelé la philosophie des professeurs<sup>28</sup> coïncide avec le début d'une crise de la pensée dans l'aire culturelle arabo-musulmane, en proie à l'offensive des Croisés au

---

<sup>26</sup> P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, R. IMBACH (éd.), Paris, Vrin, 2004, p. 109 : « Les vingt premières années du siècle disposent seulement des *Catégories* et du *Peri Hermeneias*, de l'*Isagoge* aussi de Porphyre, le tout traduit et commenté par Boèce : ces trois œuvres constitueront plus tard la *logica vetus*. Entre 1120 et 1160, la *logica nova* entre en circulation : *Analytiques*, *Topiques*, *Sophismes*. Il s'agit encore de versions du grec en latin de l'œuvre de Boèce qui, au XII<sup>e</sup> siècle, apparaît pleinement en son rôle de transmetteur. Cette transmission laisse de côté le *traité De l'âme* (souligné par nous), les ouvrages de physique, la *Métaphysique*, qui viendront par les Arabes, enveloppés de leurs commentaires. Leur apparition aux confins du XIII<sup>e</sup> siècle ouvrira un âge nouveau de la pensée médiévale ».

<sup>27</sup> Une liste de ces commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote peut se lire dans l'article d'A. THIRRY, « Recherches relatives aux commentaires médiévaux du *De anima* d'Aristote », *Bulletin de philosophie médiévale*, 13, 1971, p. 109-128.

<sup>28</sup> A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise, d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, p. 174-230.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Proche-Orient<sup>29</sup> et à celle des rois castillans qui font progressivement disparaître l'Espagne arabo-andalouse<sup>30</sup>, crise dont on entendra l'écho un siècle plus tard dans la manière dont Ibn Khaldūn (1332-1406), historien de la civilisation arabe et par ailleurs fondateur de la sociologie, s'interroge sur les facteurs de l'ascension et du déclin des dynasties<sup>31</sup>.

En conséquence, il s'agit de montrer dans cette thèse comment la genèse des commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote coïncide avec celle de l'Université médiévale, et à quel point la constitution progressive de ces commentaires en *corpus* dans lequel les maîtres artiens et théologiens du siècle suivant puiseront à loisir est étroitement liée à l'histoire de la Sorbonne (et secondairement à celle d'Oxford). Dans l'histoire de la philosophie européenne, en particulier celle des commentaires latins sur l'œuvre d'Aristote, le XIIIe siècle nous semble former un tout. Il débute à nos yeux après la mort, en 1198, d'Averroès, que les Latins ont jugé le plus important des commentateurs arabes et même de tous les commentateurs précédents, comme le montre le terme de *Commentator* par lequel ils le désignent fréquemment dans leurs textes, mort qui coïncide avec l'époque de la fondation de la Sorbonne ; on peut le faire terminer en 1306, année où meurt Simon de Faversham, le chancelier d'Oxford. Son moment le plus déterminant pour la constitution du *corpus* des commentaires est la crise des années 1270 à la Sorbonne, provoquée par deux condamnations successives que l'évêque de Paris Étienne Tempier (mort en 1279) a prononcées, en 1270 et en 1277, à l'encontre de thèses enseignées à la Faculté des arts, dans lesquelles il voyait une tentative de mettre la philosophie païenne antique sur un pied d'égalité avec le dogme religieux chrétien<sup>32</sup>.

Si nous voyons dans la mort d'Averroès le point de départ de ce XIIIe siècle philosophique européen, c'est qu'il est le dernier penseur de langue arabe dont l'Europe chrétienne prendra connaissance, avant que la culture arabo-musulmane ne fasse l'objet d'un regain d'intérêt à partir

---

<sup>29</sup> Les chroniqueurs arabes qui assistent alors aux Croisades laissent entrevoir un certain désarroi face aux victoires militaires de peuples qui leur semblent profondément arriérés sur le plan culturel et scientifique, cf. A. MAALOUF, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1983.

<sup>30</sup> Pour une description de ce qu'a représenté l'Espagne arabo-andalouse, au Moyen Âge et aussi dans l'historiographie contemporaine, lire M. MARIN, *Al-Andalus et les Andalousiens*, Paris-Tunis, Alif-Edisud-Toubkal, 2000.

<sup>31</sup> Ibn Khaldūn montrera un profond pessimisme quant à la capacité des Arabes à maintenir un haut degré de civilisation, en dépit de l'exemple arabo-andalou qu'il connaissait bien, au point d'écrire dans son œuvre majeure : « On remarquera que la civilisation s'est toujours effondrée avec la poussée de la conquête arabe », in IBN KHALDOUN, *Discours sur l'Histoire universelle*, V. M. MONTEIL (éd.), Arles, Actes Sud, 1997, p. 230-232.

<sup>32</sup> Tentative que résume l'expression, inventée à l'époque, de « double vérité » (vérité conforme à la philosophie, vérité conforme à la foi), cf. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Vrin, 2008. Nous détaillerons les tenants et les aboutissants de cette crise dans notre troisième partie.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec cette énorme différence qu'elle se trouve désormais prise dans un rapport de domination, et non de concurrence<sup>33</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Averroès n'est plus pour Ernest Renan qu'un objet d'étude traité avec un mélange d'érudition pointilleuse, de condescendance et de mépris<sup>34</sup> ; au XIII<sup>e</sup> siècle, le *Commentator* est pour Thomas d'Aquin un rival dangereux, qu'il lui faut aller combattre sur son propre terrain. Quant à voir dans la mort de Simon de Faversham la fin de ce XIII<sup>e</sup> siècle scolastique, cela nous semble justifié dans la mesure où le commentaire de celui-ci sur le *De anima* d'Aristote (vers 1302) est le dernier à avoir été rédigé par un théologien qui a commencé ses études de théologie dans la Sorbonne les années 1280, à un moment où la crise de 1270-1277 y marquait encore les esprits.

Cependant, l'histoire des commentaires latins sur l'œuvre d'Aristote ne suit pas un cours linéaire au XIII<sup>e</sup> siècle : la première crise interne à l'institution universitaire parisienne, l'interdiction de 1210-1231, menace d'interrompre définitivement toute étude de la métaphysique et de la physique d'Aristote, et par conséquent de faire tomber dans l'oubli le *De anima*, qui relève lui-même de la physique dans la philosophie péripatéticienne. Par la suite, les condamnations de 1270 et 1277 ne donneront pas pour cible à la censure des textes du Stagirite, mais des thèses dont certaines, comme celle qui affirme l'existence d'un intellect unique pour tous les hommes<sup>35</sup>, apparaissent dans quelques-uns des cours sur le *De anima* d'Aristote donnés à la Faculté des arts à cette époque. Que l'histoire de l'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle comporte, comme tout processus historique, sa part d'aléatoire et d'imprévu nous incite à penser qu'il faut tenter d'en donner une vision d'ensemble dans cette thèse.

<sup>33</sup> E. SAÏD, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980.

<sup>34</sup> Pour E. Renan, Averroès est un esprit sans originalité qui se contente de résumer ce que ses devanciers de langue arabe ont écrit. Voici comment il le présente à la première page du livre qu'il lui a consacré : « Averroès est en quelque sorte le Boèce de la philosophie arabe, un de ces derniers venus compensant par le caractère encyclopédique de leurs œuvres ce qui leur manque en originalité, discutant, commentant, parce qu'il est trop tard pour créer, derniers soutiens en un mot d'une civilisation qui s'écroule... », in E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 (1<sup>ère</sup> édition : 1852), p. 21. On remarque en passant le peu de cas que Renan faisait de Boèce. Pire, Averroès aurait fait preuve de graves lacunes en matière d'histoire de la philosophie grecque, à en croire Renan qui reprend telles quelles les accusations de Luis Vivès (1492-1540) : « Il confond Protagoras avec Pythagore, Cratyle avec Démocrite ; Héraclite devient une secte philosophique, celle des Herculéens ! », in E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme, o. c.*, p. 53. La critique de la pensée d'Averroès offre à Renan l'occasion de fustiger le « génie arabe » : « Renfermés, comme tous les peuples sémitiques, dans le cercle étroit du lyrisme et du prophétisme, les habitants de la péninsule arabe n'ont jamais eu la moindre idée de ce qui peut s'appeler science ou rationalisme », in E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme, o. c.*, p. 79. Au moment où il publie son premier livre, E. Renan a lu les textes d'Averroès dans leur traduction latine : il n'est pas encore le grand sémitisant qu'il deviendra par la suite.

<sup>35</sup> Pour désigner cette thèse ô combien controversée au XIII<sup>e</sup> siècle et après, nous parlerons d'unicité de l'intellect, plutôt que d'« unité », translittération du mot latin *unitas* qui est présent dans le titre de deux traités sur le même thème, le premier rédigé par Albert le Grand, le second par son disciple Thomas d'Aquin : *De unitate intellectus (Sur l'unicité de l'intellect)*. Le mot français « unité », souvent utilisé pour signifier un état de cohésion interne, nous paraît trop ambigu pour cela.

## 2. Nécessité d'une synthèse historique :

Si l'humanisme de la Renaissance nous a légué, avec les pages de Rabelais où ce dernier décrit l'instruction ridicule et vaine que délivre le sophiste Tubal Holoferne à Gargantua, l'image d'une pédagogie médiévale doublement archaïque de par son contenu et ses démarches didactiques, nous voulons montrer ici, au contraire, que les commentaires sur le *De anima* d'Aristote furent, au XIIIe siècle, tout sauf le fruit d'une routine pédagogique. Outre la diversité des genres de commentaires pratiqués à la Faculté des arts, et celle des styles didactiques propres à chaque maître, le fait de commenter Aristote pouvait à lui seul constituer un événement : ce fut le cas après la levée de l'interdiction portant sur sa philosophie naturelle, en 1231, et plus encore au moment de la crise universitaire de 1270-1277.

La lecture des commentaires édités ou réédités depuis le début du XXe siècle - certains d'entre eux ayant été imprimés une première fois en Italie au XVIe siècle par les éditeurs vénitiens des Juntas, *Apud Iunctiis* - nous paraît appeler l'interrogation suivante : en quoi l'enseignement de la psychologie dans l'Occident médiéval, enseignement qui consiste à Paris comme à Oxford à commenter le *De anima* d'Aristote, a-t-il changé, quant à son contenu, entre le début du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle ? On sait que la pédagogie universitaire médiévale possède ses méthodes et ses objectifs dès la fin du XIIe siècle, voire dès l'époque d'Abélard (1079-1142), avant même la création de l'Université de Paris<sup>36</sup>, centre intellectuel de toute la chrétienté d'Europe à partir du XIIIe siècle<sup>37</sup>. Ainsi, la typologie des commentaires latins du *De anima* restera inchangée aux XIIIe et XIVe siècles : il s'agit, soit de commenter le texte après l'avoir au préalable divisé en lemmes, soit de le paraphraser, soit enfin de poser des questions à son sujet.

Avant les artiens et les théologiens parisiens du XIIIe siècle, Averroès a déjà pratiqué les deux premiers types de commentaire dans le dernier quart du siècle précédent<sup>38</sup>, dans une aire

<sup>36</sup> Ainsi, la cérémonie au cours de laquelle les nouveaux maîtres étaient investis de leur fonction, l'*inceptio*, date des écoles cathédrales du XIIe siècle : de même pour la *licentia docendi* qui autorise le maître nouveau à enseigner, cf. É. DURKEIM, *L'Évolution pédagogique en France, o. c.*, chap. VII : « La genèse de l'université ».

<sup>37</sup> É. DURKEIM, *L'Évolution pédagogique en France, o. c.*, p. 101-102 : « Paris était regardé comme la capitale intellectuelle, non pas seulement du royaume, mais de la chrétienté tout entière. *Sacerdotium, imperium, studium*, le sacerdoce, l'empire, l'enseignement, voilà, dit un écrivain du Moyen Âge, les trois colonnes sur lesquelles repose le monde chrétien. Le sacerdoce avait son siège à Rome ; le pouvoir temporel (*imperium*) était entre les mains de l'empereur (du Saint Empire romain germanique, ndr) ; le *studium*, l'enseignement, avait son centre à Paris ».

<sup>38</sup> Respectivement avec son *Grand Commentaire sur le De anima (Tafsīr kitāb an-naḥs)* pour le commentaire par lemmes, et son *Commentaire Moyen sur le De anima (Talkhīs kitāb an-naḥs)* pour la paraphrase, à quoi il faut ajouter un *Epitome de anima*. Cf. AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F.



## INTRODUCTION GÉNÉRALE

culturelle en apparence fort éloignée mais que le mouvement de *translatio studiorum* par la traduction concomitante de textes de penseurs de langue arabe et de textes antiques eux-mêmes traduits par les Arabes - mouvement à l'œuvre à Tolède<sup>39</sup>, notamment, au XIIe siècle - met à portée des Latins. S'il y a au XIIIe siècle changement dans la pratique du commentaire, ce changement concerne le fond encore plus que la forme. Les Latins interrogent le texte d'Aristote en fonction de préoccupations et d'objectifs propres, parfois dictés par leur éducation chrétienne, parfois par la volonté de réfuter ce qui a été dit avant eux à propos du *De anima*, en récusant tant l'interprétation d'un commentateur grec comme Alexandre d'Aphrodisias que celle d'Averroès, pour revenir à ce qui serait pour eux un Aristote authentique.

Dans les deux premières parties de notre thèse, nous examinerons dans quelle mesure il s'est constitué au XIIIe siècle un *corpus* de questions incontournables, dans le domaine de la psychologie sans aucun doute et probablement au-delà, *corpus* qui se borne aux textes d'Ailred de Rievaulx, de Dominicus Gundissalinus et de Iohannes Blund (1175-1248) au début de la période considérée, et qui, en un siècle, se développe au point que l'on peut compter plusieurs dizaines de commentaires latins sur le seul *De anima* d'Aristote pour le XIIIe siècle uniquement, sans parler des commentaires sur les autres œuvres du Stagirite. Ainsi, les Latins ont produit des commentaires sur Aristote bien plus nombreux que ceux des Arabes et des Grecs, en un laps de temps beaucoup plus court. Mais au-delà de cet aspect quantitatif, peut-on voir dans ce travail des maîtres de l'Université un rattrapage, voire un dépassement de la tradition antérieure ? Dans quelle mesure les Latins ont-ils apporté du nouveau par rapport à leurs prédécesseurs les plus proches dans le temps qu'étaient les penseurs arabes, et dans quelle mesure chacun des commentateurs latins a apporté sa contribution originale à la philosophie scolastique ? Seule une étude des commentaires sur une œuvre majeure de l'héritage philosophique antique permet d'y répondre, ce à quoi nous nous attacherons dans cette thèse.

Jusqu'à quel point ce *corpus* d'interrogations et de thèses s'est-il imposé comme sens commun philosophique à tous les commentateurs latins, tant à la Sorbonne qu'à Oxford ou à Padoue, à partir du début du XIVe siècle ? Le *De anima* d'Aristote fait en effet partie des livres qui vont occuper une place centrale dans l'enseignement de la philosophie à l'Université

---

S. CRAWFORD (éd.), *o. c.*, et A. L. IVRY, *Averroës' middle commentary on Aristotle's De Anima*, Le Caire, 1994.

<sup>39</sup> Cf. D. JACQUART, « L'école des traducteurs », in *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Paris, Editions Autrement, 1991, p. 177-191, et C. BURNETT, « The institutional context of arabic-latin translations of the middle ages : a reassessment of the 'school of Toledo' », in O. WEIJERS (éd.), *Vocabulary of teaching and research between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium, London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 214-229.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

médiévale - enseignement dont É. Durkheim a montré qu'il subordonne l'apprentissage des concepts et des thèses au commentaire de textes<sup>40</sup>, la plupart du temps hérités de l'Antiquité - en particulier dans les trois dernières décennies du XIIIe siècle, à partir du moment où les quelques chapitres sur l'intellect<sup>41</sup> deviennent l'objet d'une âpre et durable controverse sur l'unicité de ce dernier, controverse au cœur de la crise universitaire des années 1270-1277.

Ce sens commun philosophique, qui ne se réduit pas à ce qu'un maître inconnu de la Faculté des arts de Paris appelle, dans les années 1270, l'*opinio communis*, est le produit d'un long processus au rythme inégal, qui s'arrête temporairement lors de la première grande crise universitaire (1210-1231), pendant laquelle l'enseignement d'Aristote est entièrement prohibé à Paris. Au contraire, ce processus semble s'accélérer, paradoxalement, lorsque l'évêque de Paris Étienne Tempier, en 1270 et en 1277, prétend censurer cette fois-ci non pas tout Aristote comme cela avait été le cas deux générations plus tôt, mais seulement un *corpus* de thèses qu'on ne lit pas seulement dans les commentaires de l'époque sur l'œuvre d'Aristote. D'où le choix que nous avons fait de distinguer deux périodes dans ces pages : le temps, relativement long et régulier dans son *tempo*, du développement de la psychologie universitaire entre le début du siècle et la condamnation de 1270 fait l'objet de la première partie. Le moment de la crise, avec son rythme accéléré et heurté qui précède un apaisement durable, sera étudié dans la seconde partie.

Certes, ce sens commun des Latins du XIIIe siècle en matière de psychologie n'a jamais de formulation arrêtée une fois pour toutes : ce qui fait la différence entre le début et la fin de la période considérée, c'est que l'étude du *De anima* d'Aristote aura acquis entre-temps une place à part dans les études universitaires et pas seulement à la Faculté des arts, lieu où la philosophie est théoriquement cantonnée. Non seulement on commente le *De anima* et on dispute sur ce traité dans tout l'archipel universitaire européen, à commencer par Paris et Oxford, à la fin du XIIIe siècle, mais, surtout, on retrouve le même type d'interrogations et de réponses, qui suscitent les mêmes approbations et les mêmes réprobations, notamment à propos des chapitres sur l'intellect humain, comme nous nous attacherons à le montrer dans la troisième partie de cette thèse.

Ainsi, nous procéderons en resserrant progressivement le cadrage de notre champ d'investigation, d'abord sur le plan temporel, avec un examen détaillé du moment critique, qui

---

<sup>40</sup> É. DURKEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, o. c., p. 155 : « Mais ce cours lu ou dicté, en quoi consistait-il ? Qu'il portât sur la grammaire, ou sur la logique, ou sur la morale, ou sur le droit, ou sur la médecine, partout il avait le même caractère ; c'était toujours le commentaire d'un livre déterminé ».

<sup>41</sup> Aristote, *De anima*, III, 4-8.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

suivra un tableau d'ensemble du XIII<sup>e</sup> siècle ; puis sur le plan doctrinal, avec une étude approfondie de ce qui, dans les commentaires sur le *De anima* d'Aristote, a le plus compté aux yeux des artiens et des théologiens de l'époque - pendant les années les plus décisives - à savoir la controverse sur l'unicité de l'intellect, controverse qui fait l'objet de notre troisième partie.

Cette démarche impose pour commencer de se donner une vision globale, diachronique, de l'étude de l'âme telle que maîtres ès arts et théologiens s'y sont livrés tout au long de cette période. Pour cette tâche, nous disposons aujourd'hui, outre l'immense trésor des manuscrits recensés mais non encore édités, d'éditions scientifiques modernes pour les textes des auteurs les plus importants, qui ont le plus compté en matière doctrinale dans l'histoire de la philosophie, au premier rang desquels Albert le Grand (mort en 1280), Thomas d'Aquin (1225-1274), Jean Pecham (vers 1230-1292) et Simon de Faversham (1260-1306), ainsi que tous les autres artiens et théologiens dont les textes, quoique moins diffusés à l'époque, nous permettent de préciser les contours de ce sens commun philosophique, au-delà du cercle des figures magistrales les plus marquantes. C'est sur ces éditions que nous nous appuierons, l'étude des manuscrits exigeant quant à elle un travail collectif dont nous esquisserons le projet en conclusion.

Pour l'heure, il est temps de présenter dans les pages qui suivent un tableau d'ensemble des commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote. Nous commencerons par étudier dans notre première partie la genèse de ces commentaires, des années 1200 jusqu'à la veille de la crise de 1270-1277. Nous montrerons ensuite comment ces commentaires se constituent en *corpus* d'enseignement philosophique dans les trois dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle, en dépit des actes de censure établis par l'évêque de Paris. Enfin, nous nous pencherons sur la controverse de l'unicité de l'intellect, et plus particulièrement sur sa contribution à l'émergence d'une pensée scolastique nouvelle : dans quelle mesure celle-ci s'avère autonome vis-à-vis de l'héritage grec et arabe ?



## **PREMIÈRE PARTIE :**

**Avant la crise de 1270-1277.**

**Une *opinio communis* dans l'étude de l'âme ?**





## INTRODUCTION

### Introduction : le *corpus* étudié

Le plus souvent, les commentaires sur le *De anima* d'Aristote se présentent sous la forme d'une liste de questions, qui peuvent avoir fait l'objet d'une dispute publique, *disputatio* ordinaire ou privée, ou encore *disputatio de quolibet*<sup>1</sup> à la Faculté de théologie. Il arrive parfois que l'auteur d'un commentaire composé hors de toute situation effective d'enseignement adopte cependant cette présentation, estimant probablement qu'elle lui offre une plus grande commodité didactique. D'autres fois, nous avons rencontré dans notre *corpus* une *quaestio* qui porte sur un chapitre particulier du *De anima*, alors même que ladite *quaestio* est située à l'intérieur d'un livre au sujet bien plus vaste que la seule psychologie aristotélicienne (nous parlerons dans cette thèse de « psychologie » au sens d'étude raisonnée de l'âme). Il en va ainsi des questions sur l'âme, plus précisément sur l'intellect, que soulève Thomas d'Aquin (vers 1224/1225-1274) dans sa *Summa Theologiae*, œuvre dont le titre traduit l'ambition monumentale d'enfermer en un seul livre tout le savoir relatif à la discipline reine de l'Université médiévale. Les commentaires organisés sous la forme d'une liste de questions méritent d'être placés au centre de cette étude, dans la mesure où le commentateur, maître es arts ou es théologie, se doit de répondre clairement aux interrogations qu'il formule, même lorsqu'elles lui ont été suggérées par un étudiant, les stratégies d'évitement, lorsqu'elles existent, étant elles-mêmes significatives du degré auquel la *quaestio* soulevée porte sur un sujet sensible.

Ainsi, en établissant la liste des questions abordées dans chacun des commentaires qui ont été édités depuis les débuts de l'édition scientifique contemporaine, après la mise au point de règles strictes pour l'établissement de textes anciens<sup>2</sup>, on peut mettre en évidence les éléments constitutifs

---

<sup>1</sup> B. SERE « La *disputatio* dans l'université médiévale, esquisse d'un usage public du raisonnement », [en ligne], URL : <http://expedito.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/espacepublic/sere.pdf> : « Au Moyen Âge, en effet, la *disputatio* est tout à la fois une méthode d'enseignement et de recherche, une technique d'examen et une forme d'exercice omniprésente dans les mœurs intellectuelles et universitaires des médiévaux. Liée à la définition aristotélicienne de la dialectique, elle se présente sous la forme d'un débat oral entre deux ou plusieurs interlocuteurs et se tient devant un auditoire. Un *opponens* vient présenter des objections à la thèse proposée puis un *respondens* est chargé d'opposer des contre-arguments aux objections premières, de sorte qu'il pouvait s'établir un véritable débat d'arguments par cette mise en œuvre de la méthode du *sic et non*. Une fois l'ensemble des arguments épuisés, le maître tranche le débat en une solution argumentée, dite *determinatio*. L'essence de la *disputatio* est donc celle d'une formation dialogique, voire agonistique, au sein de cadres déterminés dont les rituels sont très codifiés ». Pour en savoir plus sur les spécificités de la *disputatio de quolibet*, dont nous étudierons quelques spécimens dans cette thèse, lire en particulier P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1935, spéc. t. II, p. 8-50.

<sup>2</sup> Cette démarche n'interdit pas de recourir aux éditions de commentaires effectuées à la Renaissance, notamment celle

## INTRODUCTION

d'un sens commun philosophique qui, grâce aux pérégrinations des étudiants, se diffusera dans l'archipel universitaire du XIIIe siècle, de Paris à Oxford et Bologne. Mieux, on mesure le degré auquel ce sens commun s'impose aux différents acteurs qui luttent pour imposer leurs discours sur des problèmes dont tous s'accordent à reconnaître qu'ils relèvent de la philosophie naturelle, discours qui, au moins en ce qui concerne les théologiens, tendent à définir une orthodoxie philosophique qui est aussi une orthodoxie théologique, compte tenu des limites de l'autonomie que l'Église reconnaît à la raison universitaire au XIIIe siècle. Ces éditions scientifiques des commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote, nombreuses à présent, donnent un aperçu suffisamment représentatif de l'enseignement de la psychologie au XIIIe siècle pour que nous puissions prétendre non pas faire le tour de la question une fois pour toutes, mais tirer de l'étude présente des conclusions provisoires qui permettront, à l'avenir, de partir à la découverte de dizaines de manuscrits recensés mais non édités, et également des nombreuses et substantielles notes d'étudiants ou de maîtres qui se donnent à lire en marge des anthologies d'œuvres d'Aristote qui faisaient fonction de manuels à l'époque<sup>3</sup>, et peut-être même de manuscrits pour l'heure oubliés car non recensés.

Ces questions se laissent appréhender sous l'aspect d'un ensemble de problématiques, que celles-ci portent sur l'âme en général ou l'intellect en particulier. Seule la *disputatio de quodlibet* pourrait déconcerter le lecteur contemporain : en effet, lorsqu'une question portant sur l'âme ou l'intellect apparaît dans une dispute quodlibétique, elle est souvent, mais pas toujours, précédée et suivie de questions sans rapport avec le *De anima* d'Aristote. Il faut dire que la dispute quodlibétique, où les auditeurs pouvaient poser n'importe quelle question sur n'importe quel sujet (d'où l'intitulé *de quolibet*), amenait à sauter du coq à l'âne, ce qui mettait à l'épreuve le sens de la répartie du maître<sup>4</sup>. Cela dit, la dispute quodlibétique est une situation d'enseignement exceptionnelle, et ne représente qu'une assez modeste part de la production philosophique en ce qui concerne notre sujet. Quant aux autres types de commentaire, les plus nombreux, qu'ils s'intitulent *sententia*, *expositio* ou *lectura*,

---

de l'éditeur vénitien des Juntas, *Apud Iunctis*, lorsque fait défaut une édition contemporaine mais ce sera faute de mieux.

<sup>3</sup> Comme, par exemple, celles que contient le manuscrit 421 de la bibliothèque municipale de Bordeaux.

<sup>4</sup> P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, o. c., t. II, p. 11 : « Dans la dispute quodlibétique, n'importe qui peut soulever n'importe quel problème. Et c'est, pour le maître qui reçoit, le grand danger. Les questions ou les objections peuvent venir de tous côtés, hostiles ou curieuses, ou malignes, peu importe. On peut l'interroger de bonne foi pour connaître son opinion ; mais on peut essayer de le mettre en contradiction avec lui-même, ou l'obliger à se prononcer sur des sujets brûlants qu'il préférerait ne jamais aborder. » Dans cette périlleuse situation qu'évoque P. Glorieux, on peut voir aussi une occasion pour le maître de faire face avec virtuosité à toute sorte de question.

## INTRODUCTION

qui se présentent généralement sous la forme d'un commentaire par lemmes du texte aristotélicien ou d'une paraphrase de ce dernier, il faut le plus souvent, faute d'une formulation explicite de la problématique traitée, se pencher sur les thèses défendues pour en déduire les interrogations implicites qui les ont motivées.

## Chapitre I. Un précurseur de la psychologie universitaire au début du XIII<sup>e</sup> siècle : Iohannes Blund et son *Tractatus de anima* (vers 1204-1205)

Iohannes Blund (1175-1248) nous paraît représentatif de ce que seront les hommes de culture au XIII<sup>e</sup> siècle : il connaît une trajectoire d'écolier puis de maître dans l'archipel universitaire européen, suivie d'une carrière ecclésiastique qui se clôt sur ce qu'on peut considérer comme l'équivalent d'une position de pouvoir temporel à l'intérieur de l'institution qui exerce une autorité spirituelle, l'Église, soit, dans son cas, une nomination à la tête d'un évêché. A la même époque, d'autres maîtres, plus modestement, obtiennent après l'*inceptio*<sup>1</sup> en théologie la direction d'un couvent. Cet universitaire anglais étudie d'abord à la Faculté des arts de Paris à la fin du XII<sup>e</sup> siècle avant d'enseigner à Oxford pendant la première décennie du XIII<sup>e</sup> siècle : il est d'abord clerc au service du roi d'Angleterre Henry III, puis élu archevêque de Canterbury en 1232, sans être consacré toutefois, et fait chancelier de la cathédrale d'York en 1234 où il exerce son office jusqu'à sa mort en 1248<sup>2</sup>.

Son *Tractatus de anima*, rédigé vers 1204-1205, nous laisse voir l'importance de sa dette à l'égard d'Ibn Sīnā, l'Avicenne des scolastiques latins, et nous permet de savoir que le commentaire de ce dernier sur le *De anima* d'Aristote était traduit, diffusé et lu en Europe avant la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, en particulier grâce au passage où Iohannes Blund énonce, à partir de sa lecture de l'Avicenne latin, les différentes modalités de l'existence de la faculté intellectuelle dans l'âme, en énumérant quatre intellects : matériel ou potentiel<sup>4</sup>, formel ou acquis, effectif et agent, auxquels il

<sup>1</sup> L'*inceptio* est la cérémonie de réception à la maîtrise qui confère le droit d'enseigner dans l'Université médiévale. Pour une description de l'*inceptio* à la Faculté des arts, lire I. COSTA, « 'Deus in corpore humano hospitatus' : un document sur l'*inceptio* à la Faculté des arts », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 76, 2009, p. 235-259.

<sup>2</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), Londres, The Oxford University press, 1970, préface, p. V.

<sup>3</sup> Sur l'histoire des traductions des philosophes de langue arabe en latin au XII<sup>e</sup> siècle, lire J. VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Arles, Actes Sud, 2005. Pour plus de précisions sur les traductions latines du *De anima* d'Aristote, nous nous permettons de renvoyer à notre mémoire de D.E.A., *L'Intellect dans la tradition latine du De anima d'Aristote*, Université de Limoges, 2003.

<sup>4</sup> L'expression *intellectus in potentia* correspond chez Iohannes Blund à ce qu'on appellera plus tard dans le courant du XIII<sup>e</sup> siècle *intellectus possibilis*. Aussi avons-nous choisi de traduire cette dernière expression par « intellect potentiel », plutôt que par « intellect possible », pour mettre en évidence la relation de potentialité que cette partie de l'intellect a à l'égard tous les intelligibles, i. e. le fait que l'intellect potentiel se confond avec l'intelligible appréhendé par l'intellect dans sa totalité, avant que l'intelligible en question ne fasse l'objet d'une intellection en acte par l'intellect agent. Ainsi, on lit chez Averroès l'expression *intellectus in potentia*, « l'intellect en puissance », qui correspond à l'expression arabe 'aql bi-l-qiwwa telle que l'a traduite Michel Scot en latin. Quarante ans plus tard, Thomas d'Aquin

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

ajoute un peu plus loin l'intellect en *habitus*<sup>5</sup> :

*Distinguitur autem intellectus ab Avicenna quatuor modis, et a multis aliis auctoribus. Est enim intellectus materialis sive intellectus in potentia, et intellectus formalis sive adeptus, et intellectus in effectum, et intellectus agens*<sup>6</sup>.

*Intellectus in habitu est intellectus repositus in anima ad quem si voluntas convertat aciem animi, erit anima intelligens actu*<sup>7</sup>.

En fait, l'Avicenne latin tel que l'a lu Iohannes Blund ne dit pas tout à fait la même chose que son original arabe<sup>8</sup>, chez qui l'intellect se divise en intellect matériel, *'aql hayūlānī*, intellect en *habitus*, *'aql bi-l-malaka*, intellect en acte ou agent, *'aql bi-l-fi'l*, et intellect acquis, *al-'aql al-mustafād*<sup>9</sup>. Quant à l'intellect matériel, Iohannes Blund le définit comme l'âme elle-même lorsqu'elle est dépourvue de dispositions acquises<sup>10</sup>. Une vingtaine d'années plus tôt, Averroès définissait l'intellect matériel comme la partie de la faculté intellectuelle « qui est en puissance toutes les notions des formes matérielles universelles sans être en acte aucun des étants avant de d'être pensé soi-même »<sup>11</sup>, selon la traduction qu'en fera Michel Scot dans les années 1220 ; mais

---

définira cet intellect comme suivant : *intellectus possibilis qui est in potentia ad omnia intelligibilia*, « l'intellect potentiel, qui est potentiellement en relation avec tous les intelligibles », in TH. D'AQUIN, *Quaestiones de anima*, Q. 2, *Responsio*, §4. Qui plus est, on trouve chez Gilles de Rome (vers 1243-1316) l'expression *intellectus potentialis* que nous avons relevée dans notre troisième partie au chapitre 3, cf. C. LUNA, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, 4, p. 671, l. 104-106.

<sup>5</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 92, l. 23-26 et p. 93, l. 23-25.

<sup>6</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 92 : « On différencie l'intellect selon quatre modalités d'après Avicenne et de nombreux autres auteurs. Il existe en effet, l'intellect matériel encore appelé intellect en puissance, l'intellect formel encore appelé intellect acquis, l'intellect effectif et l'intellect agent ».

<sup>7</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 93, l. 23-25 : « L'intellect en *habitus* est un intellect placé dans l'âme, qui sera l'âme intelligente en acte, si la volonté tournée vers lui la pointe de l'esprit ».

<sup>8</sup> D. N. HASSE a déjà remarqué que Iohannes Blund prend de la distance vis-à-vis de l'Avicenne latin, tout en se référant à lui, in D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Torino, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2000, p. 191.

<sup>9</sup> A. BERTOLACCI, « Il pensiero filosofico di Avicenna », in C. D'ANCONA (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale, o. c.*, p. 555.

<sup>10</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 92-93, l. 27-28 : *intellectus materialis est ipsa anima nuda a dispositionibus adquisitis*.

<sup>11</sup> AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), *o. c.*, p. 387, l. 23-26 : *definitio intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum*. Dans son *Commentaire Moyen sur le De anima*, Averroès précise que « si cette faculté – que l'on nomme l'intellect matériel – pense toutes choses, c'est-à-dire qu'elle reçoit les formes de toutes les choses, elle ne doit être mélangée à aucune des formes (souligné par nous), *faqad yagib allā takūn hadihi mukhāliṭ li-ṣūrat min ṣ-ṣuwar*, cf. ABU-L-WALID IBN RUṢD AL-ANDALUS,

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

Iohannes Blund a donné ce commentaire bien trop tôt pour avoir lu celle-ci. En revanche, ce dernier intègre à son commentaire une tripartition de l'intellect (intellect potentiel, intellect en *habitus* et intellect en acte ou agent) que l'on trouve chez les commentateurs arabes al-Kindī<sup>12</sup> et al-Fārābī<sup>13</sup>, tripartition qu'Ibn Sīnā (Avicenne) a enrichie de l'intellect acquis. La quadripartition de l'intellect qu'obtient ainsi Iohannes Blund superpose deux distinctions dont la première se lit dans le texte même d'Aristote<sup>14</sup>, et la seconde chez Alexandre d'Aphrodisias, en l'occurrence le plus ancien commentateur grec parmi ceux que les Arabes ont traduits<sup>15</sup>.

Le sommaire de ce traité de Iohannes Blund se présente sous la forme d'une liste de chapitres dont l'intitulé, parfois, contient ou consiste en une question, telle que celle-ci sur l'âme rationnelle<sup>16</sup>, *anima rationalis* : *Utrum anima rationalis sit simplex aut composita*, « L'âme rationnelle est-elle un élément simple ou composé ? ». Cette âme rationnelle se confondait-elle aux yeux de Iohannes Blund avec l'intellect, autre notion évoquée au chapitre 25 ? Quoi qu'il en soit, on retrouve dans ce traité l'essentiel des problématiques abordées par Aristote lui-même, si ce n'est que Iohannes Blund

---

*Talkhis kitāb an-nafs* (Commentaire moyen sur le De anima), in A.-L. IVRY (éd.), *Averroës' middle commentary on Aristotle's De Anima*, Le Caire, al-Majlis al-'ali li-th-thaqafa, 1994, p. 122, l. 4-5 et A. ELAMRANI-JAMAL, « Averroës : la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De anima* d'Aristote », in A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL, A. GALONNIER (éd.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 291. Notons par ailleurs que le mot latin *intentio* doit traduire ici le terme arabe *ma'na* (معنى), cf. TH. D'AQUIN, D. DE FREIBERG, *L'Être et l'essence*, A. DE LIBERA et C. MICHON (éd.), Paris, Seuil, coll. « Points », 1996, p. 250-251 : « Originellement, *intentio* caractérise les traductions arabo-latines d'Aristote et du corpus péripatéticien, là où *conceptus* semble davantage lié aux versions gréco-latines. *Intentio* rend l'arabe *ma'na*, et en retient l'ambiguïté propre, puisqu'il équivaut à au moins trois sortes de termes : (a) pensée, concept, idée, notion, (b) signification (où l'on retrouve la dimension du *vouloir-dire*), (c) entité ».

<sup>12</sup> C. D'ANCONA, « Al-Kindī e la sua eredità », in C. D'ANCONA (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, o. c., p. 310.

<sup>13</sup> C. M. BONADEO et C. FERRARI, « Al-Fārābī », in C. D'ANCONA (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, o. c., p. 411.

<sup>14</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi par A. JANNONE et traduit par E. BARBOTIN, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1966, p. 81-2 : καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, « De fait, il y a, d'une part, l'intellect capable de devenir toutes choses, d'autre part, l'intellect capable de les produire toutes... » (Trad. E. BARBOTIN).

<sup>15</sup> ALEXANDRE D'APHRODISE, *De l'âme*, M. BERGERON et R. DUFOUR (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 197-198 : Ὁ δὲ δυνάμει νοῦς, ὃν ἔχοντες γινόμεθα, διττὸς ὢν καὶ αὐτός [...] ὑλικὸς νοῦς καλεῖται τε καὶ ἔστι (πᾶν γὰρ τὸ δεκτικόν τινος ὕλη ἐκείνου), ὁ δὲ διὰ διδασκαλίας τε καὶ ἐθῶν ἐγγινόμενος εἶδος ἐκείνου τε καὶ ἐντελέχεια, « L'intellect en puissance, que nous possédons à la naissance et qui est lui aussi double (...) est dit et est un intellect matériel (car tout ce qui peut recevoir une chose est matière de cette chose), et l'intellect qui naît de l'enseignement et des habitudes est la forme et l'entéléchie du premier » (trad. M. BERGERON et R. DUFOUR).

<sup>16</sup> A propos de l'adjectif *rationalis*, précisons qu'il caractérise la partie de l'âme où s'exerce la raison, *ratio*, par opposition aux parties de l'âme où s'exercent la force d'irritabilité et la force de concupiscence. Vers 1277, Mathieu d'Aquasparta utilisera *rationalis* comme synonyme d'*intellectiva* : *Utrum anima rationalis sive intellectiva* (souligné par nous) *sit perfectio et forma corporis, ita quod det corpori esse corpus*, « l'âme rationnelle ou intellectuelle est-elle forme ou perfection du corps de sorte qu'elle lui donne son être de corps ? »



## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

y ajoute un chapitre sur le libre arbitre, *De libero arbitrio*, thème emprunté à saint Augustin<sup>17</sup>, et un chapitre sur la Providence divine, *De divina providentia*. Il les traite à la fin de son cours, ce qui laisse à penser qu'il avait conscience du fait que ces chapitres abordent des problématiques étrangères à Aristote ainsi qu'à l'Antiquité pré-chrétienne.

Si l'on admet que la fin d'un ouvrage représente le couronnement de la pensée qui s'y exerce, alors cette disposition des chapitres du traité suggère que la philosophie est au service de la théologie. Ce statut subalterne de la philosophie correspond à une conception des rapports entre les deux disciplines conforme aux idées du théologien saint Bonaventure et à l'expression *philosophia ancilla theologiae*. Ces deux derniers chapitres abordent en effet des questions qui relèvent de la théologie, comme si tout ce qui les précède n'était que prolégomènes à des sujets de réflexion de nature supérieure.

Dans les pages qui suivent, nous présentons le sommaire de ce premier commentaire latin connu du *De anima* d'Aristote au XIIIe siècle :

---

<sup>17</sup> SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, in SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques*, F. J. THONNARD (éd.), III, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 125-469.

**Encadré 1 : Iohannes Blund, *Tractatus de anima***

<b>La nature de l'âme</b>	
1) <i>Primum capitulum est ad ostendendum quod anima est, et ad inquirendum quo motore moveatur firmamentum.</i>	1) Le premier chapitre est destiné à montrer que l'âme existe, et à rechercher par quel moteur le firmament est mû <sup>18</sup> .
2) <i>Quid sit anima. Cuius artificis sit speculatio de anima, an metaphysici an physici.</i>	2) Qu'est-ce que l'âme <sup>19</sup> ? De quel artiste <sup>20</sup> relève la spéculation de spéculer au sujet de l'âme : le métaphysicien ou le physicien ?
3) <i>De diversis opinionibus circa anime essentiam.</i>	3) Les différentes opinions concernant l'essence de l'âme.

<sup>18</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 4, l. 8-10 : « le firmament est mû par une nature, non par une âme, ainsi que les autres corps supracélestes. Ce mouvement naturel existe grâce à la perfection présente dans les corps inférieurs », *firmamentum movetur a natura, non ab anima, et alia supercelestia : et ille motus naturalis est propter perfectionem habendam in inferioribus.*

<sup>19</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 5-6, l. 24-3 : « Ce mot 'âme' désigne son signifié en concrétion. Il signifie, en effet, une substance en relation, de par quelque accident, avec un corps organique, en tant qu'il est lui-même animé et vivifié par elle. Et grâce à cet accident on dit qu'elle est perfection de ce dernier, en ce sens où elle-même l'anime », *Hoc nomen 'anima' designat rem suam in concretione. Significat enim substantiam sub quodam accidente in relatione ad corpus organicum in quantum ipsum animatur et vivificatur per ipsam, et gratia illius accidentis dicitur esse perfectio ipsius, eo scilicet quod ipsa ipsum animat.*

<sup>20</sup> Le terme *artifex*, « artiste », désigne ici un individu versé dans les disciplines que l'on enseignera à la Faculté des Arts une fois fondées les premières universités.

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

Les parties de l'âme	
4) <i>Quomodo anima vegetabilis se habeat ad animam sensibilem et rationalem et utrum anima bruti animalis sit incorruptibilis sicut anima rationalis.</i>	4) Quel rapport l'âme végétative entretient avec l'âme sensible et l'âme rationnelle <sup>21</sup> ? L'âme d'un animal dépourvu de raison est-elle incorruptible <sup>22</sup> au même titre que l'âme rationnelle ?
5) <i>De anima vegetabili et eius viribus, scilicet, vi nutritiva, augmentativa, generativa.</i>	5) L'âme végétative et ses forces, soit : la force nutritive, la force augmentative et la force générative.

<sup>21</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 12, l. 3-7, « Nous disons que ce mot 'âme' désigne le genre de l'âme végétative, de l'âme sensible et de l'âme rationnelle. Il n'existe, en l'homme, qu'une seule âme d'où proviennent la végétation, le sens et la raison (...) l'âme sensible est le genre de l'âme rationnelle et l'espèce de l'âme végétative », *Dicimus quod hoc nomen 'anima' significat genus anime vegetabilis et anime sensibilis et rationalis ; et in homine est una sola anima a qua est vegetatio, sensus et ratio [...] anima sensibilis est genus anime rationalis et species anime vegetabilis.*

<sup>22</sup> Par *incorruptibilis* Aristote désigne ce qui ne fait pas l'objet d'une décomposition sur le même mode que le corps humain après la mort : dans ce contexte dire que l'âme dans son ensemble, ou une partie de celle-ci, e. g. l'intellect, est *incorruptibilis* revient à dire qu'elle est immortelle.

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

6) <i>De anima sensibili et eius viribus primis, scilicet, de vi motiva et vi apprehensiva ; et utrum omnes sensus exteriores sint eiusdem speciei specialissime.</i>	6) L'âme sensible et ses forces premières, soit : la force motrice <sup>23</sup> et la force appréhensive. Et tous les sens extérieurs <sup>24</sup> appartiennent-ils à une même espèce spécialissime <sup>25</sup> ?
<b>Les facultés de l'âme sensible et leurs objets</b>	
7) <i>De vi concupiscibili et vi irascibili; et quid dictum sit quod aliquod est in aliqua vi, ut temperantia in vi concupiscibili et fortitudo in vi irascibili.</i>	7) La force de concupiscence et la force d'irritabilité. Que signifie l'énoncé « telle qualité se trouve dans telle force », comme la tempérance dans la force de concupiscence et le courage dans la force d'irritabilité <sup>26</sup> ?

<sup>23</sup> En effet, c'est l'âme sensible qui meut le corps humain sous l'effet de la volonté : *anima sensibilis est anima movens corpus voluntarie*, in IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 16, l. 12.

<sup>24</sup> C'est-à-dire des sens qui permettent d'appréhender ou de percevoir un objet extérieur à l'âme.

<sup>25</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 18, l. 8-11: « Il faut dire que tous les sens sont de la même espèce relativement à l'acte d'appréhension de l'âme ; car tous les sens en tant qu'ils sont agents relèvent de la même espèce spécialissime », *Dicendum est quod omnes sensus sunt eiusdem speciei quoad apprehensionem anime ; quoniam omnes sensus secundum quod agentes sunt, eiusdem speciei specialissime sunt.*

<sup>26</sup> Ces deux facultés se trouvent dans l'âme sensitive, d'après saint Augustin, du moins tel que le citera Thomas d'Aquin trois quarts de siècle plus tard dans ses *Quaestiones disputatae de anima*, *Qu.* 18 : *Utrum potencie sensitive remaneant in anima separata*, « Les puissances sensibles subsistent-elles dans l'âme une fois séparée du corps ? », §3 : *anima recedens a corpore trahit secum sensum et ymaginationem, concupiscibilitatem et irascibilitatem, que sunt in parte sensitive*, « quand l'âme se retire du corps elle emporte avec elle le sens et l'imagination, la puissance de concupiscence et la puissance d'irritabilité, lesquelles sont dans la partie sensitive ».

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

<p>8) <i>De vi apprehensiva deforis ; et utrum universale sensu apprehendatur vel singulare tantum.</i></p>	<p>8) La force appréhensive externe<sup>27</sup>. Est-ce par un sens universel ou seulement par un sens particulier qu'il (un objet extérieur, ndr) est appréhendé<sup>28</sup> ?</p>
<p>9) <i>De visu et eius dispositionibus.</i></p>	<p>9) La vue et ses dispositions.</p>
<p>10) <i>De luce et oppositione inter tenebras et lucem.</i></p>	<p>10) La lumière, et l'opposition entre les ténèbres et la lumière.</p>
<p>11) <i>De umbra et diversitatibus umbrarum.</i></p>	<p>11) L'ombre et les différentes sortes d'ombres.</p>

<sup>27</sup> C'est-à-dire la faculté d'appréhender un objet extérieur à l'âme (l'adverbe *deforis* a ici un sens objectif), comme le suggère l'intitulé de la question suivante qui traite de la vue.

<sup>28</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 23, l. 1-3 : « Le sens est une force appréhensive de la chose présente en tant que celle-ci est présente par des modifications reçues dans un instrument corporel auquel elles adviennent extrinsèquement », *Sensus est vis apprehensiva rei presentis in quantum ipsa est presens per immutationes receptas in instrumento corporeo ab extrinseco advenientes.*

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

12) <i>De auditu et sono et eorum dispositionibus.</i>	12) L'ouïe, le son et leurs dispositions.
13) <i>De reverberatione soni, ut de echo.</i>	13) La réverbération du son, soit l'écho.
14) <i>De olfactu et odore, et quare odor potius immutet olfactum quam aliquem alium sensum.</i>	14) L'odorat et l'odeur, et pourquoi l'odeur modifie-t-elle l'odorat plus qu'un autre sens ?
15) <i>De gustu.</i>	15) Le goût.
16) <i>De tactu, et quare tactus non possit relinquere animal.</i>	16) Le toucher, pourquoi le toucher ne peut pas abandonner un être animé ?
17) <i>Ostensio quod sensus communis sit, et ad quid sit sensus communis.</i>	17) Où l'on montre ce qu'est le sens commun <sup>29</sup> et avec quoi le sens commun est en rapport <sup>30</sup> .

<sup>29</sup> Selon J.-M. Fontanier, le sens commun est chez Aristote le « principe unificateur et judicatif des données des sens externes (voir *De anima* 426b sqq.) », in J.-M. FONTANIER, *Le vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 116.

<sup>30</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 65, l. 2-4 : « On dit qu'est commun ce qui reçoit sur un mode commun une impression issue des cinq sens », *Dicitur esse communis eo quod ipse communiter recipit impressionem a quinque sensibus extra.*

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

<b>Les facultés de l'âme intellectuelle</b>	
18) <i>Quid sit ymaginatio, et quid sit ipsius differentia a memoria.</i>	18) Ce qu'est l'imagination et en quoi elle se distingue de la mémoire <sup>31</sup> .
19) <i>Quid sit estimatio ; et utrum estimatione possit apprehendi universalialia, et vera et falsa.</i>	19) Ce qu'est la faculté de juger <sup>32</sup> ; et la faculté de juger peut-elle appréhender les universaux, tant vrais que faux ?
20) <i>De memoria ; et utrum agnoscere antecedit hoc ipsum reminisci vel e contrario.</i>	20) La mémoire ; et la reconnaissance de quelque chose précède-t-elle la remémoration de celle-ci ou l'inverse ?
21) <i>Utrum oblivio possit accipi a memoria, cum oblivio sit privatio memoriae.</i>	21) L'oubli peut-il être reçu par la mémoire, du fait qu'il est privation de mémoire ?
22) <i>De anima rationali et eius viribus.</i>	22) L'âme rationnelle <sup>33</sup> et ses forces.

<sup>31</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 67, l. 14-16 : « L'imagination est une force située à l'extrémité de la partie antérieure du cerveau, c'est-à-dire dans la première concavité, qui conserve les impressions reçues de la part du sens commun », *Imaginatio est vis ordinata in anterioris partis cerebri extremitate, scilicet in prima concavitate, retinens impressiones receptas sensus communis.*

<sup>32</sup> Nous traduisons ainsi la notion d'*estimatio* en référence d'une part au sens du verbe latin *aestimo*, « juger », dont *estimatio* est le nom d'action, et d'autre part à l'ouvrage classique d'Emmanuel Kant qui a pour sujet cette faculté.

<sup>33</sup> Iohannes Blund précise à cette occasion que l'âme est une substance incorporelle : *anima est incorporea substantia*, in IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 84, l. 6.

## UN PIONNIER DE LA PSYCHOLOGIE SCOLASTIQUE : IOHANNES BLUND

23) <i>Utrum anima sit mortalis aut immortalis.</i>	23) L'âme est-elle mortelle ou immortelle <sup>34</sup> ?
24) <i>Utrum anima rationalis sit simplex aut composita.</i>	24) L'âme rationnelle est-elle simple ou composée ?
25) <i>De vi contemplativa, et ratione et intellectu; et utrum mundus habeat animam sicut corpus humanum habet animam.</i>	25) La force contemplative, la raison et l'intellect <sup>35</sup> . Le monde possède-t-il une âme comme le corps humain possède une âme ?
<b>Déterminisme et liberté</b>	
26) <i>De libero arbitrio.</i>	26) Le libre arbitre <sup>36</sup> .
27) <i>De divina providentia.</i>	27) La divine providence.

<sup>34</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), o. c., p. : « L'âme possède deux êtres, le premier issu de sa perfection première, i. e. de sa création première ; cet être est immortel et elle ne peut en être privée. Le second est issu de l'acquisition des sciences et des forces, et elle peut en être privée si elle rejette la vérité pure et s'engage sur la voie de l'erreur. Mais il ne faut pas dire qu'elle est mortelle à cause de cet être mais plutôt qu'elle est sujette à transformation et à passion », *Anima duplex habet esse ; unum a sua prima perfectione scilicet a prima creatione, et illud est immortale et eo privari non potest ; secundum eius esse est ab acquisitione scientiarum et virtutum, et hoc esse potest ipsa privari ut si ipsa puram veritatem respuat et falsitatis viam intendat ; sed propter hoc esse non debet ipsa dici mortalis, immo commutabilis et passibilis.*

<sup>35</sup> Quel rapport entre les trois ? Iohannes Blund considère que l'âme rationnelle, *anima rationalis*, possède deux forces : la force d'agir, *virtus agendi*, et la force de savoir, *virtus sciendi*, qu'il définit comme une force contemplative grâce à laquelle le savoir est engendré en l'homme par l'intuition de ce qui lui est supérieur : *virtus autem sciendi est virtus contemplativa qua in homine generantur sapientie per intuitionem eorum que supra ipsum sunt.*

<sup>36</sup> Deux précisions à ce sujet sous la plume de Iohannes Blund : la raison et le libre arbitre ne font qu'un en essence ; le libre arbitre se trouve en Dieu et les anges, in IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), o. c., p. 107, l. 1-2 : *dicimus quod unum et idem in essentia est ratio et libertas arbitrii. Ibidem*, p. 112, l. 3 : *dicimus quod liberum arbitrium est in Deo et in angelis.*



## Chapitre II. Naissance de la noétique : définir les subdivisions de l'intellect

### II.1. L'étude du *De anima* d'Aristote peu avant la levée de l'interdiction de 1210-1231.

#### Deux traités sur les puissances de l'âme :

Il n'est guère probable que l'interdiction d'enseigner la physique et la métaphysique d'Aristote, prononcée en 1210, ait été véritablement efficace, du moins plus que les deux condamnations universitaires ultérieures de 1270 et 1277, dont nous montrerons dans la deuxième partie de cette thèse, à la suite de la plupart des historiens, qu'elles ne le furent guère. En effet, deux textes témoignent de cours sur les puissances, *potentiae*, de l'âme, cours qui, selon leurs éditeurs contemporains, furent vraisemblablement donnés à la Faculté des arts avant la levée de l'interdiction, vers 1230 pour le dernier. Ces deux traités, le *De anima et de potentiis eius* et le *De potentiis animae et obiectis*, sont consacrés, pour l'essentiel, à l'analyse de la nature, des subdivisions et des fonctions de la puissance sensitive et de la puissance intellectuelle<sup>1</sup>. R.-A. Gauthier a montré que le *De potentiis animae et obiectis* est tributaire du *De anima et de potentiis eius* dans la mesure où il exploite les matériaux que lui fournit ce dernier traité, mais « c'est en les replaçant dans une perspective tout autre »<sup>2</sup>.

Le *De potentiis animae et obiectis* constitue lui-même la principale source de la *Summa de anima* du franciscain Jean de La Rochelle (vers 1190/1200-1245)<sup>3</sup>. En outre, le *De anima et de potentiis eius* formule certains des énoncés qui deviendront des arguments de référence ou des sujets de discussion au cours du siècle, comme la définition de l'âme en tant qu'acte du corps, définition qui sera abondamment discutée pendant le moment critique de 1270-1277<sup>4</sup> :

<sup>1</sup> L'auteur du *De anima et de potentiis eius* ne parle que très brièvement de la puissance végétative, qu'il définit en citant Aristote, cf. R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, 1982, p. 35, l. 188 : *Vegetativum est generativum ut ipsum est*, « La puissance végétative, c'est la puissance générative en tant que telle ». Quant à l'auteur du *De potentiis anime et obiectis*, il déclare ne pas se préoccuper de la puissance végétative, cf. D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *Revue de théologie ancienne et médiévale* 19, 1952, p. 147, l. 13-14.

<sup>2</sup> R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *o. c.*, p.7.

<sup>3</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 131-132 : « Indeed, this text is not only earlier than the *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* and the *Summa de anima* of John de la Rochelle, but was any shadow of doubt one of his sources ».

<sup>4</sup> En 1270, l'Anonyme de Giele (lire le troisième chapitre de cette première partie) et l'Anonyme de Steenberghe (voir notre deuxième partie au deuxième chapitre) posent ce dernier énoncé sous forme de question, énoncé qu'en 1274 Siger de Brabant reformule dans la deuxième question du *De anima intellectiva*, en faisant de l'âme l'acte premier du corps (lire notre deuxième partie, au chapitre 1, n.8). A l'avenir, cela

## NAISSANCE DE LA NOÉTIQUE

*Anima est actus primus corporis phisici potentia vitam habentis*<sup>5</sup>.

De même, cet auteur pose la localisation des trois puissances de l'âme (c'est-à-dire des trois puissances énoncées par Aristote : la puissance végétative, la puissance sensitive et la puissance intellectuelle) dans une même substance de l'âme<sup>6</sup> :

*Non enim videntur [potencie anime, ndr] esse distincte in essentia anime...*<sup>7</sup>

Surtout, l'auteur du *De anima et de potenciis eius* est le seul de notre corpus à faire la différence entre l'intellect agent<sup>8</sup> et l'intellect potentiel<sup>9</sup> tout en les regroupant à l'intérieur de l'intellect spéculatif, *speculativus*<sup>10</sup>, dont ils constituent, selon lui, deux subdivisions, et en excluant en outre tout recoupement entre l'intellect matériel et l'intellect potentiel, comme

deviendra un problème classique, puisque Simon de Faversham pose cette question lors de son enseignement à Oxford, au début du XIIIe siècle (nous la citons dans notre deuxième partie au chapitre 4).

<sup>5</sup> R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *o. c.*, p. 27, l. 1 : « L'âme est l'acte premier d'un corps naturel doté potentiellement de vie ».

<sup>6</sup> Ce qui donnera le thème de la sixième question traitée par Mathieu d'Aquasparta vers 1277 (lire notre deuxième partie, au deuxième chapitre).

<sup>7</sup> R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *o. c.*, p. 31, l. 73 : « Il semble que les puissances de l'âme ne sont pas distinctes dans la substance de l'âme... ».

<sup>8</sup> R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *o. c.*, p. 51, l. 448-450 : « ... ita intellectus agens abstrahit species a fantasmatis (... ) et facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili, »

<sup>9</sup> Cette division de l'intellect entre intellect agent et intellect potentiel rencontre une forte résistance de la part de Guillaume d'Auvergne (1180-1249), évêque de Paris à partir de 1228, qu'É. Gilson a résumée ainsi : « Puisque l'âme est une et indivisible, on ne peut, sans absurdité, lui attribuer deux intellects distincts l'un de l'autre et distincts d'elle, l'intellect possible et l'intellect agent », in É. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1922, p. 421.

<sup>10</sup> L'auteur du *De anima et de potenciis eius* est-il venu trop tôt pour lire la définition de l'intellect spéculatif, *intellectus speculativus*, qu'on peut lire chez l'Averroès traduit en latin par Michel Scot ? Dans le *Grand Commentaire sur le De anima*, Averroès définit en effet l'intellect spéculatif comme ce que l'intellect agent dispose dans l'intellect matériel : *quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem*, in AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), *o. c.*, p. 389, l. 78-79. Plus précisément, l'intellect spéculatif n'est autre, à en croire Averroès, que la perfection de l'intellect matériel par l'intellect agent, de sorte qu'il est un composé de l'intellect matériel et de l'intellect en acte (c. à d. l'intellect agent) : *est nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu*, *ibidem*, l. 75-77. En fait, l'auteur du *De anima et de potenciis eius* est très loin de définir l'intellect spéculatif par son éventuelle fonction dans le processus d'intellection, comme le fait l'Averroès traduit en latin par Michel Scot, et il se rapproche plutôt dans les lignes qui suivent de la dichotomie intellect théorétique/intellect pratique qu'Alexandre d'Aphrodisias a formulée dans son commentaire sur le *De anima* : *Sequitur de intellectu separabili, cuius una pars est in cognitione veri, alia pars est in affectione boni. Pars illa que est in affectione boni dicitur intellectus practicus, altera pars dicitur intellectus speculativus*, « Ce qui suit traite de l'intellect séparable (du corps, ndr), dont une partie relève de la connaissance du vrai et l'autre du désir du bien. Ce qui relève du désir du bien se nomme intellect pratique, l'autre partie se nomme intellect spéculatif », cf. R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *o. c.*, p. 50, l. 436-438. Pour Alexandre d'Aphrodisias, en effet, « l'intellect pratique est délibératif – car on a besoin de délibérer afin de choisir la meilleure action... » : ὁ μὲν οὖν πρακτικὸς νοῦς βουλευτικὸς ἐστὶ (... ) πραχθῆναι βουλῆς δεῖ πρὸς τὴν αἴρεσιν τοῦ βελτίονος ποιεῖν, in ALEXANDRE D'APHRODISE, *De l'âme*, M. BERGERON et R. DUFOUR (éd.), *o. c.*, p.199, l. 16-18.

## NAISSANCE DE LA NOÉTIQUE

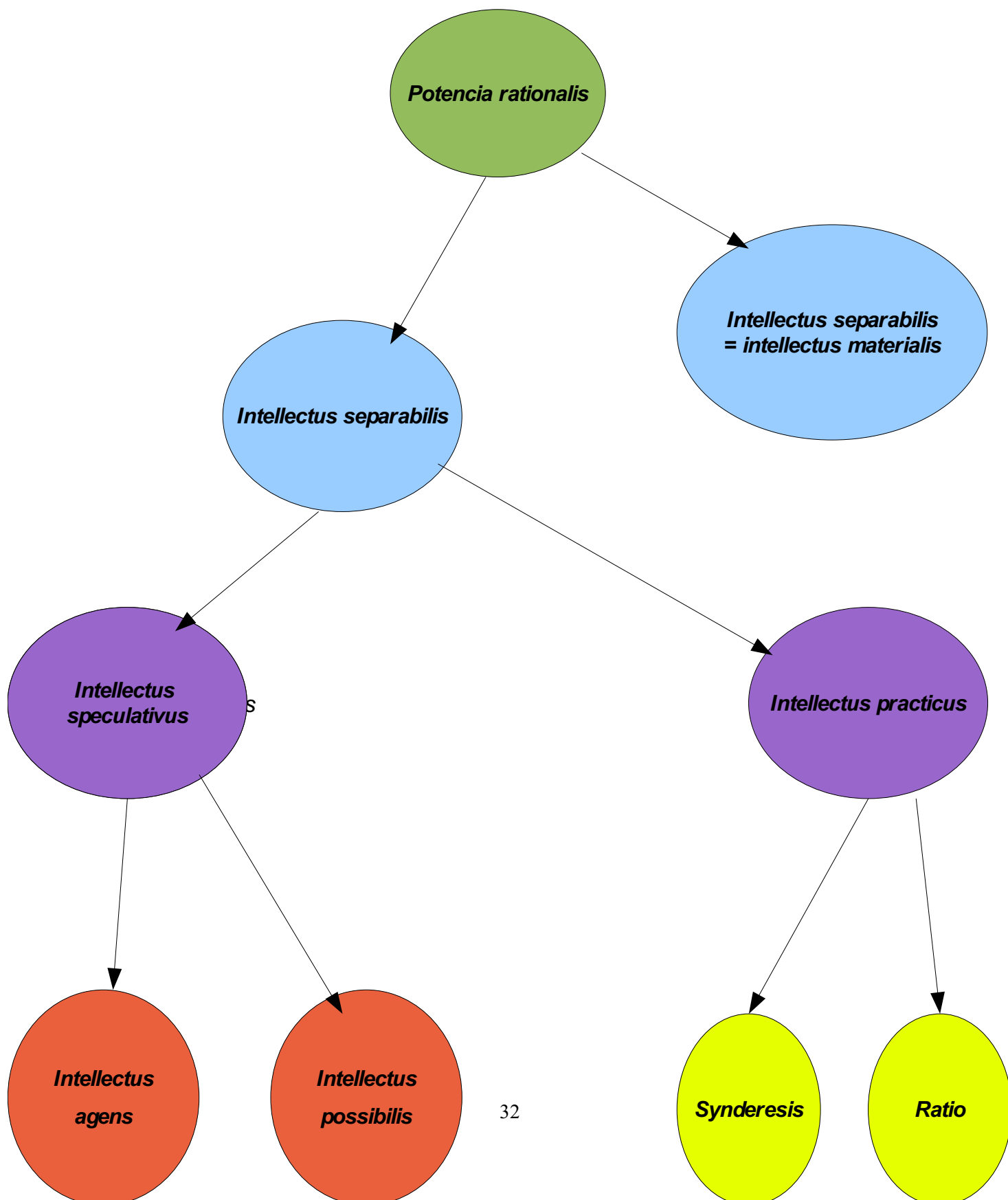
nous le montrons dans le schéma ci-dessous<sup>11</sup>. En effet, à la différence de Iohannes Blund, ce maître ès arts donne un classement hiérarchique des différentes parties de l'intellect, tout en précisant les fonctions respectives dans le processus d'intellection, ce que nous résumons avec le schéma de la page suivante :

---

<sup>11</sup> D. N. Hasse voit dans ce traité un tournant dans l'histoire de « la doctrine des quatre intellects », in D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, loc. cit.

Schéma 1 : les subdivisions de l'intellect

dans le *De anima et de potentiis eius* (vers 1225-1230)



Quant au second traité que nous évoquons ici, le *De potentiis animae et obiectis*, R.-A. Gauthier en situe la date de rédaction entre 1220 et 1230, soit avant la levée de l'interdiction prononcée en 1210. Il s'appuie sur le fait qu'on n'y trouve aucune allusion aux textes d'Averroès qui, une fois traduits en latin par Michel Scot, ont commencé à être diffusés à Paris à partir du début des années 1230<sup>12</sup>. A l'opposé, B. Bazán voit dans le *De potentiis animae et obiectis* une influence du *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès<sup>13</sup>, ce qui en situerait la rédaction après la levée de l'interdiction, soit, rappelons-le, après 1231. Quoiqu'il en soit de sa date de rédaction, le *De potentiis animae et obiectis* reprend du *De anima et de potentiis eius* la distinction entre intellect agent et intellect potentiel :

... *divinus vero intellectus est omnino agens, non habens de natura possibilis, cum nullus sit superior*<sup>14</sup>.

Il est par ailleurs le seul auteur de notre *corpus* à proposer une classification exhaustive des *habitus*<sup>15</sup> :

*Distinguendum est quod habitus quidam sunt innati, et quidam infusi, et quidam acquisiti*<sup>16</sup>.

De même, l'auteur du *De potentiis animae et obiectis* distingue les termes *instrumentum* et *organum*, que l'on trouvera par la suite utilisés comme synonymes dans les textes postérieurs de notre *corpus* :

*Organum est per quod exit potentia in actum, et est unitum cum potentia, verbi gratia, mediante pupilla fit visio a potentia et fit unum ex potentia visibili et pupilla, scilicet*

<sup>12</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 145.

<sup>13</sup> B. BAZÁN, « Le commentaire de Saint Thomas sur le traité de l'âme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69, 1985, p. 521-547.

<sup>14</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 157, l. 1-2 : « ... l'intellect agent est en tout point divin et n'a donc rien de la nature de l'intellect potentiel, puisqu'il n'est rien qui lui soit supérieur ».

<sup>15</sup> Il faudra attendre un demi-siècle pour lire une définition de l'*habitus* (à distinguer de la science en *habitus*) sous la plume de l'Anonyme de Giele : c'est tout simplement, selon ce dernier, le pouvoir de raisonner lorsqu'on le souhaite : *Habitus autem potestas quaedam considerandi est cum aliquis voluerit*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1971, p. 89, l. 41-42.

<sup>16</sup> « Il faut remarquer que certains *habitus* sont innés, certains incorporés (litt. : « infusés » dans le corps), et certains acquis ». L'auteur poursuit cette distinction en proposant une subdivision des *habitus* innés entre *habitus* de la puissance sensible et *habitus* de la puissance intellectuelle, et une autre des *habitus* acquis entre spéculatifs et motivés, in D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 160, l. 6-15.

## NAISSANCE DE LA NOÉTIQUE

*oculus ; instrumentum autem est coniunctum cum operatione, separatum autem a potentia, ut securis est separata a potentia secandi*<sup>17</sup>.

En outre, il définit les termes *scientia* et *sapientia* :

*Scientia enim dicitur cognitio sumpta per viam experimenti aut doctrine ; sapientia autem est cognitio ex causis superioribus et difficilibus homini ad comprehendendum acquisita*<sup>18</sup>.

Hormis les références à Aristote, qui sont indispensables à son argumentation, l'auteur inconnu du *De potentiis animae et obiectis* ne cite que des autorités scripturaires ou patristiques : la Bible avec le livre d'Ezéchiel<sup>19</sup>, les Actes des Apôtres avec l'Épître aux Corinthiens et l'Épître aux Galates<sup>20</sup>, les Pères de l'Église avec saint Ambroise et saint Augustin<sup>21</sup>.

Du travail de conceptualisation qu'on peut lire dans le *De anima et potentiis* et dans le *De potentiis animae et obiectis*, les auteurs postérieurs retiendront, pour l'essentiel, la partition de l'intellect, signe que la question de l'intellect se trouve de plus en plus au centre de l'enseignement de la psychologie aristotélicienne à mesure que l'on avance dans le XIIIe siècle.

### II.2. Les questions sur l'intellect abordées par Jean de La Rochelle dans sa *Summa de anima* (vers 1239-1245)<sup>22</sup> :

Jean de La Rochelle (1190-1245) est actif comme maître en théologie à Paris à partir de 1236 au plus tard : c'est donc en tant que théologien qu'il a commenté deux fois le livre d'Aristote sur l'âme, d'abord dans un *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*,

---

<sup>17</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 146, l. 9-147, l. 2 : « L'organe est ce par quoi la puissance passe l'acte et il est uni à la puissance, par exemple, par la médiation de la pupille la vision se produit à partir de la puissance, et quelque chose d'un se fait à partir de la puissance de voir et de la pupille, en l'occurrence l'oeil ; cependant l'instrument est conjoint à son opération mais séparé de la puissance, de même que la hache est séparée de la puissance de couper ».

<sup>18</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 160, l. 18-20 « Ce qu'on appelle science est une connaissance obtenue par voie expérimentale ou doctrinale ; quant à la sagesse, c'est une connaissance acquise, aux fins de comprendre, des causes supérieures difficiles à saisir pour l'homme ».

<sup>19</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 159, l. 10.

<sup>20</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, respectivement p. 161, l. 18 et p. 165, l. 11.

<sup>21</sup> D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, respectivement p. 167, l. 18 sqq. et p. 168, l. 18 sqq.

<sup>22</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J. BOUGEROL (éd.), Paris, Vrin, 1995.

## NAISSANCE DE LA NOÉTIQUE

puis dans une *Summa de anima*. Distinguant intelligence, *intelligentia*, et intellect, *intellectus*<sup>23</sup>, il consacre à ce dernier des chapitres plus nombreux, sur des thèmes plus délimités que ne l'avait fait Iohannes Blund quarante ans auparavant, si bien que nous sommes tenté de considérer que l'intellect constitue d'ores et déjà à ses yeux un champ d'étude relativement autonome, même s'il semble que l'origine de ses interrogations sur la puissance intellectuelle est à chercher dans sa lecture d'Avicenne<sup>24</sup>. Il faut noter cependant que Jean de la Rochelle a réduit le nombre de ses questions sur l'intellect entre le premier traité cité et le second, et qu'il en a reformulé certaines. À partir de l'hypothèse selon laquelle la *Summa de anima* serait l'état le plus achevé de sa pensée sur l'âme, nous faisons le choix de présenter les chapitres sur l'intellect que ce dernier commentaire contient, en rappelant en note ceux que Jean de la Rochelle n'a pas repris de son *Tractatus* :

### Encadré 2 : Jean de La Rochelle, questions sur l'intellect dans sa *Summa de anima*

La puissance intellectuelle	
<i>Cap. 112 : De organo uirtutis intellectiuae, scilicet in qua parte operetur et sit.</i>	Chapitre 112 : L'organe de la puissance intellectuelle. C'est-à-dire : dans quelle partie du corps opère-t-elle et se situe-t-elle ?
<i>Cap. 113 : De objecto uirtutis intellectiuae.</i>	Chapitre 113 : L'objet de la puissance intellectuelle.
<i>Cap. 114 : De distinctione uirtutis intellectiuae ab apprehensiua.</i>	Chapitre 114 <sup>25</sup> : La distinction entre la puissance intellectuelle et la puissance appréhensive.

<sup>23</sup> J. J. GRAEIA et T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 334.

<sup>24</sup> Avicenne que Jean de La Rochelle évoque dans son chapitre sur l'opération de l'intellect agent : *Notandum ergo secundum Avicennam, quod operatio intellectus agentis est illuminare siue lumen intelligencie diffundere super formas sensibiles existentes in ymaginacione siue estimacione...*, « Notons donc que, selon Avicenne, l'opération de l'intellect agent consiste à illuminer ou à répandre la lumière de l'intelligence sur les formes sensibles qui existent dans l'imagination ou bien dans la faculté d'estimer... », in JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J. BOUGEROL (éd.), o. c., p. 280, l. 1-3.

<sup>25</sup> Le *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* présentait avant ce chapitre celui-ci : *De actibus uirtutis intellectiuae et ordine abstractionis*, « Les actions de la force intellectuelle et la démarche de l'abstraction ».

## NAISSANCE DE LA NOÉTIQUE

<b>L'intellect agent</b>	
<i>Cap. 115 : De differentia intellectus possibilis et agentis.</i>	Chapitre 115 <sup>26</sup> : La différence <sup>27</sup> entre l'intellect potentiel et l'intellect agent <sup>28</sup> .
<i>Cap. 116 : Utrum intellectus agens sit separatus a substantia anime.</i>	Chapitre 116 : L'intellect agent est-il séparé de la substance de l'âme <sup>29</sup> ?
<i>Cap. 117 : De operatione intellectus agentis.</i>	Chapitre 117 <sup>30</sup> : L'opération de l'intellect agent.

<sup>26</sup> A la place de ce chapitre, Jean de La Rochelle proposait dans son *Tractatus de divisione multiplici potentialium animae* un chapitre intitulé *De intellectu agendo opponendo primum, secundo respondendo*. De plus, avant ce chapitre le *Tractatus de divisione multiplici potentialium animae* proposait un chapitre *De intellectu possibili et eius differentis*, « L'intellect potentiel et ses particularités ».

<sup>27</sup> Comme nous l'avons signalé précédemment, la distinction entre intellect agent et intellect potentiel, héritée d'Aristote, a déjà été réintroduite au XIIIe siècle par l'auteur inconnu du *De potentiis animae et obiectis*.

<sup>28</sup> Averroès, dans son *GC De anima*, avait défini, un demi-siècle plus tôt, l'intellect agent comme suivant : ... *est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia in actum*, « c'est ce qui fait passer ce qui est en puissance de la puissance à l'acte », in AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros, o. c.*, com. 5, p. 389, l. 73-74.

<sup>29</sup> L'adjectif *separatus* pose problème en raison de sa polysémie dans les textes de notre *corpus* : tantôt il caractérise, pour l'intellect pris dans sa totalité, le fait d'être séparé de la matière ; tantôt il exprime l'état de séparation entre plusieurs parties distinctes de l'âme ou de l'intellect. Ce que nous venons de dire vaut de manière générale, en simplifiant au mieux, mais ne nous dispensera pas d'examiner l'usage particulier qu'en fait un auteur comme Thomas d'Aquin.

<sup>30</sup> Avant ce chapitre, le *Tractatus de divisione multiplici potentialium animae* proposait un chapitre *De operationibus intellectus agentis et possibilis*, « Sur les opérations de l'intellect agent et de l'intellect potentiel ».



<b>De nouveau sur la puissance intellectuelle</b>	
<i>Cap. 118 : De differentia intellectivae uirtutis sive apprehensivae secundum rationem ordinis.</i>	Chapitre 118 : La différence entre la puissance intellectuelle et la puissance appréhensive selon leur ordonnancement.
<i>Cap. 119 : De uirtute intellectiua motiva.</i>	Chapitre 119 : La puissance intellectuelle motrice.

II.3. Les questions sur l'âme intellectuelle dans la *Lectura in librum de anima* (vers 1246-1247)<sup>31</sup> :

Vers 1246-1247, un maître inconnu de la Faculté des arts de Paris donne une *Lectura in librum de anima* dont nous est parvenue une *reportatio*, i. e. une compilation de notes de cours prises par un étudiant, qui a dû passer de main en main chez les artiens. Ce maître inconnu se serait inspiré d'un autre commentaire, la *Sententia super II et III de anima* d'un maître ès arts contemporain également inconnu<sup>32</sup>, à en croire de B. Bazán et K. White qui ont édité cette dernière *sententia* ; cependant, ces deux maîtres ès arts « s'opposent au sujet de l'interprétation du *De anima* »<sup>33</sup>. Autre originalité de l'auteur de cette *lectura* : il mêle dans son enseignement différentes formes de commentaires qui, dans la suite du XIIIe siècle, s'exclurent mutuellement. En effet, après avoir découpé le texte d'Aristote en lemmes dont chacun fait l'objet d'une séance, *lectio*, il commence par diviser chaque lemme en plusieurs parties dont il résume le contenu, puis répond à des questions sur ledit lemme<sup>34</sup>. On reconnaît là, juxtaposées dans le même texte d'enseignement, les formes respectives de la *sententia* et des *questiones disputatae*.

Bien plus, cet auteur, édité par R.-A. Gauthier, est le premier à poser le problème de l'unicité de l'intellect, dix ans environ avant qu'Albert le Grand ne commence, à la demande

<sup>31</sup> R.-A. GAUTHIER, *Anonymi magistri artium lectura in libri de anima*, Spicilegium Bonaventurianum XXIV, Grottafermata (Rome), 1985.

<sup>32</sup> B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et III De anima*, Louvain-Paris, Peeters, 1998. Ce maître-ci procède en paraphrasant d'abord le texte d'Aristote, puis en effectuant un commentaire littéral de ses expressions les plus importantes.

<sup>33</sup> BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et III De anima*, o. c., introduction p. 18-19.

<sup>34</sup> Le texte édité ne suffit pas à lui seul à déterminer quelles questions ont pu être posées par un étudiant ni lesquelles sont le fruit de la réflexion du maître.

## NAISSANCE DE LA NOÉTIQUE

du pape Alexandre IV (act. 1254-1261), à composer, pour réfuter la thèse de l'unicité de l'intellect, son *De unitate intellectus*, qui ne sera achevé qu'en 1263, et vingt ans avant que Bonaventure ne mette en garde étudiants et maîtres ès arts parisiens contre ce qu'il appelle les erreurs des philosophes et tout particulièrement contre ladite thèse, qu'il dénonce lors d'une conférence de Carême le dimanche 13 mars 1267<sup>35</sup>. Or dans l'intitulé de sa question, l'auteur de cette *lectura* attribue l'origine de la thèse de l'unicité de l'intellect aux philosophes pythagoriciens, et non aux philosophes arabes, encore moins à Averroès. Ce qui ne l'empêche pas de mettre ce dernier au nombre des autorités en matière d'interprétation du *De anima* d'Aristote, comme le montre le fait qu'il le cite fréquemment, sur des points doctrinaux essentiels et en le plaçant sur un pied d'égalité avec les auteurs antiques<sup>36</sup>. Resterait à établir si l'auteur de cette *lectura* a bien lu la traduction du *Grand Commentaire sur le De anima*, ou si ses citations d'Averroès sont de seconde main. Ce sont les questions portant sur les lemmes extraites du livre III, 4-8, qu'il nous a paru utile de transcrire dans le tableau suivant :

---

<sup>35</sup> A. de Libera résume cette affaire dans sa préface au *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, cf. TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 10-11.

<sup>36</sup> Comme il le fait à propos de la corruptibilité de l'intellect potentiel, cf. R.-A. GAUTHIER, *Anonymi magistri artium lectura in librum de anima, o. c.*, p. 469, l. 287-293 : *Item Commentator vult quod intellectus corruptibilis est [in quantum possibilis est, set separabilis est] secundum eius substanciam, et idem est secundum substanciam cum intellectu agente. Et multe etiam rationes possunt fieri quod non sit Prima causa intellectus agens. Et hoc concedendum est. Istud tamen ponunt magni clerici et antiqui* (souligné par nous), « De même, le Commentateur veut dire que l'intellect est corruptible en tant qu'il est potentiel, mais il est séparé relativement à sa substance, et ne fait qu'un avec l'intellect agent relativement à la substance. Et de nombreuses raisons peuvent faire en sorte que l'intellect agent n'est pas la Cause première, ce qu'il faut concéder. Cela, pourtant de grands savants de l'Antiquité l'ont posé ». Comme on le voit, l'avis d'Averroès, dit le Commentateur, compte autant, aux yeux de cet auteur, que celui des Anciens.

**Encadré 3** : Anonyme, questions sur l'âme intellectuelle dans le livre III de la *Lectura in librum de anima*

<i>Lectio 1</i>	Première séance
<b>L'âme intellectuelle</b>	
1) <i>Utrum anima intellectiva habeat materiam.</i>	1) L'âme intellectuelle possède-t-elle une matière ?
2) <i>Utrum una et eadem numero anima intellectiva possit esse in diversis corporibus, sicut posuerunt Pitagorici</i> (souligné par nous).	2) L'âme intellectuelle peut-elle être unique et numériquement la même se trouver en des corps divers, <i>comme l'ont posé les Pythagoriciens</i> ?
<i>Lectio 2</i>	Deuxième séance
<b>L'intellect potentiel</b>	
3) <i>Utrum sit intellectus possibilis.</i>	3) Existe-t-il un intellect potentiel ?
4) <i>Quid addat huiusmodi (esse in potencia ad species intelligibiles) possibilis supra animam.</i>	4) Qu'apporte à l'âme l'intellect potentiel, sur ce mode (celui d'être potentiellement en rapport avec les espèces intelligibles) ?
5) <i>Utrum oporteat esse aliquid reducens intellectum possibile de potencia ad actum.</i>	5) Faut-il qu'existe quelque chose faisant passer l'intellect potentiel de la puissance à l'acte <sup>37</sup> ?
6) <i>Dato quod sit aliquid reducens intellectum possibilem de potencia ad actum, utrum illud debeat esse intellectus.</i>	6) À supposer qu'il existe quelque chose faisant passer l'intellect potentiel de la puissance à l'acte, cela doit-il être l'intellect ?
<i>Lectio 3</i>	Troisième séance
<i>Lectio 4</i>	Quatrième séance

<sup>37</sup> En d'autres termes : faut-il poser un intellect agent ?

<b>L'intellect agent. Le point.</b>	
7) <i>Quid sit intellectus agens.</i>	7) Qu'est-ce que l'intellect agent ?
8) <i>Quomodo punctus intelligatur.</i>	8) Comment le point est-il pensé ?

Si le maître inconnu édité par R.-A. Gauthier est le premier auteur de notre *corpus* à introduire le loup dans la bergerie en formulant une interrogation sur l'unicité de l'intellect, il a en commun avec Jean de la Rochelle d'établir une distinction entre intellect agent et intellect potentiel et, ce faisant, de formuler une partition de l'intellect, à laquelle les commentateurs suivants en ajouteront d'autres au moment de la crise universitaire de 1270-1277. Pour l'heure, l'énoncé de ces subdivisions de l'intellect reste sans conséquence sur la formulation du problème de l'unicité, lequel concerne l'intellect envisagé dans sa globalité, sous la désignation d'âme intellectuelle, par opposition aux deux autres principales puissances de l'âme, l'âme végétative et l'âme sensitive.

#### II.4. Les subdivisions de l'intellect à la veille de la crise universitaire de 1270-1277 :

Ainsi, la distinction entre intellect potentiel et intellect agent est établie trois décennies avant le début de la crise universitaire majeure de 1270-1277. Pour autant, le travail de conceptualisation n'a pas été poussé au même degré pour l'un et l'autre intellect, chez les commentateurs latins. En effet, dès le début du siècle Iohannes Blund définissait l'intellect agent comme une force de l'âme qui appréhende les universaux en les abstrayant des accidents :

*Intellectus agens est vis anime apprehensiva rerum universalium abstrahendo eas ab accidentibus*<sup>38</sup>.

Pour le maître inconnu édité par B. Bazán et K. White, qui donnait sa *sententia* peu après le commentaire de Jean de la Rochelle, la différence entre intellect potentiel et intellect agent est la suivante :

*Intellectus agens est separabilis et immixtus et impassibilis, et actu ens ; intellectus autem possibilis, licet sit impassibilis et immixtus, tamen non est separabilis, quia separata*

<sup>38</sup> IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS, R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 93, l. 22-23.

## NAISSANCE DE LA NOÉTIQUE

*anima a corpore, corrumpitur intellectus possibilis in quantum possibilis ; nec etiam est actu ens*<sup>39</sup>.

En revanche, il semble que les étudiants de la Faculté des arts aient dû attendre Siger de Brabant (1240-1282) et son traité *In tertium de anima* (de 1269, au plus tard) pour en lire plus sur les modalités de l'existence de cet intellect potentiel :

*Sed intellectus possibilis, secundum quod videtur, est quaedam substantia in se ens, separata*<sup>40</sup>.

Le même Siger de Brabant a précisé le mode de jonction de l'intellect potentiel avec les humains comme sujets pensants :

*Intellectus possibilis non continuatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas recipit*<sup>41</sup>.

Il faut également tenir compte, en traduisant ce terme *possibilis*, de la confusion, qui n'était pas rare, entre *possibilis*, « potentiel » soit, littéralement, « possible » et *passibilis*, « passif », comme c'est le cas dans la *sententia* du maître inconnu donnée à Paris vers 1246-1247, éditée par B. Bazán et K. White :

*Res enim naturales dicuntur passibiles quoniam communicant in materia cum alio, intellectus autem dicitur **passibilis** (souligné par nous) eo quod est in potentia ad recipiendum species intelligibiles*<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et II De anima, o. c.*, p. 421, l. 80-85 : « L'intellect agent est séparable du corps, non mélangé, impassible, et existant en acte ; en revanche, l'intellect potentiel, bien qu'impassible et non mélangé, n'est pas séparable, parce qu'une fois l'âme séparée du corps, l'intellect potentiel se corrompt en tant qu'il est potentiel. En effet, il n'est pas existant en acte ».

<sup>40</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 44, l. 7-9 : « Mais l'intellect potentiel, à ce qu'il apparaît, est quelque substance existant en soi et séparée ».

<sup>41</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 45, l. 50-51 : « L'intellect potentiel ne se trouve pas en contact avec nous autrement que par l'intermédiaire des visées formées par l'imagination, qu'il reçoit ».

<sup>42</sup> B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et II De anima, o. c.*, p. 412, l. 255-257 : « On dit que les réalités naturelles sont passives parce qu'elles communiquent avec autrui dans la matière ; en revanche, on dit de l'intellect qu'il est *passif* parce qu'il est potentiellement en réception des espèces intelligibles ».

## Shéma 2 : l'intellect agent et l'intellect potentiel avant 1270

Iohannes Blund, *Tractatus de anima* (vers 1204-1205)

*Intellectus agens est vis anime  
apprehensiva rerum universalium  
abstrahendo eas ab accidentibus.*

Anonyme (B. Bazán, K. White éd.), *Lectura in librum de anima* (vers 1246-1247)

*Intellectus agens est separabilis  
et immixtus et impassibilis  
et actu ens.*

*Intellectus autem possibilis,  
licet sit impassibilis et immixtus,  
tamen non est separabilis...  
nec est actu ens.*

Siger de Brabant, *In tertium de anima* (1266-1269)

*Intellectus possibilis ... est  
quaedam substantia  
in se ens, separata.*

*Intellectus possibilis non continuatur nobis  
nisi per intentiones imaginatae  
quas recipit.*

### **Chapitre III. Le *De anima* commenté par des acteurs de la crise à venir : Thomas d'Aquin et Siger de Brabant avant 1270**

Pour se faire une idée plus précise de l'enseignement de la psychologie d'Aristote, à la veille de ce moment décisif qu'est la crise universitaire de 1270-1277, il nous faut examiner à présent non plus seulement les questions posées mais encore les réponses que les commentateurs du *De anima* assument en leur nom propre, lorsqu'ils le font. Ainsi pour permettre au lecteur d'avoir une vision globale du « complexe questions-réponses »<sup>1</sup> que forment peu à peu les commentaires latins sur le *De anima* dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, nous présenterons, dans des encadrés annotés, ces réponses, quand elles existent, à la suite des questions que nous avons recensées dans les textes.

#### III.1. L'œuvre de Siger de Brabant : un premier traité hérétique ? Les *Quaestiones In tertium de anima* (vers 1265-1266, au plus tard en 1269) :

S'il est vrai que Siger de Brabant n'a pas mené une existence aussi tumultueuse que le suggère sa fin tragique sous les coups de son secrétaire, et si, en particulier, il n'a pas mené de sédition à l'intérieur des Nations universitaires, contrairement à une hypothèse ancienne aujourd'hui abandonnée<sup>2</sup>, il n'en a pas moins été l'une des principales cibles de Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus*<sup>3</sup> de ce dernier, ainsi que de l'évêque de Paris Étienne Tempier lors de la condamnation de 1277<sup>4</sup>. A en croire ses adversaires de l'époque, Siger de

<sup>1</sup> Il nous semble en effet pertinent de mettre en oeuvre ici ce concept de « complexe questions-réponses » qu'A. de Libera, qui l'a emprunté à R. G. Collingwood, a introduit dans l'histoire de la philosophie médiévale, cf. A. DE LIBERA, *L'Art des généralités : théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 625 : « L'étude de la 'structure d'un complexe constitué de questions et de réponses', tel est, selon moi, le premier objet d'enquête de l'historien ». Lire également R. G. COLLINGWOOD, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1970 (1<sup>ère</sup> édition 1939), p. 37.

<sup>2</sup> R.-A. GAUTHIER, « Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272,1275. Aubry de Reims et la scission des Normands », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, p. 3-49.

<sup>3</sup> Comme le montre A. de Libera dans la préface de son édition, in TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 51 : « Si on fait refluer le §119 sur le §118 on peut donc être tenté de conclure que le *mauvais chrétien* et le *mauvais philosophe* stigmatisé par Thomas, celui qui, visiblement, a provoqué par ses excès sa colère vengeresse n'est pas Siger de Brabant. Si en revanche on lit le §119 à la lumière du §118, Siger redevient un candidat valable (...) »

<sup>4</sup> En particulier à causes de thèses que Siger a défendues dans le *In tertium de anima* et le *De anima intellectiva* qui sont directement visées par les articles de la condamnation n° 115, *Quod Deus non posset facere plures animas in numero*, « Que Dieu ne peut pas produire des âmes numériquement plurielles », et 117, *Quod intellectus est unus numero ; licet enim separatur a corpore hoc, non tamen ab omni*, « Que l'intellect est numériquement un ; en admettant qu'il est séparé de tel corps, il ne l'est pas de tout corps », in R. HISSETTE,

Brabant aurait été le maître à penser de ce qu'E. Renan appellera l'averroïsme latin du XIII<sup>e</sup> siècle, l'initiateur d'un courant herméneutique hétérodoxe dans l'enseignement d'Aristote à la Faculté des arts, notamment à propos de l'unicité de l'intellect. Précisons que Siger est maître ès arts dès 1266 et le demeure jusqu'à sa mort en 1282 : il semble que cela ait été un choix de sa part que de rester à la faculté des Arts, son canonicat de Liège lui offrant les ressources monétaires qui lui permettaient de se passer d'une carrière de théologien, à en croire L. J. Bataillon<sup>5</sup>. Pour Siger de Brabant, à l'instar de Boèce de Dacie qui fut maître es arts à Paris vers 1270-1280, et auparavant d'Aubry de Reims (vers 1085-1141), la philosophie valait la peine d'être vécue comme un projet intellectuel à part entière, et non comme une simple étape vers des études d'un statut plus élevé<sup>6</sup>. En outre, Siger a été poursuivi pour hérésie par l'Inquisiteur Simon du Val et convoqué au tribunal du diocèse de Noyon le 18 Janvier 1277, quelques semaines avant la seconde condamnation universitaire, ce qui l'a amené à quitter le royaume de France et à revenir à Liège<sup>7</sup>.

Abstraction faite de toute une démarche qui présupposerait la possibilité d'évaluer le degré de subversion, réel ou supposé, de sa pensée, les deux commentaires de Siger de Brabant sur le *De anima* qui nous sont parvenus nous apportent un témoignage capital sur les effets de la première condamnation universitaire, celle de 1270. En effet, ces deux commentaires, tous deux composés de *quaestiones*, sont exclusivement consacrés aux chapitres du *De anima* d'Aristote portant sur l'intellect, et une comparaison entre eux deux permet de mesurer en quoi l'enseignement de Siger de Brabant a changé après 1270, dans les problématiques abordées comme dans les thèses soutenues. De plus, Siger de Brabant est le seul auteur de notre *corpus* à avoir consacré plusieurs textes (le traité *In tertium de anima* et les questions *De anima intellectiva*, ainsi qu'un traité *De intellectu* attesté par Augusto Nifo mais disparu), de longueur respectable, à l'intellect : certes, Thomas d'Aquin a consacré plusieurs travaux au *De anima* (une *Sententia de anima* et des *Quaestiones disputatae de anima* en sus du *De*

---

*Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1977, p.187 et 191.

<sup>5</sup> L. J. Bataillon, « Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1987, p. 417-432.

<sup>6</sup> B. BAZÁN, « Siger of Brabant », in J. J. GRAEIA et T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages*, o. c., p. 634 : « The masters of arts produced some remarkable pieces of Aristotelian scholarship and some of them, such as Siger of Brabant, Boethius of Dacia, and Albericus of Reims, found that a life devoted to philosophy could be taken as a valid intellectual project, worthy of being assumed as definitive (*ibi statur*), not a simple step to 'higher' studies ».

<sup>7</sup> B. BAZÁN, « Siger of Brabant », in J. J. GRAEIA et T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages*, o. c., p. 633.



*unitate intellectus*, sans compter plusieurs sous-sections de sa *Summa Theologiae*<sup>8</sup>) mais son traité sur l'unicité de l'intellect ne porte que sur un seul point de doctrine et apparaît dicté par une intention ouvertement polémique ainsi que par la volonté de poursuivre le combat initié par son maître Albert le Grand, lequel avait déjà composé un *tractatus* sur le même sujet.

En outre, bien que l'œuvre de Thomas d'Aquin soit quantitativement beaucoup plus fournie que celle de Siger de Brabant, on n'y trouve que ce seul ouvrage consacré exclusivement à l'intellect. Si la place qu'occupe un sujet dans l'enseignement d'un maître se mesure au nombre de pages qu'il y consacre, proportionnellement à l'ensemble de son œuvre, alors il faut admettre que Siger de Brabant fut, au XIIIe siècle, le maître qui accorda le plus d'importance à cette partie du *De anima* d'Aristote. Nous présenterons donc les questions abordées par Siger dans son premier traité :

**Encadré 4 : Siger de Brabant, *Quaestiones In tertium de anima***

<i>De differentia intellectus ad alias partes animae</i>	<b>La différence entre l'intellect et les autres parties de l'âme</b>
<p>1) <i>Utrum intellectivum radicatur in eadem animae substantia cum vegetativo et sensitivo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita.</i></p> <p><i>Quid sit intellectus in se.</i></p>	<p>1) La partie intellectuelle tire-t-elle son origine de la même substance de l'âme que la partie végétative<sup>9</sup> et la partie sensitive ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la partie intellectuelle ne tire pas son origine de la même âme simple que la partie végétative et la partie sensitive mais de la même âme composée (de matière et de forme, ndr) que ces dernières.</p> <p>Qu'est-ce, en soi, que l'intellect ?</p>

<sup>8</sup> En particulier *Prima pars*, qu. 19.

<sup>9</sup> Pour une définition de la force végétative, voir *infra* les *Quaestiones de anima* éditées par M. Giele, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1971, p. 82, l. 2-3 : *virtus vegetativa est virtus per quam viventia generant sibi similia*, « la force végétative est une force par laquelle les êtres vivants engendrent du vivant semblable à eux-mêmes ».

<p>2) <i>Utrum intellectus sit aeternus vel de novo creatus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>licet non sit necessaria positio Aristotelis, ipsa tamen est probabilior quam positio Augustini.</i></p> <p>3) <i>Utrum intellectus factus fuerit in nunc temporis vel nunc aeternitatis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod intellectus non fuit factus in nunc temporis nec in nunc aeternitatis, sed in tempore non continuo, sed composito ex ipsis nunc.</i></p> <p>4) <i>Utrum intellectus sit generabilis.</i></p>	<p>2) L'intellect existe-t-il de toute éternité<sup>10</sup> ou bien est-il nouvellement créé ?</p> <p>- <b>réponse</b> : si la position d'Aristote<sup>11</sup> (ndr) n'est pas nécessaire, elle n'en est pas moins plus probable que la position de saint Augustin<sup>12</sup>.</p> <p>3) L'intellect a-t-il été créé dans le temps présent ou dans l'éternité<sup>13</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'intellect n'a été créé ni dans le temps présent ni dans l'éternité mais dans une temporalité non continue mais composée des deux.</p> <p>4) L'intellect est-il engendrabable<sup>14</sup> ?</p>
---	---

<sup>10</sup> L'adjectif *aeternus* ne signifie pas principalement que l'intellect est immortel, ce que traduit ailleurs l'adjectif *immortalis*, ni que l'intellect n'est pas sujet à la décomposition qui affecte le corps humain après la mort, ce que traduit l'adjectif *incorruptibilis*, mais que la création de l'intellect coïncide si ce n'est avec celle du monde, du moins avec celle du genre humain.

<sup>11</sup> Selon lequel, à en croire Siger, l'intellect existe de toute éternité.

<sup>12</sup> On remarque ici l'assurance avec laquelle Siger de Brabant place l'opinion du philosophe païen au-dessus de celle du Père de l'Eglise.

<sup>13</sup> Question qui porte, comme l'explicite Siger de Brabant en la reformulant, sur le mode de production de l'intellect, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 8, l. 6-7 : *et sic quaeremus de modo factionis intellectus*, « et par là nous nous interrogeons sur la manière dont l'intellect est produit ».

<sup>14</sup> C'est-à-dire, comme le précise l'auteur, l'intellect est-il produit, sans médiation, par l'Agent (ou le Moteur ou la Cause) premier(ère), soit Dieu : *quod intellectus immediate educatur a Primo ? Ibidem*, p. 10, l. 3-4. Cette question forme système avec la suivante : on ne peut répondre par l'affirmative ou par la négative à l'une sans donner la même réponse à l'autre.

<p>5) <i>Utrum intellectus sit corruptibilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod intellectus non habet virtutem in se qua sic intellectum nostrum necesse sit corrumpi, cum non haberet contrarium. Nihil autem corrumpitur nisi a suo contrario.</i></p>	<p>5) L'intellect est-il corruptible<sup>15</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'intellect ne possède pas en lui la force à cause de laquelle il serait nécessaire que notre intellect se corrompe, comme il ne possède pas de contraire. Or rien ne se corrompt autrement que sous l'action de son contraire<sup>16</sup>.</p>
<p>6) <i>Utrum intellectus sit compositus ex materia et forma.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in intellectu non sit materia aliqua sicut nec in substantiis separatis.</i></p>	<p>6) L'intellect est-il composé de matière et de forme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il n'est aucune matière<sup>17</sup> en l'intellect, ni que dans les substances séparées.</p>

<sup>15</sup> Cinq ans plus tard, Siger de Brabant définira la corruption en traitant la même question dans son *De anima intellectiva* et précise les modalités par lesquelles celle-ci se produit : *Corruptio est transmutatio de esse ad non esse. Transmutatio autem de esse ad non esse non fit sine subiecto quod sic transmutatur, tale autem subiectum dicimus materiam*, « La corruption est le passage de l'être au non-être. Le passage de l'être au non-être ne peut se produire sans un sujet dans lequel il s'effectue, un tel sujet, nous l'appelons la matière ». Au début du siècle, Iohannes Blund précisait que la corruption d'un être se produit sous l'action de son contraire : *quicquid corrumpitur, corrumpitur per ius contrarium*, in IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima, o. c.*, p. 86, l. 21. Comment admettre que l'intellect est corruptible quand on l'estime immatériel, comme le fait Siger de Brabant dans sa réponse à la question suivante ? Il n'est d'autre solution, selon lui, que de reconnaître que l'intellect contient en lui une force, *virtus*, elle-même corruptible et causant de ce fait la corruption de l'intellect.

<sup>16</sup> En répondant négativement à la question de savoir si l'intellect est corruptible, Siger de Brabant résout du même coup le problème précédent : l'intellect n'est pas susceptible d'être généré.

<sup>17</sup> Cette affirmation n'est pas contradictoire avec l'existence d'un *intellectus materialis*, i. e. d'un intellect matériel, que Jean Pecham, dans ses *Quaestiones tractantes de anima* données la même année, utilise comme synonyme d'intellect potentiel : *definitio intellectus materialis est, quia est id quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium et non est in actu aliquid entium, antequam intelligat ipsum*, « voici la définition de l'intellect matériel : il est ce qui est potentiellement toutes les visées des formes matérielles universelles et qui n'est en acte aucun des étants avant de s'être pensé lui-même », in P. HIERONYMUS SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima*, Münster, 1918, p. 40, arg. 8. C'est mot pour mot la définition de l'intellect potentiel chez Averroès, cf. *supra*, p. 18, n. 11. En fait, cette définition est reprise mot pour mot de l'Averroès latin du *Grand Commentaire sur le De anima*, traduit par Michel Scot, cf. *supra*, chap. 1, p. 18, n. 11. Mais pourquoi l'intellect matériel est-il dit tel ? Parce que selon Alexandre d'Aphrodisias, premier commentateur grec d'Aristote, « tout ce qui peut recevoir une chose est matière de cette chose », cf. *supra*, chap. 1, p. 20, n. 15.

<i>De intellectu per comparationem ad corpora</i>	L'intellect par comparaison avec les corps
<p>7) <i>Utrum intellectus sit perfectio corporis quantum ad substantiam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam.</i></p>	<p>7) L'intellect est-il perfection du corps quant à sa substance ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect est perfection du corps non par sa substance mais par sa puissance<sup>18</sup>.</p>
<p>8) <i>Utrum intellectus sit in qualibet parte corporis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se.</i></p>	<p>8) L'intellect se trouve-t-il en une partie quelconque du corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect se trouve en une partie quelconque du corps en ce sens où il meut quelque partie par accident, mais il meut le tout<sup>19</sup> par lui-même.</p>
<p>9) <i>Utrum sit unus intellectus in omnibus.</i></p>	<p>9) Existe-t-il un intellect unique en tous les hommes<sup>20</sup> ?</p>

<sup>18</sup> Qu'est-ce qu'une puissance ? Selon ce qu'affirme Thomas d'Aquin la même année, c'est le principe de l'action ou de la passion, cf. *Quaestiones disputatae de anima, Qu. 19 : Utrum potencie sensitiue remaneant in anima separata*, « Les puissances sensibles subsistent-elles dans l'âme séparée ? », §15 : *Potentia nichil est aliud quam principium actionis uel passionis*, « La puissance n'est rien d'autre que le principe de l'action ou de la passion ».

<sup>19</sup> Soit : la totalité du corps.

<sup>20</sup> Question cruciale, sur laquelle Siger de Brabant ne se prononce clairement et sans ambiguïté que dans le cours de son argumentation à propos de la question 11, cf. *infra* p. 47, n. 19. Comment interpréter cette hésitation ? Nous présenterons notre analyse à ce sujet à propos de la controverse de l'unicité, dans la troisième partie de notre thèse.

<i>De virtutibus intellectus, scilicet de intellectu possibili et agente</i>	Les forces de l'intellect, soit : l'intellect potentiel et l'intellect agent
<p>10) <i>Utrum intellectus sit passibilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus non est passibilis, susceptivus tamen speciei in potentia.</i></p> <p>11) <i>Utrum anima separata pati possit ab igne.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>si quaeritur ab ARISTOTELE utrum anima intellectiva esset passibilis, ipse responderet quod ipsa intellectiva separata impassibilis est, et forte ipse cum COMMENTATORE eius diceret quod ipsa inseparabilis est, et si separatur ab hoc corpore, non tamen ab omni corpore simpliciter separatur.</i></p>	<p>10) L'intellect est-il passif<sup>21</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect n'est pas passif ; pourtant il est récepteur de l'espèce.</p> <p>11) L'âme peut-elle souffrir du feu<sup>22</sup> lorsqu'elle est séparée (du corps, ndr) ?</p> <p>- <b>réponse</b> : si on demandait à Aristote si l'âme intellectuelle peut souffrir, lui-même répondrait que l'âme intellectuelle, séparée, ne peut souffrir, et il dirait probablement avec son Commentateur qu'elle-même est inséparable du corps<sup>23</sup> et que si elle était séparée de tel corps, elle ne serait cependant pas séparée de tout corps dans l'absolu.</p>

<sup>21</sup> Si tel était le cas, l'opération par laquelle l'intellect pense les objets intelligibles s'effectuerait en deux étapes : d'abord appréhender les intelligibles ce qui suppose une attitude passive, puis les penser ce qui relève d'une démarche active.

<sup>22</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 31, l. 5 : ... *scilicet utrum anima separata pati possit ab aliqua natura elementari* , « ... c'est-à-dire : l'âme séparée peut-elle souffrir sous l'action de quelque nature élémentaire? ». Cette question, en apparence fortuite au point que l'auteur, comme pour s'excuser de la poser, précise qu'elle n'est guère philosophique, *et est quaestio non multum philosophica*, et qu'elle est étroitement liée au problème de l'unicité de l'intellect, l'amène cependant à donner son avis à ce dernier sujet, *in SIGER DE BRABANT, Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 34-35, l. 104-105 : *Ideo intellectus unicus in omnibus est et secundum substantiam et secundum suam potestatem*, « De ce fait l'intellect est unique en tous les hommes, de par sa substance et de par sa puissance ».

<sup>23</sup> Ce passage serait à l'origine de la proposition 116 recensée dans la condamnation de 1277 : *Quod anima est inseparabilis a corpore; et quod ad corruptionem harmoniae corporalis corrumpitur anima*, « Que l'âme est inséparable du corps et que l'âme se corrompt à la corruption de l'harmonie corporelle ». On remarque comment Siger de Brabant met d'accord, à titre posthume, Aristote et l'Averroès latin.

<p>12) <i>Utrum intellectui sit innata cognitio aliquorum intelligibilium.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectui nostro non est innata aliqua cognitio intelligibilium, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia, nullius habens innatam cognitionem, sed ex phantasmatis intelligit quicquid intelligit.</i></p>	<p>12) Existe-t-il pour l'intellect une connaissance innée de certains intelligibles<sup>24</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il n'y a pas pour notre intellect une connaissance innée de certains intelligibles mais l'intellect est en relation de pure puissance avec tous les intelligibles. Il n'a aucune connaissance innée, mais c'est à partir des phantasmes<sup>25</sup> qu'il pense ce qu'il pense.</p>
<p>13) <i>Utrum intellectus possibilis agentem intelligat.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus noster possibilis intellectum agentem potest intelligere, sed secundum actionem istam non continuatur nobis.</i></p>	<p>13) L'intellect potentiel pense-t-il l'intellect agent<sup>26</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : notre intellect potentiel peut penser l'intellect agent mais il n'est pas en contact avec nous relativement à cette action.</p>

<sup>24</sup> Cette question n'est qu'une première étape dans la résolution d'un problème plus fondamental : établir les modalités par lesquelles l'intellect passe d'une connaissance en puissance des intelligibles à leur connaissance en acte, cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 35, l. 6-7 : *Nunc est quaerendum qualiter ista potentia vadat ad actum.*

<sup>25</sup> Qu'est-ce qu'un phantasme, *phantasma* ? Dans le *De anima* d'Aristote, le phantasme est indispensable à l'intellection, in ARISTOTE, *De anima*, 431a16-17 : διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ, « C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans image ». Le plus souvent, ce terme désigne chez Aristote une image mentale liée au travail de l'imagination : ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς ἑκάστου ἐνέργειαν γιγνομένη, « ... l'imagination serait un mouvement produit par la sensation en acte », *ibidem*, *De anima*, 429a1-3. Cf. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, art. « Mental imagery ».

<sup>26</sup> Il s'agit de déterminer comment notre intellect est bien nôtre, ce qui implique qu'il soit en contact avec nous.

<p>14) <i>Utrum ad hoc quod intellectus noster intelligat exigantur species receptae in intellectu possibili.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ad intelligere nostrum requiritur receptio intelligibilium abstractorum universalium cum factione eorum et abstractione eorundem, cum prius fuerunt intentiones imaginatae.</i></p>	<p>14) Faut-il, pour que notre intellect<sup>27</sup> pense, que des espèces soient reçues dans l'intellect potentiel<sup>28</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : pour que nous pensions il faut une réception des intelligibles universaux abstraits<sup>29</sup> qui les produise et les abstraie, comme ils furent d'abord des visées formées par l'imagination<sup>30</sup>.</p>
<p>15) <i>Tria dubia de intellectu recolliguntur :</i></p> <p>1. <i>Qualiter intellectus copulatur nobis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus nobis actu copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis.</i></p>	<p>15) On regroupe trois interrogations au sujet de l'intellect : 1° De quelle manière l'intellect s'unit à nous ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect s'unit à nous en acte du fait qu'il pense à partir des visées formées par l'imagination.</p>

<sup>27</sup> Ici, l'intellect pris dans sa totalité : cette question vise à établir par quelle action l'intellect s'unit à nous, ce que Siger de Brabant développera à la question suivante, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 46, l. 4-5 : *consequenter quaeritur quis est modus actionis, secundum quam actionem intellectus nobis copulatur.*

<sup>28</sup> Quelques mois plus tard, Thomas d'Aquin précise, dans son *De unitate intellectus*, que les espèces ne sont pas en relation avec l'intellect potentiel en tant que pensés, mais en tant qu'espèces par lesquelles il pense, in TH. D'AQUIN, *De unitate intellectu*, §106 : *haec autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit.*

<sup>29</sup> Il semble que ces intelligibles universaux abstraits ne se confondent pas avec les universaux de Platon, à en croire ce qu'écrivit A. de Libera dans son édition du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, in Th. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd), o. c., p. 345, n. 1 : « Thomas peut bien dire que l'intellect pense des choses extérieures à l'âme quand il pense les universaux, simplement ces choses ne sont pas les universaux de Platon, les *res universales*, réellement séparées des particuliers, ce sont les natures mêmes des choses inhérentes aux choses et individualisées en elles ».

<sup>30</sup> En quoi se distinguent l'intellect et l'imagination quant à l'appréhension des notions ? Le maître inconnu édité par B. Bazán et K. White l'a expliqué un quart de siècle plus tôt : *intellectus apprehendit illud in quo differt esse et id quod est, imaginatio illud in quo non differt esse et id quod est*, « l'intellect appréhende cet objet en ce par quoi son être et sa quiddité diffèrent, et l'imagination l'appréhende en ce par quoi l'être et sa quiddité ne diffèrent pas », in B. Bazán, K. White, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et III De anima*, o. c., p. 402, l. 5-7.

<p>2. <i>Qualiter possint diversa intelligi a diversis hominibus.</i></p>	<p>2° Comment des pensés divers peuvent-ils être pensés par des hommes divers<sup>31</sup> ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>hoc est propter diversitatem intellectuum.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : cela se fait grâce à la diversité des pensés.</p>
<p>3. <i>Nonne exigitur receptio intentionum et abstractio earum.</i></p>	<p>3° Ne faut-il pas qu'il y ait réception des visées<sup>32</sup> et abstraction<sup>33</sup> de celles-ci ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus agens non potest agere intellecta in possibili alia a se nisi per species imaginatas.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : l'intellect agent ne peut faire passer dans l'intellect potentiel<sup>34</sup> des pensés autres que lui, si ce n'est par la médiation des espèces reçues par l'imagination<sup>35</sup>.</p>

<sup>31</sup> Siger de Brabant laisse voir que sa question prolonge la thèse de l'unicité de l'intellect, ainsi admise à titre de présumé : c'est là qu'il montre sa position, en réponse à la question 9 *supra*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 55, l. 37-38 : **Cum enim intellectus sit unus communis omnibus hominibus secundum suam substantiam** (souligné par nous), *videtur quod quaecumque intelligibilia recipiantur in intellectu alterius, scilicet Socrates, recipiantur etiam in intellectu alius, sicut Platonis*, « Comme l'intellect est unique, commun à tous les hommes de par sa substance, on voit que tous les intelligibles reçus dans l'intellect de l'un, e. g. Socrate, le sont également dans l'intellect de l'autre, e. g. Platon ».

<sup>32</sup> En l'occurrence des visées formées par l'imagination, cf. *supra* p. 49.

<sup>33</sup> Selon l'auteur de la *Sententia* éditée par B. Bazán et K. White, il faut distinguer deux sortes d'abstraction : *duplex est abstractio : quedam enim est abstractio forme a materia, et hec competit mathematico [...] alia autem est abstractio universalis a particularibus, et hec competit naturali*, « il existe deux sortes d'abstraction : l'une est abstraction de la forme à partir de la matière et celle-ci relève de la logique (...), l'autre est abstraction des universaux à partir des particuliers et celle-là relève de la philosophie naturelle », in B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et II De anima*, o. c., p. 407, l. 121-124. Au siècle précédent, chez Abélard, les abstractions sont des « intellections qui, ou bien contemplant en elle-même la nature d'une forme, sans considération de la matière sujet, ou bien réfléchissent sur n'importe quelle nature de façon indifférenciée, c'est-à-dire sans prendre en compte les différences entre les individus qui y ressortissent », cf. J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie*, o. c., p. 8. Entre le maître inconnu édité par B. Bazán et K. White, et Siger de Brabant, on relève dans le *De anima* d'Albert le Grand (vers 1256) la définition suivante : « ... abstraire les formes intelligibles, ce qui n'est rien d'autre que les rendre simples et universelles », in A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 397. Pour Siger de Brabant, l'abstraction a lieu grâce à ce par quoi l'intellect s'unit à nous ou bien grâce à la nature en soi de l'intellect : *propter hoc quod intellectus copuletur nobiscum, vel etiam propter naturam intellectus in se*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...o. c.*, l. 56-57.

<sup>34</sup> Cette réponse offre à Siger de Brabant l'occasion de préciser sa conception des rapports entre l'intellect agent et l'intellect potentiel : non pas deux substances, mais deux forces distinctes d'une même substance (i. e. l'intellect) : *adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eadem substantiae*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...o. c.*, p. 58, l. 42-43.

<sup>35</sup> Il est à noter que sur ce point, Thomas d'Aquin se trouvera en accord avec Siger de Brabant, lorsqu'il écrira son *De unitate intellectus*, quelques mois après les *Quaestiones in tertium de anima* de ce dernier, comme le montre ce passage : *Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia ; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus phantasmatis, usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili*, « Mais il est vrai que la nature de la pierre, dans la mesure où elle se trouve dans les singuliers, est pensée en puissance ; mais elle devient pensée en acte de par le fait que les espèces issues des réalités sensibles parviennent à l'imagination par l'intermédiaire des phantasmes, et que les espèces intelligibles, qui se trouvent dans l'intellect potentiel, sont abstraites par la force de l'intellect agent », in TH. D'AQUIN, *De unitate*



<b>L'intellection de soi</b>	
<p>16) <i>Utrum substantia separata se possit intelligere.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ergo sunt actu intelligibiles. Ergo possunt sese intelligere.</i></p>	<p>16) Une substance abstraite<sup>36</sup> peut-elle se penser elle-même ?</p> <p>- <b>réponse</b> : elles (les substances séparées, ndr) sont intelligibles en acte et peuvent se penser elles-mêmes<sup>37</sup>.</p>
<p>17) <i>Utrum una intelligentia aliam intelligat.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intelligentia solum intelligit aliud secundum habitudinem suae substantiae ad aliud, scilicet in hoc quod ipsa se habet in ratione causae ad aliud vel in ratione causati.</i></p>	<p>17) Une intelligence<sup>38</sup> peut-elle en penser une autre ?</p> <p>- <b>réponse</b> : une intelligence ne pense autrui que par l'habitude de sa substance envers autrui, c'est-à-dire en cela qu'elle-même a envers autrui une relation de causalité, ou de causalité inverse.</p>

*intellectus*, §106. La division du processus d'intellection en plusieurs étapes semble donc faire partie de la culture commune des artiens (comme Siger de Brabant) et des théologiens (comme Thomas d'Aquin) à ce moment.

<sup>36</sup> Il faut préciser qu'ici l'adjectif *separata* n'exprime ici pas la notion de subdivision comme lorsqu'on précise que telle partie de l'âme ou de l'intellect est séparée des autres, mais celle d'abstraction, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 61, l. 11-12 : *substantiae separatae sunt forme sine materia* (souligné par nous), « les substances séparées sont des formes *dépourvues de matière* ».

<sup>37</sup> On retrouvera quelques années plus tard le même point de vue sur la capacité des substances séparées à se penser, chez un maître inconnu de la Faculté des arts, celui qu'a édité F. Van Steenberghe : *substantiae separatae sunt actu intelligibiles et intellectae ex se*, « les substances séparées sont intelligibles en acte et pensées de leur propre fait », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, o. c., p. 337, l. 37-38.

<sup>38</sup> Le concept d'*intelligentia* vaut ici comme synonyme d'*intellectus*, cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 62, l. 35-36 : *Sed intelligentia* (souligné par nous) *non est aliqua materia. Ergo ipsa potest esse a se, non intellectu alterius, intelligibilis*, « Mais l'intelligence n'est pas quelque matière. En conséquence, elle peut être intelligible par elle-même, non par l'intellect d'un autre ». Il semble que ce soit peu fréquent au XIIIe siècle, où la distinction entre *intellectus* et *intelligentia* est marquée, cf. J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie*, o. c., p. 79. Si marquée que Thomas d'Aquin, dans sa *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, art. 10, pose la question suivante : *Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu*, « L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect ? »

<p>18) <i>Utrum intellectus noster cognoscat particulare particulariter, ita quod cognitione intellectiva possit distinguere unum particulare ab alio.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus, etiam secundum quod noster, particulare particulariter non intelligit, nec primo nec ex consequenti.</i></p>	<p>18) Notre intellect connaît-il le particulier en tant que particulier, en sorte qu'il peut distinguer un particulier d'un autre par un acte de connaissance intellectuelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect, même en tant qu'il est nôtre, ne pense pas le particulier en tant que particulier<sup>39</sup>, ni immédiatement ni consécutivement<sup>40</sup>.</p>
---	--

En comparaison avec ses prédécesseurs, Siger de Brabant fait preuve, dans ce *In tertium de anima*, d'une plus grande clarté dans l'énoncé des problèmes et d'une plus grande précision dans celui des réponses : lorsqu'il pose une question, bien souvent il la reformule. Par ailleurs, il n'hésite pas à donner son opinion, le plus souvent, en son propre nom, ce que les premiers commentateurs latins s'abstenaient généralement de faire.

### III.2. Jusqu'au bout d'un questionnement. Thomas d'Aquin et les *Quaestiones disputatae de anima* (1269) :

Ce texte correspond au deuxième enseignement parisien de son auteur en tant que maître en théologie (1268-1272) : pendant cette période, Thomas d'Aquin a disputé des questions qui concernaient, pour l'essentiel, d'une part l'intellect, ses subdivisions et les modalités de l'intellection (au total huit questions disputées sur les vingt-et-une de ce recueil), et d'autre part les modalités de la conjonction de l'âme et du corps<sup>41</sup> ainsi que celles de la séparation entre ces deux derniers (soit en tout six questions disputées). Ce n'est pas la première fois que Thomas d'Aquin traite de ces sujets : il a déjà rédigé, au cours des quatre années précédentes,

<sup>39</sup> Selon Siger de Brabant l'intellect ne pense rien par lui-même si ce n'est l'universel : *intellectus nihil per se intelligit nisi universale*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 65, l. 26-27.

<sup>40</sup> C'est-à-dire par application d'un même intellect à des particuliers distincts : *per applicationem intellectus unius ad particularia diversa*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 65, l. 36-37.

<sup>41</sup> Chez les maîtres ès arts dits averroïstes que Thomas d'Aquin combatta pendant les dernières années de sa vie, il semble qu'on attribuait à Averroès l'idée que l'intellect n'est pas uni dans son être au corps. Ainsi de l'Anonyme de Bazán qui affirmera : *intentio Commentatoris fuit quod intellectus non est coniunctus in esse corpori et per consequens nec perfectio eius*, « L'intention du Commentateur était de dire que l'intellect n'est pas conjoint dans son être au corps et qu'en conséquence il n'est pas perfection de ce dernier », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 308, l. 16-18.

sa *Sententia libri De anima* (entre 1265 et 1268) et a peut-être déjà écrit la question qu'il consacre à l'unicité de l'intellect dans la première partie de sa *Summa Theologiae* (dans la *Prima pars*, q.76, art. 2), commencée en 1266. Le traitement que Thomas donne de cette même question dans les *Quaestiones disputatae de anima* fait de celles-ci un texte intermédiaire entre l'article cité de la *Summa Theologiae* et le *De unitate intellectus*, mais plus proche du premier que du second.

En effet, dans la *Summa Theologiae* Thomas d'Aquin n'a invoqué que saint Augustin comme autorité<sup>42</sup>, citant dans son commentaire le livre III du *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès de façon incidente, bien loin de la déconstruction systématique qu'il en fera avec son *De unitate intellectus*. Dans les *Quaestiones disputatae de anima* il s'est borné également à citer saint Augustin mais a examiné un nombre plus élevé d'arguments (neuf au lieu de six) et a discuté un peu plus longuement. Cela nous incite à penser qu'il était à ce moment en train de rédiger aussi son *De unitate intellectus*, ou à tout le moins de prendre des notes substantielles en vue de ce dernier, en se réservant d'y placer plus tard les références à la tradition grecque et arabe qu'il n'évoquait pas encore là. Voici donc la liste des questions que Thomas d'Aquin a disputées sur l'âme en 1269 :

---

<sup>42</sup> Une première fois à l'appui de la thèse de la pluralité des intellects (q. 76, art. 2, arg. 6), une deuxième fois contre celle-ci (q. 76, art. 2, ad 6), faisant répondre saint Augustin à saint Augustin.

**Encadré 5 : Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de anima***

<b>L'âme humaine</b>	
<p>1) <i>Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>simul est forma et hoc aliquid.</i></p>	<p>1) L'âme humaine peut-elle être forme<sup>43</sup> et « ce quelque chose »<sup>44</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : elle est à la fois forme et « ce quelque chose ».</p>
<b>L'intellect potentiel</b>	
<p>2) <i>Utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus possibilis est quedam uis seu potentia anime humane.</i></p>	<p>2) L'âme humaine est-elle séparée du corps de par son être ?</p> <p>-<b>réponse</b> : l'intellect potentiel est quelque force ou puissance de l'âme humaine<sup>45</sup>.</p>

<sup>43</sup> Cinq ans plus tard, Siger de Brabant expliquera dans son *De anima intellectiva* que la forme est le principe par lequel a lieu une opération, *forma enim est quo operandi principium*, et que l'âme est forme du corps de façon substantielle et non accidentelle : *anima est forma ut substantia, non ut accidens*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 73, l. 10-11 et p. 75, l. 64.

<sup>44</sup> C'est-à-dire un individu dans le genre de la substance, *indiuuiduum in genere substantie* (cf. *Responsio*, §1), à propos duquel Thomas d'Aquin précise qu'il n'est pas dans la notion de cet individu d'être composé de matière et de forme mais seulement de pouvoir subsister par soi : *quod non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, set solum quod possit per se subsistere*, cf. *Ad rationes* §8. Pour le maître inconnu édité par B. Bazán et K. White, le fait, pour l'âme, d'être « ce quelque chose » lui conférerait la fonction de moteur du corps : *in quantum autem anima est hoc aliquid, sic est motor corporis*, in B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et II De anima*, o.c., p. 426, l. 162.

<sup>45</sup> Ce qui revient à répondre que l'âme est unie au corps de par son être, Thomas d'Aquin ne s'interrogeant pas sur la nature même de l'être de l'âme, interrogation qui n'est manifestement plus d'actualité au seuil du dernier quart du XIIIe siècle. Et ce contrairement à ce qu'affirmait Iohannes Blund six décennies plus tôt : *anima duplex habet esse ; unum a sua prima perfectione, scilicet a prima creatione, et illud est immortale et eo privari non potest ; secundum eius esse est ab acquisitione scientiarum et virtutum, et hoc esse potest ipsa privari, ut si ipsa puram veritatem respuat et falsitatis viam intendat*, « l'âme possède deux êtres ; l'un issu de sa perfection première, i. e. de sa création première, et celui-ci est immortel et elle ne saurait en être privée ; l'autre issu de l'acquisition des sciences et forces, et elle peut être privée de celui-là pour peu qu'elle-même répugne à la vérité sans mélange et tende à la fausseté », in IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), o. c. , p. 88, l. 12-16.

<p>3) <i>Utrum intellectus possibilis sive anima intellectiua sit una in omnibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus possibilis non est unus in omnibus, set multiplicatur in diuersis.</i></p>	<p>3) L'intellect potentiel, ou âme intellectuelle, est-il unique en tous les hommes<sup>46</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b><sup>47</sup> : l'intellect potentiel n'est pas unique en tous, mais il est multiple en divers hommes.</p>
<p><b>L'intellect agent</b></p>	
<p>4) <i>Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>necesse est ponere intellectum agentem.</i></p>	<p>4) Est-il nécessaire de poser l'existence d'un intellect agent ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il est nécessaire de poser l'existence d'un intellect agent.</p>

<sup>46</sup> En posant de cette manière le problème de l'unicité de l'intellect, Thomas d'Aquin semble assimiler deux concepts, celui d'intellect potentiel, *intellectus possibilis*, et celui d'âme intellectuelle, *anima intellectiva*, qui en réalité n'ont de sens que pris séparément à l'intérieur de deux réseaux lexicaux bien distincts, celui des parties de l'âme (végétative, sensitive et intellectuelle) et celui des parties ou des fonctions de l'intellect (intellect potentiel, intellect agent et autres). En effet, la distinction entre les parties de l'âme a pour fonction essentielle d'établir une hiérarchie entre les êtres : rappelons que dans la distinction aristotélicienne les végétaux ne possèdent que l'âme végétative ; les animaux possèdent l'âme végétative et l'âme sensitive ; les humains, eux, sont les seuls à posséder les trois.

<sup>47</sup> Thomas d'Aquin a répondu à cette question par la négative avant même de l'avoir posée, dans l'examen de la question précédente, cf. *Quaestio 2, Ad rationes 17* : ... *quod hoc quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu set in potentia tantum, sicut et materia prima non habet aliquam formam sensibilium actu, non ostendit quod intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus, set quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium* (nous soulignons), *sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium*, « ... le fait que l'intellect potentiel ne possède pas de forme intelligible en acte mais seulement en puissance, de même que la matière ne possède pas de forme sensible en acte, *ne montre pas que l'intellect potentiel est unique pour tous les hommes, mais que cet intellect est unique au regard de toutes les formes intelligibles*, de même que la matière première est unique au regard de toutes les formes sensibles ».

<p>5) <i>Utrum intellectus agens sit unus et separatus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>impossibile intellectum agentem esse substantiam separatam, qua ratione et hoc supra de intellectu possibili ostensum est.</i></p>	<p>5) L'intellect agent est-il unique et séparé<sup>48</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il est impossible que l'intellect agent soit une substance séparée, pour la raison qui a été montrée précédemment à propos de l'intellect potentiel.</p>
---	---

---

<sup>48</sup> Que veut dire exactement Thomas d'Aquin par *separatus* à propos de l'intellect agent ? Que si l'intellect agent était séparé, il ne se trouverait pas dans la même substance de l'âme que l'intellect potentiel : *impossibile igitur uidetur quod in eadem substantia anime radicetur intellectus possibilis et agens*. A cela, Thomas d'Aquin répond par la négative dans sa *Responsio*, §4 : *in eadem substantia anime utrumque possit inueniri, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, qui facit ea*, « c'est dans la même substance de l'âme que peuvent se trouver l'intellect potentiel, qui est potentiellement en relation avec tous les intelligibles, et l'intellect agent qui les produit ». Or pour lui, l'unicité de l'intellect agent aurait été acquise si l'on avait admis qu'il est séparé : *intellectus agens est separatus, et per consequens unus in omnibus*, « l'intellect agent est donc séparé et par conséquent unique en tous » (souligné par nous). En revanche, dans la *Summa Theologiae*, Thomas d'Aquin définit différemment l'adjectif *separatus*, relativement à l'intellect agent, et donne, en conséquence, une réponse positive à cette même question : *Intellectus dicitur separatus quia non est actus alicuius organi corporalis [...] non quasi sit aliqua substantia separata*, « On dit que l'intellect (agent, ndr) est séparé parce qu'il n'est l'acte d'aucun organe corporel (...) non parce qu'il serait quelque substance séparée », in Th. d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, art. 5, sol. 1. En tout cas, l'adjectif *separatus* n'a pas forcément le même sens à cette époque quand il qualifie l'intellect agent que quand il qualifie l'intellect potentiel. Ainsi, chez l'auteur anonyme édité par Joachim Vennebusch, l'intellect potentiel est dit *separatus* pour trois raisons. D'abord parce qu'il n'est pas une forme matérielle issue d'une puissance de la matière : *quia non esset forma materialis educta de potencia materie* ; ensuite parce qu'il ne possède pas en lui de partie matérielle ni sensible ni intelligible : *quia non habet materiam partem sui nec sensibilem nec intelligibilem* ; et enfin parce qu'il est dépourvu des espèces des intelligibles par lesquelles il est informé : *quia caret speciebus intelligibilium quibus natus est informari*, in J. VENNEBUSCH, *Ein anonymen Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros de anima*, 1963, Ferdinand Schöningh Paderborn, p. 281, l. 62-63 ; 66 ; 68-69.

<b>Les dispositions de l'âme</b>	
<p>6) <i>Utrum anima sit composita ex materia et forma.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>est in ea compositio actus et potentie, scilicet esse et quod est, non autem compositio materie et forme.</i></p>	<p>6) L'âme est-elle composée de matière et de forme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il y a en elle composition d'acte et de puissance, c'est-à-dire d'être et de quiddité, mais non composition de matière et de forme.</p>
<p>7) <i>Utrum angelus et anima differant specie.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>impossibile uidetur quod angeli et anime sint eiusdem speciei.</i></p>	<p>7) L'ange et l'âme diffèrent-ils relativement à l'espèce ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il est impossible que les anges et l'âme soient de même espèce.</p>
<p>8) <i>Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri quale est corpus humanum.</i></p>	<p>8) L'âme rationnelle doit-elle être unie au corps humain tel qu'il est<sup>49</sup> ?</p>

<sup>49</sup> Ce qui pose problème dans le corps humain tel qu'il est, c'est sa nature de corps terrestre, laquelle rendrait l'union avec lui (union dont Thomas d'Aquin discute les modalités à la question suivante) indigne d'une substance aussi noble que l'âme, avec laquelle seul un corps céleste est digne de s'unir. Par exemple : *Quaestio 8, Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri quale est corpus humanum*, « L'âme humaine devrait-elle être unie au corps humain tel qu'il est ? », §2 : *Si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori celesti assimilatur, sequitur quod corpus celeste nobilius sit. Set anima rationalis quolibet corpore nobilior est, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori celesti uniri*, « Si la noblesse du corps humain consiste en cela qu'on le compare au corps céleste, il s'ensuit que le corps céleste est plus noble que lui. Mais l'âme rationnelle est plus noble que n'importe quel corps, comme elle transcende tous les corps par la capacité de son intellect. Donc l'âme rationnelle devrait plutôt être unie à un corps céleste ». L'âme humaine est, en effet, « semblable dans sa nature aux substances intellectuelles séparées qui meuvent les corps célestes » : *similis in natura intellectualibus substantiis separatis que mouent celestia corpora* (*Quaestio 9, Utrum anima uniatu materie corporali per medium*, « L'âme est-elle unie au corps par une médiation quelconque ? », §19). Thomas ne juge pas nécessaire de répondre explicitement à cette question 8, qu'il discute longuement après avoir exposé les arguments favorables à une réponse négative. On ne peut douter que sa réponse, implicite, est positive : poser sérieusement, jusqu'au bout, une telle question reviendrait à mettre en doute la pertinence de l'acte par lequel Dieu dote les humains d'une âme incorruptible, donc immortelle, à l'opposé du corps, bref à ouvrir la porte à l'hérésie.

<p>9) <i>Utrum anima uniatur materie corporali per medium.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>cum forma secundum se ipsam det esse materie, secundum se ipsam uniatur materie proprie, et non per aliquod aliud ligamentum.</i></p> <p>10) <i>Utrum anima sit in toto corpore et in qualibet parte eius.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte, que respicit operationem que per illam partem corporis exercetur.</i></p> <p>11) <i>Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et uegetabilis sit una substantia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in homine sit tantum una anima secundum substantiam, que est rationalis, sensibilis et uegetabilis.</i></p>	<p>9) L'âme est-elle unie à une matière corporelle par une médiation<sup>50</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : comme la forme<sup>51</sup> donne par elle-même l'être à la matière, elle est unie par elle-même à sa matière propre, et non par quelque autre lien.</p> <p>10) L'âme humaine se trouve-t-elle dans le corps tout entier et en une partie quelconque de ce dernier ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme se trouve, de par telle puissance, en telle partie du corps seulement, au regard de l'opération qui s'effectue par cette partie du corps.</p> <p>11) Chez l'homme, l'âme rationnelle, sensible et végétative est-elle une unique substance<sup>52</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il n'existe en l'homme qu'une seule âme en substance, qui est rationnelle, sensible et végétative.</p>
---	---

<sup>50</sup> TH. D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de anima*, Qu. 9, §16 : « On voit que la médiation est ce dont la soustraction dissout l'union des éléments unis entre eux », *illud quo subtracto soluitur unio aliquorum unitorum uidetur esse medium inter ea*.

<sup>51</sup> Or l'âme est forme du corps, comme précisé dans la réponse à la première question.

<sup>52</sup> Thomas d'Aquin précise à ce propos l'ordre de succession entre la production de l'âme végétative, celle de l'âme sensitive et celle de l'âme rationnelle, qui fonde la hiérarchie entre les êtres, *in Qu. 11, §1 : in embrione actus anime uegetabilis precedit actum anime sensibilis; et actus anime sensibilis, actum anime rationalis*, « dans l'embryon l'acte de l'âme végétative précède l'acte de l'âme sensible ; et l'acte de l'âme sensible, l'acte de l'âme rationnelle ».



<b>Les puissances de l'âme et son immortalité</b>	
<p>12) <i>Utrum anima sit sue potentie.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentie anime non sunt ipsa essentia anime, set proprietates eius.</i></p> <p><i>De distinctione potentiarum anime.</i></p>	<p>12) L'âme est-elle identique à ses puissances ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les puissances de l'âme ne sont pas l'essence même de l'âme, mais des propriétés de celle-ci.</p> <p>La distinction entre les puissances de l'âme.</p>
<p>13) <i>Utrum uidelicet distinguantur per obiecta.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sunt autem quinque genera potentiarum, scilicet nutritium, sensitivum, intellectivum, appetitivum et motivum secundum locum.</i></p>	<p>13) Sont-elles distinctes de par leurs objets<sup>53</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il y a en effet cinq genres de puissances, à savoir : les puissances nutritive, sensitive, intellectuelle, appétitive et motrice relativement au lieu.</p>
<p>14) <i>De immortalitate anime humane.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse.</i></p>	<p>14) L'immortalité de l'âme humaine.</p> <p>- <b>réponse</b> : il est nécessaire que l'âme humaine soit en tout point incorruptible.</p>
<p>15) <i>Utrum anima separata a corpore possit intelligere.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>quando igitur anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis.</i></p>	<p>15) L'âme séparée du corps<sup>54</sup> peut-elle penser ?</p> <p>- <b>réponse</b> : quand donc l'âme sera totalement séparée du corps, elle pourra recevoir plus complètement l'influx des substances précédemment citées<sup>55</sup>.</p>

<sup>53</sup> J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 95 : « L'*obiectum* est à la fois la cause qui met la puissance en mouvement, et sa fin ».

<sup>54</sup> *Separata a corpore*, « séparée du corps » est à prendre cette fois-ci au sens temporel : il s'agit de disputer de la capacité de l'âme à penser après la mort de l'individu qu'elle a animé, alors que dans la question suivante Thomas d'Aquin dispute de la capacité de l'âme à penser les substances séparées, i. e. abstraites de la matière, du vivant de l'individu.

<sup>55</sup> En l'occurrence, les substances séparées, *substantiae separatarum*.

<b>La connaissance</b>	
<p>16) <i>Utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>nec est mirum si substantias separatas non possumus in hac uita cognoscere intelligendo quid sunt, set quid non sunt.</i></p> <p>17) <i>Utrum anima separata intelligat substantias separatas.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima separata, intuendo directe essentiam suam, cognoscat substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, uel a superiori causa, scilicet Deo.</i></p>	<p>16) L'âme, lorsqu'elle est conjointe au corps, peut-elle connaître les substances séparées ?</p> <p>-<b>réponse</b> : rien d'étonnant à ce que nous puissions connaître en cette vie les substances séparées en comprenant, non ce qu'elles sont, mais ce qu'elles ne sont pas.</p> <p>17) L'âme séparée pense-t-elle les substances séparées<sup>56</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme séparée connaît les substances séparées en observant directement son essence propre, selon l'influx qu'elle reçoit d'elles, ou par une cause supérieure, c'est-à-dire Dieu<sup>57</sup>.</p>

<sup>56</sup> La polysémie de l'adjectif *separatus* dans le langage de la scolastique médiévale apparaît clairement dans la formulation de cette question : *anima separata*, c'est l'âme séparée du corps, i. e. telle qu'elle subsiste après la mort de l'individu animé ; *substantias separatas*, ce sont des substances séparées de la matière, c'est-à-dire des substances par nature abstraites comme les anges et les démons, comme le montre le texte de la question précédente. Ainsi dans la *Qu. 17, Responsio*, §1 : *Substantie enim separate dicuntur angeli et demones, in quorum societatem deputantur anime hominum separate, bonorum uel malorum*, « On dit que les anges et les démons, à la société desquelles sont destinées les âmes des hommes - respectivement les bons et les méchants - une fois séparées, sont des substances séparées ».

<sup>57</sup> Une quinzaine d'années plus tard, le dominicain Bernard de Trilia se montrera plus catégorique, quant à l'intervention divine dans le processus d'intellection : *Et ideo est quarta positio quae inter ceteras probabilior videtur : quod anima separata intelligit, non quidem per species innatas ut primi dicebant, nec etiam per species de novo acquisitas ut secundi dicebant, nec per species ad praesentiam rerum in se ipsa formatas ut tertii dicebant, sed per formas a Deo sibi influxas quantum ad animas communiter omnium* (souligné par nous), « Et il existe une quatrième position qui semble plus probable que les autres : que l'âme séparée ne pense pas grâce à des espèces innées en elle comme le disaient les premiers, ni grâce à des espèces nouvellement acquises comme l'affirmaient les seconds, ni par des espèces formées en elle-même en présence des choses comme le disaient les troisièmes, mais grâce à des formes infusées en elle par Dieu, communes à toutes les âmes », in S. MARTIN (éd.), *Bernardi Triliae Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1965, p. 40.

<p>18) <i>Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia.</i></p> <p>- <b>responsio</b> : <i>anime separate naturali cognitione in uniuersali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque.</i></p>	<p>18) L'âme séparée connaît-elle toutes les réalités naturelles<sup>58</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les âmes séparées, connaissent toutes les réalités naturelles, d'une connaissance naturelle sur un mode universalisant, sans pour autant en connaître aucune en l'espèce.</p>
<p>19) <i>Utrum potencie sensitue remaneant in anima separata.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentie sensitue manent in anima separata solum sicut in radice.</i></p>	<p>19) Les puissances sensibles<sup>59</sup> subsistent-elles dans l'âme séparée ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les puissances sensibles subsistent dans l'âme séparée seulement en tant que dans leur principe<sup>60</sup>.</p>
<p>20) <i>Utrum anima separata singularia cognoscat.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima separata quedam singularia cognoscat, non tamen omnia.</i></p>	<p>20) L'âme séparée connaît-elle les singuliers ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme séparée connaît quelques-uns des singuliers, mais pas tous.</p>

<sup>58</sup> Thomas d'Aquin précise que ces réalités naturelles (qui font l'objet d'une intellection et qu'on dit « naturelles » car relevant des sciences de la nature) sont infinies, *in Qu. 18, §3 : naturalia intellecta sunt infinita.*

<sup>59</sup> C'est-à-dire les différents sens.

<sup>60</sup> Ce qui signifie qu'elles n'opèrent plus et ne permettent plus à l'âme de percevoir les sensibles. Thomas d'Aquin précise par ailleurs que le corps, une fois corrompu, conserve cependant la substance de l'âme sensitive : *substantia anime sensibilis in homine manet post mortem; non tamen manent potencie sensitue*, « La substance de l'âme sensible demeure en l'homme après la mort, mais pas les puissances sensibles », *in Qu. 19, Utrum potencie sensitue remaneant in anima separata*, « Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée ? », *Responsio*, §12.

<p>21) <i>Utrum anima separata possit pati penam ab igne corporeo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ignis ille, in quantum uirtute diuina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum diuine iustitie.</i></p>	<p>21) L'âme séparée peut-elle subir la peine<sup>61</sup> du feu corporel<sup>62</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ce feu, dans la mesure où par la force divine il détient l'âme enchaînée, agit sur l'âme comme instrument de la justice divine.</p>
---	---

Ces *Quaestiones disputatae* donnent à Thomas d'Aquin une place centrale dans l'histoire des commentaires sur le *De anima* d'Aristote et plus généralement dans celle de l'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle : leur auteur surpasse tant ses prédécesseurs que ses contemporains par sa volonté de pousser l'argumentation à un degré inégalé d'exhaustivité et de systématisme, tout en abordant certaines des questions les plus périlleuses du point de vue du dogme car les plus susceptibles d'ouvrir la voie au scepticisme en matière de foi, voire à l'agnosticisme. Ainsi des questions 8 et 14 qui portent respectivement sur la nécessité de l'union de l'âme et du corps humain et sur l'immortalité de l'âme, mais aussi des questions en apparence plus naïves sur le plan didactique, telles que la question 5 sur la nécessité de distinguer un intellect agent au sein de l'âme intellectuelle, ce qui allait déjà de soi à la Faculté des arts au moment où Thomas d'Aquin disputait ces *Questiones*, comme le montre la *lectura*, éditée par R.-A. Gauthier, du maître ès arts inconnu présentée plus haut, qui fut donnée vingt ans avant les *Quaestiones* de Thomas.

En outre, les *Quaestiones disputatae* de Thomas d'Aquin se distinguent par un souci particulièrement affirmé d'enchaîner des interrogations qui se suivent d'un point de vue logique, chaque réponse à une question posée devenant le présupposé de la question suivante. Pareille démarche donne l'impression d'une pensée globale dont la cohérence interne est bien supérieure à celle d'autres commentaires qui font l'effet, au moins à première lecture,

<sup>61</sup> *Qu. 20, Utrum anima separata possit pati penam ab igne corporeo*, « L'âme séparée du corps peut-elle subir la peine du feu corporel ? », §13 : *Pati autem dupliciter dicitur: uno modo secundum quod pati est recipere tantum, sicut intellectus patitur ab intelligibili et sensus a sensibili; alio modo per hoc quod abicitur aliquid a substantia patientis, sicut cum lignum patitur ab igne*, « Pâtir se dit en deux sens : selon l'un, *pâtir* signifie seulement *recevoir*, e. g. l'intellect pâtit de l'intelligible, et le sens du sensible ; selon l'autre, *pâtir* signifie que quelque chose est *retranché* de la substance de ce qui pâtit, comme lorsque le bois pâtit du feu ».

<sup>62</sup> Il est assez surprenant de voir que l'expression *ignis corporeus* désigne le feu que les âmes des damnés subissent en enfer, alors même qu'elles se trouvent séparées des corps humains qu'elles ont animés. Il faut entendre par *ignis corporeus* un feu analogue à celui dont un individu peut souffrir dans son corps, accidentellement, de son vivant (à l'occasion d'un incendie par exemple) et non un feu dont il éprouverait *effectivement, dans son corps*, la brûlure après sa mort.

d'agglomérats d'interrogations diverses dont l'auteur ne semble pas vraiment connaître les liens qui en font dépendre les différentes réponses les unes des autres. Comme si Thomas avait pensé au préalable, avant de les rédiger, ses *Quaestiones disputatae de anima*, sans être soumis à l'urgence d'une situation d'enseignement dont la limite est la *quaestio de quodlibet*, encore que même dans ce dernier cas le texte définitif doit faire l'objet d'une réécriture après la dispute quodlibétique pendant laquelle le maître a affronté un feu roulant de questions en tout genre, sur n'importe quel sujet qui relève des problématiques constituées à l'époque, avec une deuxième séance de discussion publique entre la dispute quodlibétique et la rédaction à tête reposée<sup>63</sup>.

A titre d'exemple de la méthode de Thomas d'Aquin, on peut évoquer la manière dont il traite le problème de l'unicité ou pluralité de l'intellect, à la *Quaestio* 3. Il commence, dans sa *responsio*, par affirmer l'étroite relation qui unit cette question à la précédente :

*Dicendum quod ista questio aequaliter dependet a superiori. Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse tantum unum*<sup>64</sup>.

Or l'examen que Thomas a fait de la *Quaestio* 2, *Utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore*, « L'âme humaine est-elle séparée du corps selon son être ? », en a réduit préalablement le champ d'investigation à l'intellect potentiel. Ce que montre l'extrait suivant :

*Dicendum quod ad evidentiam huius questionis considerandum est quod ubicumque inuenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa in potentia sit [...] Et hoc principium nominat Philosophus, in III De anima, intellectum possibilem*<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, o. c., t. II, p. 45.

<sup>64</sup> *Qu.* 3, *Responsio*, §1 « Il faut dire que cette question dépend de quelque manière de la précédente. Si en effet, l'intellect potentiel est une substance séparée du corps de par son être, il est nécessaire qu'il soit un seulement ».

<sup>65</sup> « Il faut dire, pour répondre à cette question, qu'on doit considérer que partout où l'on trouve quelque chose qui est tantôt en puissance et tantôt en acte, il faut qu'il y ait quelque principe par quoi cette chose est en puissance (...) Et ce principe, le Philosophe l'appelle intellect potentiel, au livre III du *De anima* », in *Qu.* 2, *Responsio*, §1. En réalité, Aristote n'a pas posé l'existence d'un intellect potentiel mais Thomas d'Aquin pouvait lire dans la *translatio vetus* du *De anima* d'Aristote, antérieure à 1150, de Jacques de Venise : *Quare est nec ipsius esse naturam neque unam sed aut hoc, quia possibilis est*, « Car il (l'intellect, ndr) n'a pas de nature si ce n'est cela, qu'il est potentiel » (429a21-22) ; il pouvait lire également dans la *translatio nova* de Guillaume de Moerbeke (vers 1266-1269) : *Quare neque ipsius esse naturam neque unam, set aut hanc quod possibilis*, « Car il (l'intellect, ndr) n'a pas de nature si ce n'est qu'il est potentiel ». Même traduction, tout aussi conforme à l'original grec, dans les lemmes du *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès traduit avant 1235 par Michel Scot où on lit : *Et sic non habebit naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis*, « Et ainsi il n'aura pas d'autre nature que celle-là, à savoir d'être possible » (trad. A. De Libera). Ce n'est pourtant pas la même chose

Cohérence rigoureuse dans la chaîne des interrogations, délimitation pointilleuse de chaque question : voilà la méthode de Thomas d'Aquin. Il n'est pas superflu d'évoquer également la longueur du texte, lequel, ajouté aux autres commentaires que Thomas d'Aquin a consacrés au *De anima* d'Aristote, soit la *Sentencia libri de anima* et le *De unitate intellectus*, sans compter certains chapitres de la *Summa contra Gentiles*, fait de son auteur le plus prolifique de notre *corpus* en ce qui concerne l'enseignement du *De anima* pris dans son ensemble, mais pas en ce qui concerne les seuls chapitres dévolus à l'intellect comme nous l'avons montré à propos de Siger de Brabant. Cela dit, la supériorité manifeste, sur le plan pédagogique, de Thomas, sans préjuger de son degré de conformité à l'orthodoxie ou à ce qui est tenu pour telle, peut s'expliquer, notamment, par le facteur suivant : nous avons affaire ici au travail d'un maître qui a déjà obtenu la licence en théologie et non d'un simple maître ès arts<sup>66</sup>, et qui plus est d'un maître en théologie chevronné.

### III.3. L'intellect au cœur du commentaire. Jean Pecham et les *Quaestiones tractantes de anima* (1269) :

Ces *Quaestiones* sont l'œuvre d'un homme qui a pratiquement achevé ses études de théologie, puisqu'il deviendra maître régent titulaire de la chaire franciscaine au printemps de l'année suivante : ce qui n'implique pas forcément qu'elles égalent en rigueur et en érudition les travaux de Thomas d'Aquin. Né vers 1230, Jean Pecham devient archevêque de Cantorbéry dix ans après les avoir posées, en 1279, et le reste jusqu'à sa mort en 1292<sup>67</sup> : il confirme en 1284, dans l'exercice de cette fonction, une condamnation qui frappe indirectement quelques-unes des thèses de Thomas d'Aquin, condamnation prononcée à Oxford le 18 mars 1277 (soit une semaine après la deuxième condamnation parisienne due à

---

d'affirmer que l'intellect a pour *nature* d'être potentiel, i. e. d'être en puissance les intelligibles qu'il reçoit, avant de les penser, et de diviser l'intellect en deux parties ou plus, dont l'une a pour unique *fonction* d'être potentiel. Ce faisant, on passe d'une approche dynamique de l'intellect qui décompose en deux temps le mouvement de la pensée, d'abord préhension des intelligibles puis réflexion de ces derniers, à une approche typologique qui distingue deux subdivisions au sein de l'intellect dont chacune correspond à l'un de ces deux temps. Certes, Aristote a effectué, le premier, la distinction entre être en acte et être en puissance mais sans évoquer la nécessité d'un intellect distinct pour ce qui est d'être, en puissance, identique aux intelligibles.

<sup>66</sup> Il fallait avoir fait six années d'études à la Faculté des arts et être âgé de vingt-et-un ans pour être maître ès arts. En revanche, on obtenait la licence en théologie généralement au bout de quinze ans d'études à la Faculté de théologie, études précédées d'une période obligatoire d'enseignement à la Faculté des arts.

<sup>67</sup> J. J. GRAEIA et T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages, o. c.*, p. 384.

Étienne Tempier) par son prédécesseur à l'épiscopat de Canterbury, Robert Kilwardby (1215-1279)<sup>68</sup>. Nous présentons ci-dessous la liste de ces *quaestiones* :

**Encadré 6 : Jean Pecham, *Quaestiones tractantes de anima***

<b>Les propriétés de l'âme intellectuelle</b>	
<p>1) <i>Utrum anima rationalis sit ex traduce.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>animam creari ex nihilo et animam non miraculose de aliqua materia educi.</i></p>	<p>1) L'âme rationnelle est-elle issue d'un intermédiaire ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme est créée à partir de rien, et n'est pas miraculeusement issue de quelque matière.</p>
<p>2) <i>Utrum anima rationalis sit immortalis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in hac quaestione firmatur inquisitio catholicorum assertionibus philosophorum et consolatur, quod omnes mundi sapientes sic invenuntur hanc veritatem tenuisse [...] patet immortalitas ex ratione intellectualis operationis.</i></p>	<p>2) L'âme rationnelle est-elle immortelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : à propos de cette question, le questionnement des catholiques s'est trouvé raffermi et rassuré par les assertions des philosophes, étant donné que tous les savants du monde ont établi cette vérité (...) son immortalité est patente d'après la raison<sup>69</sup> d'opération intellectuelle<sup>70</sup>.</p>

<sup>68</sup> A. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999. La condamnation d'Oxford concerne trente propositions en grammaire, logique et philosophie naturelle.

<sup>69</sup> Cette fois-ci nous traduisons *ratio* par « raison » et non par « notion » car il s'agit pour Jean Pecham d'identifier la cause de l'immortalité de l'âme.

<sup>70</sup> En effet, la force de cette opération ne dépend pas du corps, l'âme intellectuelle ne pensant pas par l'intermédiaire du corps : *virtus enim cuius operatio non dependet a corpore. Anima autem intellectiva non intelligit mediante corpore*, in P. HIERONYMUS SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima*, o. c., p. 21, l. 17-18.

<p>3) <i>Utrum possibile sit in uno homine esse duas animas secundum errorem Manichaei aut alio modo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>nullo modo concedendum est duas animas esse in homine.</i></p> <p>4) <i>Quaeritur per oppositum utrum unus est intellectus in omnibus hominibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sicut tradit fides catholica et sanctorum sententiae contestantur, una est cuiuslibet hominis singularis anima rationalis, quae corpori creato infunditur mox creata.</i></p> <p>5) <i>Utrum aliqua lux sit intellectualis una numero, in qua omnia intellectualiter cognoscuntur, sive lux una creata sive increata.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>concedendae sunt rationes probantes unum esse lumen in quo omnia videntur, non tamen probantes unum esse lumen creatum.</i></p>	<p>3) Peut-il exister dans le même homme deux âmes, conformément au raisonnement erroné d'un Manichéen, ou d'une autre manière ?</p> <p>- <b>réponse</b> : en aucune manière on ne peut concéder qu'il existe deux âmes en l'homme.</p> <p>4) À l'inverse, existe-t-il un intellect unique en tous les hommes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : comme l'attestent la foi catholique et les écrits des saints, il existe une âme rationnelle unique pour chaque homme singulier, âme qui, à la création du corps, aussitôt créée, s'infuse en lui.</p> <p>5) Existe-t-il quelque lumière intellectuelle unique en nombre, dans laquelle toutes choses font l'objet d'une connaissance intellectuelle, en tant que lumière créée ou incréée ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut concéder des raisons qui prouvent l'existence d'une luminosité unique dans laquelle toutes choses sont vues, mais qui ne prouvent pas l'existence d'une luminosité créée unique.</p>
---	--



<b>Les subdivisions de l'intellect et la connaissance</b>	
<p>6) <i>Quaeritur iuxta hoc utrum ratio superior et inferior, de quibus loquitur Augustinus, sint idem quod intellectus agens et possibilis, de quibus loquitur Philosophus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>divisio intellectus per agentem et possibilem et rationis per superiorem et inferiorem, quamvis sit divisio eiusdem, non tamen per differentias eiusdem generis et rationis.</i></p> <p>7) <i>Utrum cognitativa virtus, irascibilis et concupiscibilis sint vires sensitivae tantum an etiam sint intellectivae.</i></p> <p>8) <i>Utrum ea quae pertinent ad tertium genus visionis, scilicet ad visionem intellectualem, cognoscuntur per species a se differentes.</i></p> <p>9) <i>Quaeritur iuxta hoc utrum omnis cognitio intellectualis sit mediante phantasmate.</i></p>	<p>6) En outre, la raison supérieure et la raison inférieure dont parle saint Augustin sont-elles identiques à l'intellect agent et à l'intellect potentiel dont parle le Philosophe ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la division de l'intellect en intellect agent et intellect potentiel et celle de la raison en raison supérieure et raison inférieure, bien qu'il s'agisse d'une division du même<sup>71</sup>, ne tient pas aux différences à l'intérieur du même genre et de la même notion.</p> <p>7) Les forces de connaissance, d'irritation et de concupiscence sont-elles des forces sensibles seulement ou des forces intellectives également ?</p> <p>8) Les objets qui relèvent du troisième type de perception, à savoir la perception par l'intellect, sont-ils connus par l'intermédiaire d'espèces différentes d'eux ?</p> <p>9) On se demande outre cela si toute connaissance intellectuelle a lieu par l'intermédiaire d'un phantasme.</p>

<sup>71</sup> C'est-à-dire du même genre et de la même notion, comme le suggère la fin de cette phrase.

<p>10) <i>De cognitione animae separatae, qualiter videlicet cognoscat particularia, utrum per vim sensitivam aut per vim intellectivam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>si intellectus solus separatur, solo se cognoscit omnia particularia.</i></p>	<p>10) À propos de l'acte de connaissance qu'effectue l'âme séparée, de quelle manière connaît-elle les particuliers, par la force sensitive<sup>72</sup> ou par la force intellectuelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : si l'intellect seul est séparé, il est seul à connaître tous les particuliers.</p>
<p><b>La béatitude de l'âme</b></p>	
<p>11) <i>De beatitudine animae separatae gloriosae, utrum per appetitum corporis aliquando impediatur ab actibus gloriae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima ex appetitu corporis retardatur in actibus gloriae.</i></p> <p><i>Supposito quod sit impedimentum, quaeritur aut est maximum impedimentum intellectus aut affectus.</i></p>	<p>11) À propos de la béatitude de l'âme séparée connaissant la gloire, est-ce à cause d'une attirance<sup>73</sup> vers le corps qu'elle se trouve parfois écartée des actes de gloire ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme se trouve éloignée des actes de gloire par attirance vers le corps.</p> <p>A supposer qu'il y ait empêchement (à ces actes de gloire, ndr), est-ce l'intellect ce qui y fait le plus empêchement, ou bien les affects ?</p>

Ce tableau montre que Jean Pecham est le premier commentateur à accorder dans un ouvrage une attention presque exclusive à l'intellect (à l'exception des questions 7 et 11). Comme il n'était pas encore maître en théologie au moment où il les a disputées, il ne peut s'agir de disputes quodlibétiques dont l'intitulé lui aurait été imposé par l'auditoire. A un an environ de la rédaction du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, ce ne peut être qu'un choix délibéré de sa part.

<sup>72</sup> Dans tous les cas, à en croire le maître inconnu édité par B. Bazán et K. White, l'acte de sentir est une condition nécessaire, bien que non suffisante, à l'acte d'intellection, in B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et III De anima, o. c.*, p. 468, l. 104 : *non sentiens non sciet neque speculabitur*, « si l'on ne sentait pas, l'on ne connaîtrait pas et l'on ne réfléchirait pas ».

<sup>73</sup> Selon Thomas d'Aquin, l'appétence, *appetitus*, est un mouvement vers un autrui à atteindre : *appetere est quidam motus in aliud tendens*, cité in J.-M. FONTANIER, *Le vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 26.

III.4. L'enseignement à la faculté des arts. Les questions de l'Anonyme de Giele sur les livres I et II du *De anima* (avant fin 1270) :

En parcourant les trois commentaires anonymes publiés dans le recueil de M. Giele, F. Van Steenberghen et B. Bazán, on ne peut manquer de percevoir un air de famille entre les trois maîtres ès arts, en dépit des différences qui les séparent sur le fond doctrinal et que leurs éditeurs ont mis en avant avec une classification (« averroïste »/« semi-averroïste »/« anti-averroïste ») fondée sur une plus ou moins grande proximité avec des thèses condamnées en 1277, soit, pour l'Anonyme de Giele, la thèse selon laquelle l'homme n'est pas sujet de son acte de penser, et pour les Anonymes de Steenberghen et de Bazán, la thèse de l'unicité de l'intellect. Cette impression provient de ce que, outre le fait que leurs auteurs ont enseigné à la Faculté des arts à la même époque, entre 1270 et 1275, les plans des trois cours se ressemblent beaucoup tout en paraissant plus dépendants de la structure du texte d'Aristote que ne le paraissent ceux des autres auteurs de notre *corpus*. En cela, les trois commentateurs anonymes font l'effet d'avoir conçu leur rôle de maître ès arts comme celui d'un pédagogue plutôt que d'un commentateur aspirant au statut de penseur de l'aristotélisme.

En outre, ces trois auteurs anonymes ont ceci de commun, que l'on ne trouve chez personne d'autre au XIII<sup>e</sup> siècle, excepté chez Simon de Faversham qui séjournera à Paris quelques années plus tard, qu'ils commencent tous trois leur cours en s'interrogeant sur la possibilité d'une science de l'âme et sur sa légitimité : *Utrum de anima possibilis sit scientia*, « Une science de l'âme est-elle possible ? » ; *Utrum scientia* [sous-entendu : *de anima*] *sit de numero bonorum*, « La science de l'âme est-elle au nombre des biens ? »<sup>74</sup>. Cette attitude réflexive qui, aujourd'hui, signifierait un degré supplémentaire d'exigence intellectuelle et placerait de ce fait celui qui l'adopte au-dessus de ceux qui se contentent d'enseigner sans s'interroger sur la nécessité de leur enseignement, doit plutôt, dans le contexte de l'époque, traduire un sentiment d'indignité du maître ès arts vis-à-vis des maîtres des facultés supérieures, et en particulier des théologiens de notre *corpus* dont l'enseignement est contemporain de celui des trois Anonymes (il faut mettre à part le cas de Siger de Brabant qui, quoique simple maître ès arts, n'hésite pas à affirmer qu'il a mieux compris Aristote que ne

---

<sup>74</sup> Le maître ès arts inconnu édité par Z. Kuksewicz ne s'interroge que sur la légitimité de cette science, non sur sa possibilité.

l'ont fait les théologiens Albert le Grand et Thomas d'Aquin, comme nous le verrons dans la dernière partie de cette thèse).

Les questions de l'Anonyme de Giele nous sont parvenues sous la forme d'une *reportatio* d'étudiant, dont il n'existe qu'une seule copie, dans le *codex 275* du Merton College d'Oxford. Certaines de ces questions font l'objet d'un traitement exhaustif et assez long qui a dû s'étendre sur plusieurs séances d'enseignement ; d'autres sont traitées beaucoup plus rapidement. Comment savoir si le texte, très court, de ces dernières ne résulte pas du désintérêt de l'étudiant qui a assuré la *reportatio* pour la question plutôt que d'un travail effectivement incomplet du maître ? Ce dernier aurait pu, pris de court à la fin d'une séance, reporter l'examen de telle question à la séance suivante, puis, celle-ci venue, la passer sous silence pour une raison difficile à déterminer aujourd'hui. Notons qu'en une occasion l'étudiant avoue tout bonnement qu'il néglige la suite de la réponse donnée par le maître, *sed hoc omittamus*<sup>75</sup> : il n'y a pas lieu pour autant d'affirmer que c'est le cas chaque fois qu'il ne reste que quelques lignes d'une réponse.

---

<sup>75</sup> « Mais laissons cela de côté », cf. M. GIELE, F. VAN STEENGERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 41, l. 13.

**Encadré 7 : Anonyme de Giele, *Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima***

<i>Liber primus</i>	Livre premier
<b>Statut de la science de l'âme</b>	
<p>1) <i>Utrum de anima possibilis sit scientia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>de anima est scientia quia anima habet operationes [...] ut audire, videre, intelligere.</i></p> <p>2) <i>Utrum de anima sit naturaliter considerandum.</i></p> <p>3) <i>Utrum scientia de anima debeat esse separata a scientiis de corpore.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>non est scientia de anima separata a corpore, si sit de corpore animato.</i></p>	<p>1) Une science de l'âme est-elle possible ?</p> <p>- <b>réponse</b> : de l'âme il y a science parce que l'âme a des opérations [...] comme entendre, voir et penser.</p> <p>2) Doit-on considérer l'âme en philosophie de la nature<sup>76</sup> ?</p> <p>3) La science de l'âme doit-elle être séparée des sciences du corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il n'existe pas de science de l'âme séparée du corps, s'il s'agit d'un corps doté d'une âme<sup>77</sup>.</p>

<sup>76</sup> L'étudiant qui a effectué la *reportatio* de ces questions ne rapporte pas la réponse du maître, se contentant de donner deux arguments en faveur du oui et un seul pour le non, cf. M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 25, l. 3-16.

<sup>77</sup> Mais il s'agit justement de considérer le corps relativement à ses dispositions en relation avec l'âme, comme l'a fait Aristote selon l'Anonyme de Giele : *Et hoc modo Aristoteles hic in determinando de anima determinat similiter de corpore quantum ad illas dispositiones quibus ipsum redditur propria materia animae*, « Et de cette manière Aristote, dans ses considérations sur l'âme, examine semblablement le corps, relativement à ces dispositions par lesquelles il revient lui-même à l'âme dans sa matière propre », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 27, l. 20-23.

4) <i>Utrum scientia sit de numero bonorum.</i>	4) La science est-elle au nombre des biens <sup>78</sup> ?
5) <i>Utrum scientia sit honorabilis.</i>	5) La science est-elle digne d'honneur ?
- <b>solutio</b> : <i>scientia est de genere honorabilium.</i>	- <b>réponse</b> : la science appartient au genre de ce qui est digne d'honneur <sup>79</sup> .
<b>Varia</b>	
6) <i>Utrum sit aliqua passio propria ipsi animae.</i>	6) Existe-t-il quelque passion propre à l'âme elle-même <sup>80</sup> ?
7) <i>Utrum corpus sphaericum tangat in puncto applicato ad planum.</i>	7) Un corps sphérique est-il tangent à un point appliqué sur un plan <sup>81</sup> ?
8) <i>Utrum corpus sphaericum possit moveri sine impellente.</i>	8) Un corps sphérique peut-il être mû sans quelque chose qui lui donne une impulsion <sup>82</sup> ?

<sup>78</sup> Pas de réponse à cette question à propos de laquelle l'étudiant auteur de la *reportatio* ne nous rapporte que trois brèves phrases : un argument pour et deux contre, cf. M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 28, l. 3-12.

<sup>79</sup> Pour répondre à cette question, qu'il serait impensable de poser aujourd'hui dans le champ universitaire car elle impliquerait une remise en cause de l'existence même de la science et par conséquent des institutions qui lui sont dédiées, le maître a dû développer une longue argumentation avec pas moins de deux *commenta*, sortes d'*excursus*, dont le premier distingue la science qui enseigne la quiddité des singuliers (qu'on appelle ainsi par opposition aux universaux, ndr) et la science qui enseigne le moyen de démontrer la quiddité des singuliers : *Intelligendum propter litteram quod aliud est esse aliquam scientiam docentem quod quid est in singulis rebus et aliud est scientiam aliquam esse docentem medium demonstrandi quod quid est in singulis rebus* ; le second *commentum* explique que l'universel en tant que forme et quiddité est quelque chose qui possède deux êtres, l'un à l'intérieur de l'âme, l'autre en une chose extérieure à celle-ci : *eadem forma, idem quidditativum est quod habet duo esse, scilicet in anima et in re extra*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 33, l. 2-5 et p. 35, l. 23-24.

<sup>80</sup> C'est-à-dire une passion qui lui est propre en tant qu'âme séparée du corps, *ita quod separata*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, o. c., p. 37, l. 5-8. Plutôt que de répondre clairement à cette question ce maître inconnu en tire prétexte pour un long développement sur la nature de l'acte d'intellection et sur les modalités de la conjonction de l'âme avec le corps, cf. M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 38-41. Cette question n'est pas sans en rappeler une autre, à savoir : si l'âme séparée peut pâtir du feu corporel, ce que l'Anonyme de Giele n'aborde pas, contrairement à ce qu'avait fait un an auparavant Thomas d'Aquin, dans ses *Quaestiones tractantes de anima*.

<sup>81</sup> Pas de réponse à cette question, écartée comme déjà traitée ailleurs : *alias sufficienter patet super isto passu*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 41, l. 5.

<sup>82</sup> L'auteur de la *reportatio* rapporte un argument en faveur du non avant d'ajouter qu'il a oublié la suite, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *loc. cit.*, l. 13.

<p>9) <i>Utrum materia possit fieri universalis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sicut enim forma fit individua ex hoc quod ipsa recipitur in materia, sic materia universalis fit per esse intellectum, quod datur sibi per formam.</i></p> <p><i>Utrum aggregatum possit fieri universale.</i></p>	<p>9) La matière<sup>83</sup> peut-elle devenir universelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : de même, en effet que la forme devient individuée du fait qu'elle est elle-même reçue dans la matière, de même, la matière devient universelle de par le fait qu'elle est pensée, ce qui lui est donné de par la forme.</p> <p>Un agrégat (de matière et de forme, ndr) peut-il devenir universel<sup>84</sup> ?</p>
---	--

<sup>83</sup> L'Anonyme de Giele définit la matière comme suit : *Materia est aliquod ens extra animam et per formam*, « La matière est quelque chose qui existe hors de l'âme et de par une forme », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, o. c., p. 45, l. 39-40.

<sup>84</sup> Ce qui revient à se demander si la matière ou le composé de matière et de forme est intelligible : *Intelligendum quod quaerere utrum materia sit universalis vel aggregatum, est quaerere utrum materia sit intelligibilis vel aggregatum*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 42, l. 52-53. Voici comment l'Anonyme de Giele définit l'universel : *universale est unum quod est in multis*, « l'universel est un, présent en plusieurs » ; *universale est ens cuius essentia non repugnat esse in multis, imo habet esse in multis*, « l'universel est un être dont l'essence ne répugne pas à être présente en une pluralité d'objets, bien plus, elle possède son être en une pluralité d'objets », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 42, l. 19-20 et p. 43, l. 54-55. Un an auparavant, Siger de Brabant distinguait deux sortes d'universel, in Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 68-69, l. 10-15 : *Duplex est universale : quoddam est universale quod est intentio pura universalis abstracta, non praedicabilis de particularibus extra ; aliud est universale quod non est intentio pura, sed est forma realis, existens in pluribus, praedicabilis de eisdem*, « Il existe deux sortes d'universel : l'un est un universel qui est une pure notion abstraite, que l'on ne peut pas prédiquer des particuliers extérieurs à lui ; et l'autre est un universel qui n'est pas une notion pure mais une forme réelle, existant dans une pluralité d'objets dont il peut se prédiquer ».

<p>10) <i>Utrum significata per vocabula sint actu in anima vel non tantum in anima, sed sunt extra animam in actu, potentia tantum in anima.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>quaedam sunt quorum esse tantum est in anima ; quaedam sunt quorum esse tantum est extra animam per se, ut materia ; quaedam autem sunt quae et sunt in anima et extra animam.</i></p>	<p>10) Les signifiés des mots<sup>85</sup> existent-ils en acte dans l'âme ou bien existent-ils non seulement dans l'âme mais hors de l'âme, en acte, tout en existant en puissance seulement dans l'âme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : certains ont leur être dans l'âme seulement ; certains ont leur être en soi hors de l'âme, comme la matière, et certains existent qui se trouvent et dans l'âme et hors de celle-ci<sup>86</sup>.</p>
<p>11) <i>Utrum sit ponere corpus minimum actione.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>corpus minimum actione ponere est et hoc quia omnis actus alicuius virtutis terminatae.</i></p>	<p>11) Peut-on poser l'existence d'un corps minimal dans une action ?</p> <p>- <b>réponse</b> : on peut poser l'existence d'un corps minimal dans une action, et cela parce tout acte relève de quelque force finie<sup>87</sup>.</p>

<sup>85</sup> Comme exemple de ces signifiés l'Anonyme de Giele donne le substantif *homo* et la proposition *homo currit* en précisant que le substantif désigne un universel et une espèce, prédicats qui ne se disent vraiment de quelque chose qu'à condition que cela se trouve dans l'âme : '*Homo*' enim est universale, '*homo*' est species, et ista sunt praedicata quae non vere dicuntur de aliquo, nisi cum sint in anima. A l'opposé, la proposition *homo currit* ne convient qu'à ce qui existe hors de l'âme : Item, '*homo currit*' : haec est vera, tamen istud praedicamentum non convenit nisi ei quod est extra animam, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 47, l. 29-33.

<sup>86</sup> On remarque la prudence de la formulation de cette réponse, à moins qu'il ne s'agisse de désintérêt vis-à-vis de la question, que l'Anonyme de Giele est le seul de notre *corpus* à poser.

<sup>87</sup> Il s'agit ici d'établir s'il existe un seuil quantitatif minimal pour une action donnée, l'Anonyme de Giele proposant l'exemple du son avec la chute de grains de sable, *granorum cadentium*, qui produit le plus petit son perceptible par l'oreille humaine, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 48, l. 7-8.



<b>Mouvement et repos de l'âme</b>	
<p>12) <i>Utrum anima movetur per se.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>modus autem motus qui maxime videtur accidere animae per se est motus et transmutatio accidens intellectui, non modus motus quo alteratur aliquid physice vel modus motus quo movetur aliquid localiter.</i></p>	<p>12) L'âme se meut-elle par elle-même ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le genre de mouvement qui affecte le plus probablement l'âme par elle-même est le mouvement et la transformation qui affecte l'intellect<sup>88</sup>, non le genre de mouvement par lequel on subit une modification de nature ni le genre de mouvement par lequel on se meut relativement au lieu.</p>
<p>13) <i>Utrum anima sit causa quietis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>idem patet, scilicet quod anima non tantum sit causa motus sed et quietis causa.</i></p>	<p>13) L'âme est-elle cause de repos ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il semble que l'âme n'est pas seulement facteur de mouvement mais aussi de repos.</p>
<p>14) <i>Utrum etiam secundum quod ens intellectum, possit esse divisibile.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>utrum intellectum sit divisibile, certum est, in aliis intellectis a quantitate, quod ipsa sunt intellecta indivisibilia, nam non sunt per se divisibilia, sed per accidens.</i></p>	<p>14) Le pensé est-il divisible en tant qu'étant ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il est certain que le pensé est divisible en d'autres pensés relativement à sa quantité<sup>89</sup>, parce qu'eux-mêmes sont des pensés indivisibles, car ils ne sont pas divisibles par eux-mêmes mais par accident<sup>90</sup>.</p>

<sup>88</sup> C'est-à-dire l'opération de l'intellect sous l'effet de la perception des intelligibles : *Intellectus vel anima quodammodo transmutatur quia quodammodo patitur et alteratur*, « L'intellect, ou l'âme, se transforme de quelque manière parce qu'il pâtit et s'altère », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 50, l. 41-42.

<sup>89</sup> L'acte de diviser les objets d'intellection consiste à remonter à des principes premiers qu'il n'est pas besoin de démontrer (sauf accident).

<sup>90</sup> L'Anonyme de Giele nuance aussitôt sa réponse en ajoutant que la quantité de l'intellect même, et non plus cette fois de l'objet pensé, fait problème : *sed dubium est de intellectu quantitatis*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 54, l. 39-40.

<b>Les dispositions de l'âme</b>	
<p>15) <i>Utrum elementa in commixto corpore habeant harmonium.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>elementa in commixto corpore habent habitudinem et proportionem sicut extremi colores in colorum mediorum mixtione.</i></p> <p>16) <i>Utrum anima sit harmonia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima non est harmonia nam actiones aliquae et passionis non possunt reduci ad ipsam compositionem vel consituationem vel proportionem quam dicimus harmoniam.</i></p> <p>17) <i>Utrum anima uniatur corpori per medium vel sine medio.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>non est aliquod medium uniens animam cum corpore sibi disposito, quod est sibi materia.</i></p>	<p>15) Les éléments se trouvent-ils en harmonie dans un corps mixte<sup>91</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : dans un corps mixte les éléments se trouvent dans un état et dans un rapport entre eux comparable à ceux des couleurs extrêmes lorsqu'elles sont mélangées aux couleurs intermédiaires.</p> <p>16) L'âme est-elle harmonie ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme n'est pas harmonie car ses actions et ses passions ne peuvent être rapportées à la combinaison elle-même - ou union ou relation - que nous disons harmonie.</p> <p>17) L'âme s'unit-elle au corps avec ou sans médiation ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il n'existe pas d'intermédiaire qui unirait l'âme au corps à sa disposition, qui est sa matière.</p>

<sup>91</sup> La comparaison qui suit entre les éléments et les couleurs laisse entendre qu'un corps mixte, dans ce contexte, est un corps où a lieu une mixion des éléments.

<p>18) <i>Utrum intellectus sit substantia quae non corrumpitur.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus habet esse quod separatum est a materia, sempiternum et incorruptibile est.</i></p>	<p>18) L'intellect est-il une substance qui ne se corrompt pas<sup>92</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect possède un être qui est séparé de la matière<sup>93</sup>, perpétuel et incorruptible.</p>
<p><b>L'atome</b></p>	
<p>19) <i>Utrum atomus sit corpus.</i></p> <p>20) <i>Utrum atomus sit corpus naturale.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dicendum quod [atomus] est corpus naturale, simplex, terrestris naturae.</i></p>	<p>19) L'atome<sup>94</sup> est-il un corps<sup>95</sup> ?</p> <p>20) L'atome est-il un corps naturel<sup>96</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut admettre que l'atome est un corps naturel<sup>97</sup>, simple<sup>98</sup>, de nature terrestre.</p>

<sup>92</sup> Il semblerait que l'Anonyme de Giele ait donné son cours dans un contexte où poser cette question n'allait pas de soi, comme le suggère le fait qu'il commence sa réponse en plaidant la nécessité de l'examiner. Il présente en effet, la thèse de l'incorruptibilité de l'intellect comme allant de soi pour tous ceux qui l'ont précédé, bien que très peu, selon lui, se soient soucié de la démontrer : *omnes dicunt et supponunt sed pauci sunt qui certitudinaliter requisiti demonstrant*. Pour justifier l'examen critique auquel il va se livrer, il cite Averroès (*Grand Commentaire sur le De anima*, I, 12) : *nam hoc est quod in directo oculorum nostrorum semper ponere debemus sicut dicit Commentator*, « en effet, c'est ce que nous devons toujours garder à l'esprit (litt. : poser directement sous nos yeux, ndr), comme le dit le Commentateur », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 58, l. 3-8.

<sup>93</sup> Pour l'essentiel, l'Anonyme de Giele démontre que c'est l'association avec la matière qui cause la corruption : *materia talis est quod ei admixta est privatio et non ens et ideo omne habens materiam est corruptibile* ; et que l'intellect possède un être abstrait de la matière : *intellectum habet esse abstractum a materia*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 58, l. 13-14 et p. 59, l. 34-35.

<sup>94</sup> L'Anonyme de Giele définit l'atome ainsi : *est enim pars terrae minima a toto decisa per humidi continuantem exhalationem*, « c'est la partie de terre la plus petite, séparée du tout de par une exhalation humide continue », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 62, l. 34-35.

<sup>95</sup> Cette question est abordée dans l'équivalent de quatre lignes imprimées, qui évoquent avec concision des arguments favorables au oui, cf. M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 61, l. 3-6.

<sup>96</sup> Onze lignes d'imprimé pour cette question : deux arguments favorables au non et un seul au oui, cf. M. GIELE, B. BAZÁN, F. VAN STEENBERGHEN, o. c., p. 61, l. 8-19. La réponse se trouve à la question suivante, ce qui nous incite à penser que le maître a été pris de court, se trouvant à la fin d'une séance au moment où il abordait la question 20 et remettant en conséquence sa réponse à la séance suivante.

<sup>97</sup> Pourquoi naturel ? *Quia compositum ex materia naturali et forma naturali*, « Parce qu'il est composé d'une matière naturelle et d'une forme naturelle », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 62, l. 49-50.

<sup>98</sup> C'est-à-dire non composé. Pourtant nous avons indiqué à la note précédente que selon l'Anonyme de Giele l'atome est composé de matière et de forme.

<p>21) <i>Utrum atomus moveatur naturaliter vel violenter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>motus atomi non est naturalis cum virtute sua non possit dividere medium.</i></p>	<p>21) L'atome se meut-il naturellement ou sous l'effet de la force ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le mouvement de l'atome n'est pas naturel, comme il ne peut réduire sa médiation par sa propre force<sup>99</sup>.</p>
---	--

<i>Liber secundus</i>	Livres second
<b>Nature de l'âme</b>	
<p>1) <i>Utrum anima sit accidens.</i></p> <p>2) <i>Utrum anima actus primus sit.</i></p> <p>3) <i>Utrum anima sit actus corporis habentis vitam in potentia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima est actus primus, et hoc quia corpus habens animam bene habet eam eo modo quo ab anima non proveniunt operationes innatae ab ea provenire.</i></p>	<p>1) L'âme est-elle un accident ?</p> <p>2) L'âme est-elle l'acte premier (du corps, ndr) ?</p> <p>3) L'âme est-elle acte d'un corps qui possède la vie en puissance<sup>100</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'âme est l'acte premier (du corps, ndr) et ce parce que le corps qui possède une âme la possède bien sur un mode tel qu'il existe des opérations de nature à provenir de l'âme, qui n'en proviennent pas<sup>101</sup>.</p>

<sup>99</sup> En effet, pour que l'atome puisse se mouvoir naturellement c'est-à-dire sans y être contraint par une force extérieure, il faut que sa propre force lui soit supérieure : *cum nihil moveatur motu recto nisi par medium, nihil autem movetur motu naturali huiusmodi per medium, nisi quod habet virtutem propriam dividendi illud medium, ita quod virtus mobilis excedat virtutem medii*, « comme rien ne peut se mouvoir d'un mouvement direct si ce n'est par une médiation, rien ne se meut de ce genre de mouvement naturel par une médiation, à moins de posséder une force propre apte à réduire cette médiation, de sorte que la force du corps mobile excède celle du moteur », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 62, l. 51-54.

<sup>100</sup> Après avoir précisé que l'âme est l'acte premier du corps, l'Anonyme de Giele réfute un par un, en son propre nom (*dico quod etc...*), les arguments qui pourraient étayer une réponse négative, cf. M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 66, l. 30-32 et 67, l. 42-44, 45-46 et 54-55.

<sup>101</sup> Plus précisément ces opérations n'en proviennent pas toujours, faute d'un passage de la puissance à l'acte, ainsi du sentir et du penser : *Unde, secundum ARISTOTELEM, animatum non semper est in postrema sui perfectione : non semper sentit nec semper intelligit, saltem intellectu in quo consistit hominis perfectio*, « Ainsi, selon Aristote, l'être animé n'est pas toujours dans la continuité de sa perfection : il ne sent pas toujours et ne pense pas toujours, du moins pour ce qui est de l'intellect dans lequel consiste la perfection de l'homme », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 66, l. 32-35.

<p>4) <i>Utrum anima sit actus corporis, ita quod per substantiam sit forma corporis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod non est actus corporis ut sui substantia, sicut forma est suae materiae ut sui substantia [...] sed videtur inconueniens ex hoc sequi maximum, quia si ita sit, tunc sequitur quod nos non intelligimus.</i></p>	<p>4) L'âme est-elle l'acte du corps de telle sorte qu'elle est, de par sa substance, forme de ce dernier<sup>102</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'âme n'est pas l'acte du corps en tant que substance de ce dernier<sup>103</sup> à la manière dont la forme est acte de la matière en tant que substance de celle-ci (...) Mais on voit qu'il découle de cette conclusion un très gros inconvénient car s'il en est ainsi, alors il s'ensuit que ce n'est pas nous qui pensons.</p>
<p><b>Les puissances de l'âme</b></p>	
<p>5) <i>Utrum unumquodque istorum : vegetativum, sensitivum, motivum secundum locum et appetitivum sit anima.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod nullum istorum est anima, imo quodlibet istorum est pars animae semper, praeterquam vegetativum in aliquibus et intellectivum etiam in aliquibus, sensitivum autem et alia semper in quibuscumque sunt, sunt pars animae.</i></p>	<p>5) L'une de ces puissances, la végétative, la sensitive, la puissance motrice relativement au lieu et l'appétitive, est-elle l'âme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis qu'aucune d'entre celles-ci n'est l'âme, quoique n'importe laquelle d'entre elles soit toujours une partie de l'âme, à l'exception de la puissance végétative dans quelques âmes et même de la puissance intellectuelle dans quelques-unes, alors que la puissance sensitive et les autres sont toujours une partie de l'âme en quelque âme que ce soit.</p>

<sup>102</sup> Voilà, dans ce commentaire, la question de l'Anonyme de Giele à laquelle les chercheurs contemporains se sont le plus intéressés, et de très loin, en particulier A. de Libera dans son édition du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin. Pour l'intitulé de cette question, nous nous conformons au texte du commentaire et non à la conjecture de l'éditeur qui reconstitue l'intitulé de cette question dans les termes suivants : *Utrum anima intellectiva sit secundum suam substantiam coniuncta corporis sicut perfectio eius substantialis*, « L'âme intellectuelle est-elle, de par sa substance, conjointe au corps comme la perfection l'est à son élément substantiel ? », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 68, l. 4-5.

<sup>103</sup> Près d'un quart de siècle plus tôt, l'auteur inconnu du *De anima et de potenciis eius* laissait entendre le contraire : « [L'âme] est l'acte (du corps, ndr) de deux manières, comme la forme, soit : de façon substantielle et de façon accidentelle » : *Est autem actus duplex sicut forma duplex, scilicet substantialis et accidentalis*, in R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », o. c., p. 28, l. 7-8.

<p>6) <i>Utrum sensitivum et vegetativum et secundum locum motivum et etiam appetitivum in eodem [loco et subiecto] sint diversa secundum substantiam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico ad hoc quod, si essent diversa secundum substantiam, esset quodlibet illorum anima tota et essent ista diversa loco et subiecto et diversa essent in substantia secundum speciem; et esset unum animal multa animalia. Quae omnia sunt impossibilia. Ideo sunt unum secundum formam in actu, una essentia simpliciter.</i></p>	<p>6) Les puissances sensitive, végétative, motrice relativement au lieu, et appetitive sont-elles distinctes de par leur substance lorsqu'elles se trouvent en un même lieu et même sujet ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis à ce propos que si elles étaient distinctes de par leur substance, l'âme serait toute entière dans n'importe laquelle de ces puissances qui seraient distinctes par le lieu et le sujet, et distinctes en substance relativement à l'espèce ; et ainsi un être animé unique serait une pluralité d'êtres. Toutes conclusions qui sont impossibles. En conséquence, ces puissances n'en font qu'une en acte relativement à leur forme et ne font qu'une essence dans l'absolu<sup>104</sup>.</p>
<p><b>Semence et génération</b></p>	
<p>7) <i>Utrum semen ex quo est generatio habeat animam.</i></p>	<p>7) La semence<sup>105</sup> d'où s'effectue la génération a-t-elle une âme<sup>106</sup> ?</p>

<sup>104</sup> Cependant les puissances végétative et sensitive sont distinctes de par leurs sujet et lieu : *Item, quaecumque sunt diversa secundum substantiam materialem, illa sunt diversa loco et subiecto : vegetativum et sensitivum*, « de même, aussi diverses qu'elles soient relativement à leur substance matérielle, les puissances suivantes diffèrent de par leurs lieu et sujet : la végétative et la sensitive ».

<sup>105</sup> C'est-à-dire, selon toute vraisemblance, le sperme. Pour Siger de Brabant en effet, la semence est semblable à un corps potentiellement vivant et dépourvu d'âme : *semen est sicut potentia vivens quod non habet animam*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 76, l. 86-87.

<sup>106</sup> En d'autres termes, est-ce un corps animé, *corpus animatum* ? In M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 80, l. 14. Le maître inconnu ne donne pas de réponse exhaustive à cette question qu'il traite en l'équivalent de quinze lignes imprimées et reformule immédiatement après avec une précision accrue.

<p>8) <i>Utrum semen secundum substantiam habeat animam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : ... <i>concludes quod in semine non sit anima secundum substantiam, quod forte concedimus [...] Dicamus quod in semine est anima secundum virtutem animae patris, cuius signum est quod in dispositionibus alterantibus, ut frequentius assimilatur patri ipsum generatum.</i></p>	<p>8) La semence possède-t-elle une âme relativement à sa substance ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tu concluras qu'il n'est pas, dans la semence, d'âme relativement à sa substance, ce que d'aventure nous concédons (...) Disons qu'il se trouve dans la semence une âme de par la force de l'âme du géniteur<sup>107</sup>, ce dont la preuve se trouve dans les dispositions modificatrices puisque l'engendré même s'assimile le plus souvent à son géniteur.</p>
<p>9) <i>Utrum hoc sit verum : virtus vegetativa est virtus per quam viventia generant sibi similia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod anima quae generat simile ei in quo existit ex cibo, universaliter est virtus vegetativa.</i></p>	<p>9) Cette proposition est-elle vraie : la force végétative est une force par laquelle les êtres vivants engendrent des êtres semblables à eux ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'âme qui engendre à son image dans ce qui existe à partir de nourriture est universellement une force végétative.</p>
<p>10) <i>Utrum semen sit de substantia generantis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico hic quod semen non est de substantia generantis, sed est superfluum alimenti in propinqua dispositione ad convertendum.</i></p>	<p>10) La semence relève-t-elle d'une substance génératrice ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis ici que la semence ne relève pas d'une substance génératrice mais qu'elle est la part superflue de l'aliment dans une disposition propice à sa conversion<sup>108</sup>.</p>

<sup>107</sup> L'Anonyme de Giele ajoute : *tunc dico quod virtus animae effective sit a substantia animae patris*, « je dis que la force de l'âme efficiente provient de la substance de l'âme du géniteur », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 82, l. 71-72.

<sup>108</sup> Il s'agit de la conversion de l'aliment en matière organique vivante.

<b>Le sens et l'<i>habitus</i></b>	
<p>11) <i>Utrum sensus sit potentia passiva.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intelligendum etiam quod est sensus sic virtus passiva ut agens sentiendo, nam non est virtus passiva quae sit materiae tantum : ex materia enim non est aliquid potentia sentiens.</i></p>	<p>11) Le sens est-il une puissance passive<sup>109</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut comprendre que le sens est une force passive en tant qu'agent de la sensation, mais il n'est pas une force passive qui serait issue de matière seulement : en effet, de la matière, il n'est pas de puissance sentante.</p>
<p>12) <i>Utrum aliquis possit habere habitum scientiae et non considerare tamen.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>contingit aliquem habere scientiam in habitu, non tamen considerare in actu.</i></p>	<p>12) Quelqu'un peut-il posséder l'<i>habitus</i> de la science<sup>110</sup> sans raisonner cependant<sup>111</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il peut être donné à quelqu'un de posséder la science en <i>habitus</i><sup>112</sup>, sans raisonner en acte cependant.</p>

<sup>109</sup> Une quinzaine d'années avant le commentaire de l'Anonyme de Giele, Albert le Grand distinguait dans son *De anima* deux sortes de puissances passives : « L'une, de par sa potentialité, n'est sujet et cause que d'une simple réception ; l'autre, de par sa potentialité, est cause et sujet d'une réception et d'un changement (*transmutationis*)... », in A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand, o. c.*, p. 379.

<sup>110</sup> L'*habitus* de la science, à en croire ce qu'en dit Thomas d'Aquin la même année dans son *De unitate intellectus*, c'est l'acte premier de l'intellect potentiel même : *actus primus ipsius intellectus possibilis*, in Th. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §90.

<sup>111</sup> Question traitée en quelques mots (un argument pour et un contre) et dont la réponse se trouve à la question suivante, cf. M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 88, l. 20-21.

<sup>112</sup> La science en *habitus* est ce qui est au principe d'une réflexion actuelle : *scientia in habitu est principium quo innascitur actualis consideratio*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 89, l. 31-32.



<p>13) <i>Utrum habens habitum, cum sit actu considerans, alteratur aliquo modo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>cum habens habitum actu sit considerans, alteratur largo modo loquendo, quia quattuor sunt modi alterationis.</i></p> <p>14) <i>Quare sensibilia communia magis dicuntur sensibilia per se, quam Diari filius et talia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ideo dicamus aliter, scilicet quod sensibilia communia sunt sensibilia per se.</i></p>	<p>13) Celui qui possède l'<i>habitus</i> (de la science, ndr) s'altère-t-il de quelque manière lorsqu'il raisonne en acte ?</p> <p>- <b>réponse</b> : lorsque celui qui possède l'<i>habitus</i> raisonne en acte, il s'altère dans une large mesure, parce qu'il existe quatre modes d'altération.</p> <p>14) Pourquoi les sensibles communs sont dits plutôt sensibles par eux-mêmes, à l'image du fils de Diarus et de tels autres ?</p> <p>- <b>réponse</b> : disons, avec une autre démarche<sup>113</sup>, que les sensibles communs sont des sensibles en soi.</p>
<p><b>La perception des sensibles</b></p>	
<p>15) <i>Utrum lumen sit necessarium ut videantur colores sicut disponens medium ut patiatur sensus a coloribus vel tanquam dans habitum et formam ipsis coloribus.</i></p>	<p>15) La luminosité est-elle nécessaire à ce que les couleurs soient vues, en tant qu'elle dispose le milieu pour que le sens soit affecté par les couleurs, ou bien en tant qu'elle donne <i>habitus</i> et forme aux couleurs elles-mêmes<sup>114</sup> ?</p>

<sup>113</sup> C'est-à-dire une autre démarche que celle d'Averroès dont l'Anonyme de Giele partage cependant les conclusions à ce sujet, à savoir que les sensibles communs sont des sensibles en soi, *sint sensibilia per se*, sans pour autant approuver les deux arguments, *duas causas*, qui étayaient son raisonnement à ce sujet, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 90, l. 21 : *Sed videtur quod hoc dictum COMMENTATORIS non possit stare*, « Mais l'on voit que cette affirmation du Commentateur ne peut tenir ».

<sup>114</sup> L'Anonyme de Giele précise qu'il pose cette question à l'instar d'Aristote et du Commentateur, i. e. Averroès, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 92, l. 9 : *Quaeritur cum ARISTOTELE et COMMENTATORE (...)*.

<p>- <b>solutio</b> : <i>dicamus quod lumen est necessarium in videndo colores, non tribuendo eis habitum et formam qua agant medium, sed secundo modo.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : disons que la luminosité est nécessaire à la vision des couleurs, non pas en tant qu'elle confère à celles-ci l'<i>habitus</i> et la forme qui agissent sur le milieu, mais de l'autre manière évoquée.</p>
<p>16) <i>In quo sit sonus tanquam in subiecto.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>aer autem soni subiectus est.</i></p>	<p>16) Où se situe le son en tant qu'il est dans son sujet ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'air est le sujet du son<sup>115</sup>.</p>
<p>17) <i>Qualiter sensus scit quod sensatum habet aliud esse ab illo esse suo sensui coniuncto, quomodo scit quod habet aliud esse quam esse sensatum, sub quo alio esse non est in sensu.</i></p>	<p>17) Comment le sens sait-il que le senti possède un être différent du sien lorsqu'il lui est conjoint<sup>116</sup> ? Comment le sens sait-il qu'il possède un être autre que celui du senti, être sous lequel il n'est pas dans le sens ?</p>
<p>18) <i>Quare forma lucidi corrumpitur ad corruptionem corporis luminosi.</i></p>	<p>18) Pourquoi la forme de ce qui est éclairé se corrompt à la corruption du corps éclairant<sup>117</sup> ?</p>
<p>19) <i>Quare noctilucae apparent de die colorata, et de nocte non, sed lucentia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>lux eorum videtur de nocte, non tamen color distinctus a lumine isto.</i></p>	<p>19) Pourquoi ce qui luit la nuit apparaît coloré de jour mais lumineux seulement la nuit ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la lumière se voit de nuit, cependant sa couleur n'est pas distincte de cette lumière.</p>

<sup>115</sup> Pour parvenir à sa conclusion l'Anonyme de Giele pose que le son a pour facteurs l'élément percutant et l'élément percuté, et qu'il se diversifie de par la diversité du percutant et du percuté et seulement de ce fait : *Dico tunc quod verberans et verberatum sunt agentia sonum [...] sonus diversificatur diversitate corporis percutientis et percussi et solum ex hoc diversificatur*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 94, l. 31 et p. 92, l. 10-11.

<sup>116</sup> L'Anonyme de Giele ne donne pas de réponse explicite à ces deux questions mais interroge la pertinence de la première d'entre elles : *Tunc ad quaestionem dico quod qui dubitat quomodo scit quod sensatum habet aliud esse quam illud quod apparet, non credit quod sensus per se verus est de suo obiecto sensui. Et dico quod qui hoc negat nihil scit sibi*, « A propos de cette question je dis donc que celui qui doute de la manière dont il sait que le senti possède un être autre que son être apparent, ne croit pas que le sens est en elle-même source de vérité quant à son propre objet. Et je dis que celui qui nie cela ne connaît rien à son propre sujet », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 95, l. 26-29.

<sup>117</sup> Il n'est pas de réponse possible à cette question selon l'Anonyme de Giele : *Si enim corpus luminosum solum esset causa agens luminis prout est in fieri, tunc esset solutum, sed tamen videtur lumen esse actus et forma lucidi*, « En effet, si le corps lumineux était la cause agent de la lumière dans la mesure où elle l'est de son devenir, ce problème serait résolu, mais on voit que la luminosité est forme et acte de ce qui est éclairé », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 96, l. 7-9.

<b>La propagation de la lumière, du son et de l'odeur</b>	
<p>20) <i>Utrum odor immutet medium cum fumali evaporatione in medio.</i></p> <p>21) <i>Utrum sonus se multiplicet per medium usque ad auditum subito vel successive.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>multiplicatio soni est non subito, sed successive [...] tunc fit soni multiplicatio in circulum, per modum inundationis factae circulariter in aqua ex proiectu lapidis in aquam.</i></p> <p>22) <i>Utrum lumen subito vel successive se multiplicet in medium et in organum et similiter potest esse questio de colore.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>haec positio [quod lumen successive se multiplicat] est contra COMMENTATOREM et contra ARISTOTELEM et contra veritatem.</i></p>	<p>20) L'odeur<sup>118</sup> modifie-t-elle le milieu, avec l'évaporation du fumet dans le milieu<sup>119</sup> ?</p> <p>21) Le son se multiplie-t-il à travers le milieu jusqu'à l'ouïe instantanément ou bien progressivement ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la multiplication du son ne se fait pas instantanément, mais progressivement (...) La multiplication du son se fait alors en cercle, de la manière dont se fait un débordement circulaire dans l'eau après que l'on y a jeté une pierre<sup>120</sup>.</p> <p>22) La luminosité se multiplie-t-elle instantanément ou progressivement dans le milieu et dans l'organe ? Et on peut poser la même question à propos de la couleur.</p> <p>- <b>réponse</b> : cette position [selon laquelle la lumière se multiplie progressivement] va à l'encontre du Commentateur, d'Aristote et de la vérité<sup>121</sup>.</p>

<sup>118</sup> L'auteur du *De potentiis animae et obiectis* définissait précisément l'odeur comme l'évaporation du fumet, in D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *o. c.*, p. 152, l. 22-23 : *a virtute caloris est fumalis evaporatio, que est odor, et habet in igne, scilicet, in radice, esse caloris*, « de la force de la chaleur provient l'évaporation du fumet, ce qui est l'odeur, et l'être de la chaleur se trouve dans le feu autrement dit dans sa racine ».

<sup>119</sup> Pas de réponse explicite à cette question, l'Anonyme de Giele concédant cependant que l'odeur va avec la fumée et qu'il se produit une multiplication de l'odeur à partir de l'espèce : *concedo quod odor est cum fumo et etiam fit a specie odoris multiplicatio.*

<sup>120</sup> La pertinence de cette comparaison est remarquable dans la mesure où il n'existait pas d'instrument permettant de visualiser la propagation du son. Elle va au-delà de l'intuition originelle d'Aristote pour qui le son entraîne un mouvement, in ARISTOTE, *Traité de l'âme*, I. AURIOL (éd.), Paris, Pocket, 2009, p. 143 : « En conséquence, émettre un son c'est faire retentir quelque chose ; et ce heurt *ne saurait advenir sans déplacement* (souligné par nous) ».

<sup>121</sup> Cette phrase laisse entendre que ce commentateur place Averroès sur le même plan qu'Aristote comme autorité de référence, ce qui, sur ce point, justifie le qualificatif d'averroïste que l'éditeur accole à ce texte.

<p>23) <i>Utrum color faciat se in medium subito.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>verum est quod visibilia non simul, sed secundum prius et posterius se faciunt in medium et in organum. Sed istud prius et posterius debet intelligi secundum naturam, non secundum durationem.</i></p>	<p>23) La couleur se produit-elle instantanément dans le milieu ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il est vrai que les visibles ne se produisent pas simultanément mais antérieurement et postérieurement dans le milieu et dans l'organe. Mais cela, il faut entendre qu'il s'agit d'une antériorité et d'une postériorité relativement à la nature, et non relativement à la durée.</p>
<p>24) <i>Utrum, si poneretur medium per quod se multiplicat lumen esse infinitum, per illud totum se multiplicaret.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>posito medio infinito, ipsum corpus luminosum tamen non alterabit ipsum totum ad lumen.</i></p>	<p>24) Si on posait l'existence d'un milieu infini à travers lequel se multiplie la luminosité, se multiplierait-elle dans la totalité de ce dernier ?</p> <p>- <b>réponse</b> : si on pose que le milieu est infini, le corps lumineux lui-même ne l'altèrera pas dans sa totalité en luminosité.</p>
<p>25) <i>Utrum lumen fiat in medio ita quod generetur ex medio.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>haec positio [scilicet quod lumen in medio, imo et quaelibet alia forma naturalis substantialis et accidentalis, non generatur nisi ex potentia activa eius ex quo generatur] non est possibilis.</i></p>	<p>25) La luminosité se produit-elle dans le milieu, de sorte qu'elle est engendrée à partir du milieu ?</p> <p>- <b>réponse</b> : cette position [selon laquelle la luminosité, de même que n'importe quelle autre forme naturelle substantielle ou accidentelle, n'est engendrée dans le milieu que par la puissance active<sup>122</sup> de ce par quoi elle est engendrée], n'est pas possible.</p>

---

<sup>122</sup> Le second maître inconnu de ce recueil, édité par F. Van Steenberghen, propose la distinction suivante, entre puissance active et puissance passive : *activa enim potentia est principium operandi in aliud secundum quod aliud ; passiva est principium transmutationis ab alio secundum quod aliud*, « la puissance active est le principe d'une opération en autrui en tant qu'autrui ; la puissance passive est le principe d'une transformation par autrui en tant qu'autrui », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 210, l. 25-27.

A voir la structure de ce sommaire en deux livres on a l'impression que l'Anonyme de Giele n'a pas accordé autant d'importance au livre III du *De anima* qu'aux deux premiers : en fait, certaines des questions qui relèvent de l'étude du livre III se trouvent au milieu d'autres sans rapport avec celle-ci. Ainsi des questions 14 et 18, livre I de cet auteur inconnu : *Utrum etiam secundum quod ens intellectum, possit esse divisibile*, « L'intellect peut-il être divisible en tant qu'étant ? », et *Utrum intellectus sit substantia quae non corrumpitur*, « L'intellect est-il une substance qui ne se corrompt pas ? ». De même des questions 12 et 13, au livre II : *Utrum aliquis possit habere habitum scientiae et non considerare tamen*, « Quelqu'un peut-il posséder l'*habitus* de la science sans raisonner cependant ? », et *Utrum habens habitum, cum sit actu considerans, alteratur aliquo modo*, « Celui qui possède l'*habitus* (de la science, ndr) s'altère-t-il de quelque manière lorsqu'il raisonne en acte ? ». Comme si ce maître avait été amené, sans l'avoir prévu dans la préparation de son cours, à faire des *excursus* au coup par coup pour traiter de l'intellect, peut-être à la demande d'un étudiant. On remarque que la question de l'unicité de l'intellect n'est pas abordée, ce qui incite pour le moins à nuancer le qualificatif d'« averroïste » à propos de l'Anonyme de Giele, pour autant que l'on fasse de cette question, comme Thomas d'Aquin dans son *De unitate intellectus*, la pierre de touche sur laquelle s'éprouve l'hérésie.

En somme, à la veille de la première condamnation universitaire, l'étude de l'intellect (ou noétique), enseignement fondé sur l'étude du livre III du *De anima*, serait exclusivement une affaire de théologiens, avec les *Quaestiones* de Jean Pecham et de Thomas d'Aquin, n'était le *In tertium de anima* de Siger de Brabant qui, incidemment, proclame l'unicité de l'intellect dans les lignes où il traite sa question 11. La controverse sur l'unicité n'oppose, pour l'heure, que Thomas d'Aquin et ce dernier, mais bientôt le moment de la crise va voir l'entrée d'autres maîtres ès arts parisiens dans le champ de la noétique.



## **DEUXIÈME PARTIE :**

**Le moment critique (1270-1277) et ses conséquences.**

**Commenter le *De anima* d'Aristote sous la censure**





### Introduction : l'ère du soupçon

En 1270 et 1277, l'enseignement de la philosophie à la Faculté des arts de Paris est soumis à deux enquêtes motivées par des soupçons d'hérésie. Cette ère du soupçon est aussi une période de rupture dans « la philosophie des professeurs »<sup>1</sup> : il n'est plus seulement question pour les maîtres ès arts d'expliquer Aristote à la lumière de ceux qui ont débattu des mêmes questions avant eux - qu'il s'agisse des commentateurs grecs néoplatoniciens ou des commentateurs arabes, ou même des Pères de l'église qui ont confronté la philosophie païenne aux textes sacrés – tout en se réservant le droit de ne pas prendre position sur les problèmes abordés. Il faut désormais dire, en public, ce qu'on pense ou qu'on croit devoir penser, pour peu que l'on souhaite se conformer, ou donner l'impression de se conformer, à l'impératif d'orthodoxie, impératif que l'évêque de Paris rappellera à deux reprises dans les attendus de ses condamnations.

En dépit de la censure épiscopale et de la concurrence des théologiens, les maîtres ès arts parisiens continuent, après 1270, à produire des cours sur le *De anima* d'Aristote. Le statut de 1272, par lequel les artiens s'interdisent de traiter de questions qui ne relèveraient pas de leur champ de compétence, n'y change rien<sup>2</sup>. Au contraire, les artiens se montrent plus productifs que pendant les années qui précèdent la crise, à en juger par le nombre et la longueur des textes dont nous disposons. Siger de Brabant ira même jusqu'à revenir sur le troisième livre du *De anima* d'Aristote, en réduisant son objet d'étude à l'intellect, avec son *De anima intellectiva*. Cette dilection pour l'étude de l'âme intellectuelle, que partageaient tant les Anonymes de Steenberghen et de Bazán que Mathieu d'Aquasparta, montre bien, si besoin était, qu'aux yeux des artiens l'étude de l'intellect relève de la philosophie et non de la théologie. Ce sont les théologiens qui doivent faire figure à leurs yeux d'intrus dans l'enseignement des arts libéraux, théologiens dont les artiens ont plutôt tendance à ignorer superbement les écrits, en particulier lorsqu'il s'agit de traiter de l'unicité de l'intellect. Une tradition parallèle du commentaire s'esquisse donc chez les artiens, ces derniers opposant à la démarche construite, organisée et synthétique des théologiens, que Thomas d'Aquin pousse à

<sup>1</sup> Expression qu'emploie A. de Libera à propos de cette période, in A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise, d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, p. 174-230.

<sup>2</sup> Sur ce point, l'autocensure qu'évoque L. Bianchi ne nous semble pas avoir eu d'impact profond, in L. BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, o. c., p. 100 : « ... il s'agirait donc d'une véritable forme d'autocensure, jamais adoptée auparavant par cette Faculté, qui s'expliquerait seulement par les circonstances exceptionnelles créées par la scission des Normands ».

## L'ÈRE DU SOUPÇON

son plus haut point, une démarche analytique qui tend, pour ce qui est de l'intellect, à multiplier les questions posées.

## Chapitre I. Changement ou continuité chez Siger de Brabant ?

### Le *De anima intellectiva* (vers 1272-1274)

Il n'allait pas de soi pour Siger de Brabant de se pencher pour la deuxième fois (ou peut-être pour la troisième fois, pour peu qu'il eût déjà écrit à ce moment son *De intellectu*) sur l'étude de l'intellect : si cela n'avait pas été le cas, il ne se serait pas senti tenu de justifier l'existence même de ce traité en arguant de la foi, ce qu'il fait au début des quelques phrases qui précèdent le sommaire du *De anima intellectiva*. Selon lui, en effet, ce serait péché que de ne pas étudier l'âme, et pour démontrer cela il s'appuie d'abord sur le raisonnement suivant, évoqué dans notre introduction générale :

*Cum anima sit aliorum cognoscitiva, turpe est ut se ipsam ignoret. Se ipsam ignorans, quomodo de aliis fida putabitur<sup>1</sup> ?*

Autre argument important : Siger de Brabant, en rédigeant ce livre, répondrait au souhait, *desiderium*<sup>2</sup>, de ses amis. Par là, Siger semble soucieux de prévenir une accusation que l'on pourrait porter contre lui, à savoir qu'il remettrait en cause de sa propre initiative l'autorité de la chose jugée, en l'occurrence celle de la condamnation de 1270. Son *De anima intellectiva* manifesterait donc l'existence d'un débat sur l'intellect, qui agiterait à ce moment la Faculté des arts, en dépit de cette condamnation. Par ailleurs, Siger affirme qu'il ne donne dans ce traité que le point de vue des philosophes reconnus comme tels (i. e. de tous ceux qui font autorité à la Faculté des arts à cette époque, ce qui peut englober indistinctement, comme nous venons de l'indiquer, les auteurs païens antiques, les Pères de l'Eglise, les auteurs de langue arabe, mais aussi ses prédécesseurs et ses contemporains à la Faculté des arts, tels Albert le Grand et Thomas d'Aquin) :

*[...] secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes<sup>3</sup>.*

Si l'on compare le début du *De anima intellectiva* avec celui du *In tertium de anima*, il apparaît que le résultat le plus immédiatement visible de la première condamnation

---

<sup>1</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, B. BAZÁN (éd.), o. c., p. 70, l. 6-7 : « Puisque l'âme tend à connaître l'autre, ce serait turpitude que de s'ignorer elle-même. Si elle ne se connaissait pas, comment pourrait-elle juger d'autrui conformément à la foi ? ».

<sup>2</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 70, l. 11.

<sup>3</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 70, l. 13-14 : « ... conformément aux enseignements des philosophes agréés, non en affirmant quoi que ce soit de notre propre chef ».

universitaire (1270) quant à l'enseignement de Siger de Brabant consiste dans ce désir de se justifier d'enseigner. En effet, le *In tertium de anima* commençait, sans préambule, par le sommaire, annoncé par cette phrase :

*Circa istum tertium librum contingit quaerere de intellectu quattuor<sup>4</sup>.*

Siger a repris dans son *De anima intellectiva* deux des questions qu'il avait abordées cinq ans plus tôt dans le *In tertium de anima* : celle de la corruptibilité de l'intellect et celle de l'unicité de l'intellect. A-t-il varié dans ses réponses, demanderait un inquisiteur ? Pas en ce qui concerne la corruptibilité de l'intellect. Dans le *De anima intellectiva* comme dans le *In tertium de anima*, il affirme que l'intellect est incorruptible :

*Dico quod intellectus non habet virtutem in se qua sic intellectum nostrum necesse sit corrumpi, cum non haberet contrarium. Nihil autem corrumpitur nisi a suo contrario<sup>5</sup>.*

*Omne corruptibile seu mortale est compositum ex materia et forma, vel est forma materialis. Anima intellectiva nec est composita ex materia et forma, nec est forma materialis, sed liberata a materia, per se subsistens. Ergo non est corruptibilis seu mortalis<sup>6</sup>.*

A-t-il seulement renoncé à cette erreur manifeste, du point de vue de la foi, qui consiste à affirmer l'existence d'un seul et même intellect pour tous les hommes ? Il y a renoncé, en effet, mais seulement parce qu'il doute de ce qu'il faut penser à ce sujet pour suivre la voie de la philosophie naturelle, *via rationis naturalis*, et que, dans le doute, mieux vaut selon lui s'en remettre à la foi, laquelle surpasse toute raison humaine :

*Et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat<sup>7</sup>.*

Voici le sommaire de ce texte qui fut le dernier traité sur l'intellect de Siger de Brabant :

---

<sup>4</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 1, l. 3-4 : « A propos de ce troisième livre (du *De anima* d'Aristote, ndr), il convient de se poser quatre questions concernant l'intellect ».

<sup>5</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 17, l. 8-10 : « Je dis que l'intellect ne possède pas en lui-même de force à cause de laquelle il serait ainsi nécessaire que notre intellect se corrompe, comme il ne possède pas de contraire. Rien ne se corrompt si ce n'est sous l'action de son contraire ».

<sup>6</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 89, l. 6-9 : « Tout corruptible, ou mortel, est un composé de matière et de forme, ou bien une forme matérielle. L'âme intellectuelle n'est ni composée de matière et de forme ni une forme matérielle, mais elle est libérée de la matière, subsistant par elle-même. Elle n'est donc ni corruptible ni mortelle ».

<sup>7</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 108, l. 86-87.

**Encadré 8 : Siger de Brabant, *De anima intellectiva***

Nature de l'âme en général	
<p>1) <i>Quid debemus intelligere per nomen animae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>per nomen animae debemus intelligere illud quo corpus animatum vivit.</i></p> <p>2) <i>Quid sit anima.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima est actus primus, forma seu perfectio corporis naturalis vivere potentis.</i></p>	<p>1) Que devons-nous entendre par le nom d'âme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : nous devons entendre, par le nom d'âme ce par quoi un corps animé vit<sup>8</sup>.</p> <p>2) Ce qu'est l'âme.</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme est l'acte<sup>9</sup> premier, la forme ou la perfection d'un corps naturel capable de vivre<sup>10</sup>.</p>

<sup>8</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 71, l. 6-9 : *Vivere autem corporis animati dicimus nutriri, augeri, generare per decisionem seminis, sentire, ut videre et audire, appetere, intelligere, moveri secundum locum, ex se, non ab extrinseco*, « Vivre, pour un corps animé, c'est se nourrir, croître, engendrer par émission de semence, exercer les sens tels que la vue et l'ouïe, éprouver de l'appétence, penser, se déplacer dans l'espace, de soi-même et non à partir d'une cause extrinsèque ».

<sup>9</sup> Siger de Brabant précise que l'âme est acte d'un corps, *anima sit actus corporis*, en tant qu'*habitus* de ce dernier, ajoutant qu'il s'agit d'un *habitus* naturel, i. e. inné, et non acquis. Il définit également à cette occasion ce qu'est un *habitus* acquis : *habitus enim acquisiti causantur ex actibus, ut ars citharisandi ex citharisare*, « les *habitus* acquis se forment à partir d'actes, ainsi l'art de la cithare à partir de l'acte de jouer de la cithare », in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 74, l. 44-45.

<sup>10</sup> Siger caractérise un corps vivant comme une substance composée (de matière et de forme, ndr) : *corpus autem vivens est substantia composita*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 73, l. 14-15.

<b>Les dispositions de l'âme intellectuelle</b>	
<p>3) <i>Qualiter anima intellectiva sit perfectio corporis et forma.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae.</i></p>	<p>3) De quelle manière l'âme intellectuelle est-elle perfection et forme du corps<sup>11</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme intellectuelle est dans son être séparée du corps, et ne lui est pas unie à la manière de la figure à la cire<sup>12</sup>.</p>
<p>4) <i>Utrum anima intellectiva sit incorruptibilis, aeterna in futuro.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima intellectiva nec est composita ex materia et forma, nec est forma materialis, sed liberata a materia, per se subsistens. Ergo non est corruptibilis seu mortalis.</i></p>	<p>4) L'âme intellectuelle est-elle incorruptible<sup>13</sup>, perpétuelle dans l'avenir ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme intellectuelle n'est ni composée de matière et de forme ni une forme matérielle<sup>14</sup>, mais elle est libérée<sup>15</sup> de la matière, subsistant par elle-même. Elle n'est donc ni corruptible ni mortelle.</p>

<sup>11</sup> En d'autres termes, est-elle acte du corps comme ce qui lui donne son être, à la façon de la figure (imprimée au poinçon, ndr) sur la cire, de sorte qu'elle lui est unie dans l'essence, et non unie seulement par son opération tout en étant séparée de lui dans son être ? *Quod anima sit actus corporis ut dans esse corpori, et ut figura cerae, ita ut sit ei unita in essendo, et non tantum in operando et in esse separata, in SIGER DE BRABANT, Quaestiones in tertium de anima..., B. BAZÁN (éd.), o. c., p. 77, l. 5-7.*

<sup>12</sup> Ce chapitre contient des pages dont la lecture est capitale pour comprendre l'évolution de Siger de Brabant pendant la crise universitaire de 1270-1277 : en effet, ce dernier met à profit cette question pour attaquer avec virulence Albert le Grand et surtout Thomas d'Aquin, ce qui nous semble un contre-feu allumé afin de compenser son acte de contrition à propos de l'unicité de l'intellect, dans le texte de la question 7. Nous développerons cette analyse dans notre troisième partie qui porte sur la controverse de l'unicité de l'intellect.

<sup>13</sup> Qu'est-ce qui nous rend sujet à corruption ? Siger de Brabant nous apprend que tout ce qui est corruptible ou mortel, est composé de matière et de forme, ou bien une forme qui a son être dans la matière : *omne corruptibile seu mortale est compositum ex materia et forma, vel est forma habens esse in materia, in SIGER DE BRABANT, Quaestiones in tertium de anima..., o. c., p. 90, l. 29-31.* En somme, c'est la présence de matière dans l'être qui le rend corruptible.

<sup>14</sup> Pourquoi ? Parce que penser consiste à recevoir l'espèce de la chose sans la matière: *intelligere sit suscipere rei speciem sine materia, in SIGER DE BRABANT, Quaestiones in tertium de anima..., o. c., p. 90, l. 38-39.*

<sup>15</sup> Ici, nous choisissons de traduire littéralement l'adjectif *liberata*, en l'occurrence synonyme d'*abstracta* et de *separata*, car nous y voyons une réminiscence du thème cher à Platon du corps prison de l'âme.

<p>5) <i>Utrum ipsa sit aeterna in praeterito.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>si anima intellectiva est aeterna et semper ens in futuro, fuit igitur aeterna et semper ens in praeterito.</i></p>	<p>5) A-t-elle joui d'une existence perpétuelle par le passé ?</p> <p>- <b>réponse</b> : si l'âme intellectuelle est éternelle et perpétuellement existante dans l'avenir, alors elle a été éternelle et a toujours existé par le passé<sup>16</sup>.</p>
<p>6) <i>Qualiter a corpore sit separabilis et quem statum habeat separata.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>videtur tamen quod senserit eam non esse penitus separabilem et totaliter ab omni corpore.</i></p>	<p>6) Dans quelle mesure est-elle séparable du corps et quel statut possède-t-elle une fois séparée ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il apparaît cependant qu'il [Aristote, ndr] a estimé que l'âme n'est pas dans sa totalité complètement séparable du corps<sup>17</sup>.</p>
<p>7) <i>Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen ALIQUI PHILOSOPHI contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur.</i></p>	<p>7) L'âme intellectuelle est-elle multipliée de par la multiplicité des corps humains ?</p> <p>- <b>réponse</b> : c'est un fait certain, qui ne peut tromper, que les âmes humaines sont multipliées de par la multiplicité des corps humains. Cependant quelques philosophes<sup>18</sup> ont estimé le contraire, qui apparaît vrai par la voie philosophique.</p>

<sup>16</sup> L'argumentation de Siger de Brabant consiste pour l'essentiel dans cette question à montrer que la réponse à cette question ne peut être autre que la réciproque de la réponse à la question précédente.

<sup>17</sup> Dans ce chapitre, Siger de Brabant précise que la validité de sa réponse porte sur l'opinion d'Aristote et non sur la vérité en général, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 99, l. 81-83 : *Nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio PHILOSOPHI de ea*, « Notre intention primitive n'est pas d'enquêter sur ce en quoi consiste la vérité à propos de l'âme mais sur ce qu'a été l'opinion d'Aristote à son sujet ».

<sup>18</sup> Étonnamment, Siger de Brabant ne nomme aucun de ces philosophes alors que dans son *In tertium de anima*, il citait trois fois Averroès en toutes lettres.

Les puissances de l'âme	
<p>8) <i>Utrum vegetativum, sensitivum et intellectivum in homine pertineant ad unam et eandem substantiam animae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectivum seu potentiam intelligendi non pertinere ad eandem formam ad quam pertinet potentia vegetandi et sentiendi.</i></p> <p>9) <i>Utrum operatio intellectus sit eius substantia, ita quod intellectus ante intelligere eius in actu vel in habitu, non habet substantiam nisi in potentia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus ante intelligere nullam naturam habet nisi istam quod possibilis.</i></p> <p>10) <i>Utrum habeat in se formas rerum quas intelligit.</i></p>	<p>8) Les puissances végétative, sensitive et intellectuelle appartiennent-elles, chez l'humain, à une seule et même substance de l'âme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la puissance intellectuelle, autrement dit la puissance de penser, n'appartient pas à la même forme que celle dont relèvent la puissance végétative et la puissance sensitive.</p> <p>9) L'opération de l'intellect est-elle sa substance, de sorte que l'intellect, avant qu'il ne pense en acte ou en <i>habitus</i>, ne possède de substance qu'en puissance<sup>19</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect, avant de penser, ne possède aucune nature<sup>20</sup> si ce n'est celle d'être potentiel.</p> <p>10) L'intellect possède-t-il en lui-même les formes des choses qu'il pense<sup>21</sup> ?</p>

<sup>19</sup> Siger de Brabant précise que cette question lui est inspirée de Maïmonide, *Rabbi Moyses*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 111, l. 3-6.

<sup>20</sup> Siger de Brabant utilise ici *natura* comme synonyme de *substantia*, de même qu'à d'autres moments de son commentaire. Ainsi dans ce même chapitre 9 du *De anima intellectiva* il écrit : *Intellectus [...] non habet substantiam* (nous soulignons) *nisi in potentia*, « L'intellect n'a de substance qu'en puissance » ; et plus loin : *Intellectus ante intelligere nullam naturam habet nisi istam quod possibilis*, « L'intellect, avant de penser, n'a de nature que celle d'être potentiel », in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 111, l. 5-6 et l. 9-10.

<sup>21</sup> Le traitement de cette question, inspirée du *Guide des égarés* de Maïmonide, n'est qu'ébauché.



## Chapitre II. Un premier acte de censure efficace ?

### L'enseignement des maîtres parisiens entre les deux condamnations :

#### II.1. Les questions de l'Anonyme de Steenberghen sur les trois livres du *De anima* d'Aristote (vers 1275) :

Les questions de l'Anonyme de Steenberghen sont regroupées en trois livres, conformément à la division du texte d'Aristote dont elles suivent la progression. Avant de nous demander si ce commentaire mérite d'être considéré comme un texte « semi-averroïste », comme l'a fait son éditeur, sans parler du principe de ce classement qui suppose l'existence d'un courant de pensée constitué comme tel, thèse développée au XIXe siècle par E. Renan et réfutée depuis<sup>1</sup>, nous pouvons remarquer le souci d'exhaustivité qui y apparaît :

---

<sup>1</sup> Lire à ce sujet la préface d'A. de Libera à son édition d'*Averroès et l'averroïsme* d'E. Renan.

**Encadré 9** : Anonyme de Steenberghen, *Quaestiones in libros Aristotelis de anima*

<i>Liber primus</i>	Livre premier
<b>Statut de la science de l'âme</b>	
<p>1) <i>Utrum de anima possit esse scientia ut de subiecto.</i></p> <p>2) <i>Utrum de anima sit scientia naturalis.</i></p> <p>3) <i>Utrum scientia sit de numero bonorum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>aliquid habet rationem boni quia natum est terminare appetitum [...] Ex quo apparet quod scientia rationem boni habet, quia homo appetit scientiam.</i></p> <p>4) <i>Utrum scientia sit honorabilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod sciens est honorabilis, quia solus bonus secundum ARISTOTELEM est honorandus.</i></p> <p>5) <i>Utrum scientia de anima excellat alias scientias in nobilitate subiecti et certitudine demonstrationis.</i></p>	<p>1) Peut-il exister une science de l'âme, en tant que son sujet ?</p> <p>2) Existe-t-il une science naturelle<sup>2</sup> de l'âme ?</p> <p>3) La science de l'âme est-elle au nombre des biens ?</p> <p>- <b>réponse</b> : quelque chose possède la notion<sup>3</sup> du bien parce qu'il est au terme d'une appétence (...) À partir de cela, il apparaît que la science possède la notion du bien puisque l'homme a un appétit de science.</p> <p>4) La science est-elle digne d'honneur ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que le savant est digne d'honneur, puisque seul l'homme bon doit être honoré, selon Aristote.</p> <p>5) La science de l'âme surpasse-t-elle les autres sciences par la noblesse de son sujet et la certitude de sa démonstration<sup>4</sup> ?</p>

<sup>2</sup> En d'autres termes : la science de l'âme relève-t-elle de l'étude des réalités naturelles, les *naturalia* ?

<sup>3</sup> Sur le sens du mot *ratio* dans l'étude de l'intellect au XIIIe siècle : « une fois informé par l'espèce de la chose, l'intellect, en pensant, forme en lui-même une certaine intention de la chose pensée, qui est sa notion, *ratio*, signifiée par sa définition », in J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 93.

<sup>4</sup> Le génitif de *demonstrationis* doit être à prendre au sens objectif : l'Anonyme de Steenberghen évoque le degré supérieur de certitude que l'on peut trouver dans une démonstration qui relève de la science de l'âme.

<p>- <b>solutio</b> : <i>nobilitas vel dignitas habitus est ex nobilitate et dignitate operationis, quia habitus rationem habet ex actu [...] Item, illud quod fit nobilius dicimus esse nobilius propter perfectionem qualitatis secundum quam generatur [...] Propter autem haec duo coniuncta, scientia de anima excellit omnes alias, praeter divinam.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : la noblesse ou la dignité d'un <i>habitus</i><sup>5</sup> découle de la noblesse et de la dignité de l'opération qu'il effectue, puisque l'<i>habitus</i> tire sa raison de son acte (...) De plus, ce qui devient supérieur en noblesse, nous disons qu'il l'est grâce à la perfection de la qualité par laquelle il est engendré (...) C'est pour ces deux raisons réunies que la science de l'âme surpasse en noblesse toutes les autres, exceptée celle de Dieu<sup>6</sup>.</p>
<p>6) <i>Utrum cognitio de anima sit utilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>cognitio de anima valet ad omnem veritatem.</i></p>	<p>6) La connaissance de l'âme est-elle utile?</p> <p>- <b>réponse</b> : la connaissance de l'âme vaut pour connaître toute vérité<sup>7</sup>.</p>
<p>7) <i>Utrum difficile sit cognoscere substantiam animae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>cognoscere substantiam animae difficile est.</i></p>	<p>7) Est-il difficile de connaître la substance de l'âme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : connaître la substance de l'âme est difficile.</p>

<sup>5</sup> Pour ce maître, la science est en effet, un *habitus* : *nunc autem scientia habitus est*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, o. c, p. 150, l. 19-20.

<sup>6</sup> C'est-à-dire la théologie. C'est cette dernière réserve, *praeter divinam*, qui nous semble donner le véritable enjeu de la question : affirmer la précellence de la psychologie sur toutes les autres subdivisions de la philosophie, et de cette dernière sur toutes les autres disciplines du *trivium* et du *quadrivium* enseignées à la Faculté des arts. Ce maître ès arts se conforme ici à la hiérarchie des Facultés, hiérarchie qui subordonne la Faculté des arts à celle de théologie, selon l'adage scolastique : *philosophia ancilla theologiae*, « La philosophie est la servante de la théologie ».

<sup>7</sup> Soit : pour connaître la vérité première, *veritas prima*, les sciences morales, *moralia*, les sciences naturelles, *naturalia*, et pour connaître la vérité en ce qui est ordonné à sa fin : *illud quod ordinatur ad finem*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 153, l. 15-24.

<b>La connaissance des universaux</b>	
<p>8) <i>Utrum universalia in actu sint in intellectu possibilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>universalia secundum quod universalia in actu, non sunt in rebus sed in intellectu.</i></p> <p>9) <i>Utrum universalia sint posteriora in esse particularibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>aliquid dicitur universale in actu, aliquid autem in potentia [...] loquendo igitur de universali in actu, dico quod posterius est ipsis particularibus [...] Si autem loquamur de universali in potentia, cum sit prius illud quod propinquius est principio, ideo prius secundum naturam quod est propinquius naturae.</i></p> <p>10) <i>Utrum intellectus agens agat universalitatem in rebus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus agens agit universale per accidens, quia agit intellectum possibilem in actu, ita quod una actione fit intentio universalitatis et intellectus possibilis in actu [...] Item intelligendum quod aliquando agit per medium ut per instrumentum.</i></p>	<p>8) Les universaux en acte se trouvent-ils dans l'intellect potentiel ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les universaux, en tant qu'ils sont des universaux en acte, ne se trouvent pas dans les choses mais dans l'intellect.</p> <p>9) Les universaux sont-ils, dans leur être, postérieurs aux particuliers ?</p> <p>- <b>réponse</b> : une chose est ce qu'on nomme l'universel en acte, une autre l'universel en puissance (...) Pour parler de l'universel en acte, je dis qu'il est postérieur aux particuliers mêmes (...) Si nous parlons en revanche de l'universel en puissance, comme l'antérieur est ce qui se rapproche le plus du principe, en conséquence l'antérieur selon la nature est ce qui se rapproche le plus de la nature<sup>8</sup>.</p> <p>10) L'intellect agent produit-il l'universalité dans les choses ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect agent produit l'universel par accident parce qu'il fait passer à l'acte l'intellect potentiel, de sorte que c'est par une action unique que sont produits la visée d'universalité et l'intellect potentiel en acte (...) En outre, il faut comprendre qu'il agit parfois au moyen du milieu comme d'un instrument.</p>

<sup>8</sup> En partant de ce raisonnement ce maître fait dépendre la postériorité de l'universel, relativement au singulier, de celle de la forme, relativement à la matière, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 164-165, l. 37-50.

<b>La connaissance de la quiddité</b>	
<p>11) <i>Utrum definitiones generum et specierum sint rerum existentium in anima, vel singularium, vel naturarum existentium in singularibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>definitiones generum et specierum non sint definitiones conceptuum.</i></p>	<p>11) Les définitions<sup>9</sup> des genres et des espèces sont-elles des définitions de choses qui existent dans l'âme<sup>10</sup>, ou de singuliers, ou de natures qui existent dans les singuliers ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les définitions des genres et des espèces ne sont pas les définitions des concepts<sup>11</sup>.</p>

<sup>9</sup> Qu'est-ce qu'une *definitio* selon l'Anonyme de Steenberghen ? C'est ce qui désigne la quiddité d'une chose, que l'on dit sa substance et non un accident : *definitio indicat quid est esse, quod quid autem dicit substantiam rei et non accidens*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 173, l. 27-28.

<sup>10</sup> Ces *res* qui existent dans l'âme ne sont autres que les concepts comme on peut le déduire à partir du premier argument, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 172 : *Quod sint definitiones conceptuum probo, quia definitio est alicuius communis, quia definitio de pluribus dicitur : ideo est aliquid commune ; sed extra animam non est aliquid commune*, « Qu'elles soient les définitions des concepts, je le prouve dans la mesure où la définition est une notion commune que l'on dit de plusieurs réalités : elle est donc quelque chose de commun ; or il n'est rien de commun hors de l'âme ». Au fil de sa réponse l'Anonyme de Steenberghen cite Averroès en parlant cette fois-ci non plus des *rerum existentium in anima*, « des choses qui existent dans l'âme », mais des *intentionum existentium apud animam*, « des visées qui existent dans l'âme », ce qui montre que dans son esprit *res* et *intentio* sont ici synonymes.

<sup>11</sup> Mais elles ne sont pas non plus des défintions de particuliers, à en croire la suite, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 173, l. 32-33 : *Item, definitiones rerum non sunt particularium secundum quod particularia sunt*, « En outre, les définitions des choses ne sont pas des définitions de particuliers en tant qu'ils sont des particuliers ».

<p>12) <i>Utrum sit una via deveniendi in [cognitionem] quod quid est.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>via deveniendi in cognitionem quod quid est esse diversificatur secundum diversitatem illius quod quid erat secundum rationem, et est una sicut unum est vel una ratio quod quid erat esse in omnibus habentibus ipsum.</i></p>	<p>12) Existe-t-il une voie unique pour parvenir à la connaissance de la quiddité<sup>12</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la voie pour parvenir à la connaissance de la quiddité est diverse à proportion de la diversité de la quiddité<sup>13</sup> relativement à sa notion, mais elle est une lorsque la quiddité ou la notion de la quiddité sont unes dans tout ce qui possède une quiddité.</p>
---	---

<sup>12</sup> Selon l'Anonyme de Steenberghen, connaître la quiddité de quelque chose requiert la même démarche que pour en connaître la substance : *illa via est via deveniendi in substantiam et quod quid est*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 177, l. 4.

<sup>13</sup> Nous traduisons *quod quid erat esse* de même que *quod quid est* par « quiddité » pour la raison que ce maître les emploie comme synonymes, ce que montre le passage suivant, extrait du deuxième manuscrit, que F. Van Steenberghen édite en bas de page : *praeterea, si accidens sit principium cognoscendi ipsum quod quid est et quod quid erat esse principium cognoscendi accidens*, sequetur quod accidentia erunt principium cognoscendi accidentia et erit circularis demonstratio (souligné par nous), « en outre, si l'accident est le principe même de la connaissance de la quiddité, *quod quid est*, et la quiddité, *quod quid erat esse*, le principe de la connaissance de l'accident, il s'ensuit que les accidents seront au principe de la connaissance des accidents, et la démonstration sera tautologique (litt. : 'circulaire') », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 180 (bas de page), l. 9-12.

<p>13) <i>Utrum via deveniendi in quod quid est sit divisio.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod via investigandi quod quid est, est composita.</i></p>	<p>13) La voie pour parvenir à la connaissance de la quiddité consiste-t-elle en une division<sup>14</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que la voie pour l'investigation de la quiddité est composée (de plusieurs étapes, ndr)<sup>15</sup>.</p>
<p>14) <i>Utrum accidentia sint principia cognoscendi quod quid est.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>non videtur quod cognitio accidentium faciat simpliciter et absolutam cognitionem sui subiecti vel quod quid est eius.</i></p>	<p>14) Les accidents sont-ils principes de connaissance de la quiddité ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il ne semble pas que la connaissance des accidents donne une connaissance à part et absolue de leur sujet ni de la quiddité de celui-ci.</p>

<sup>14</sup> Voici comment l'Anonyme de Steenberghen définit la *divisio* : « ... mais voici la démarche de la division : en premier la réception du genre (de la chose appréhendée, ndr), en second la division du genre selon la différence spécifique, jusqu'à recevoir la totalité de l'essence de la chose » : ... *sed talis est divisionis via, primo accipiendo genus, secundo dividendo genus per differentiam, usque accipiatur tota essentia rei*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 177, l. 6-8.

<sup>15</sup> La *divisio* n'est que la deuxième de ces étapes et consiste à distinguer plusieurs différences en soi à l'intérieur du genre, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 179, l. 31-32 : *deinde illud genus dividendum per differentias per se*, « il faut ensuite diviser ce genre relativement aux différences qu'il présente par lui-même ».

<b>Varia</b>	
<p>15) <i>Utrum passiones animae sensitivae vel nutritivae sint communes animae et corporis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod passiones appetitivae vel sensitivae sunt passiones communes.</i></p>	<p>15) Les passions de l'âme sensitive ou de l'âme nutritive sont-elles communes à l'âme<sup>16</sup> et au corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que les passions appétitives et sensitives sont des passions communes.</p>
<p>16) <i>Utrum in definitione rerum naturalium ponatur materia sensibilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>naturalia proprie dicuntur habentia naturam, et illa sunt composita ex materia et forma.</i></p>	<p>16) Peut-on poser la matière sensible dans la définition des réalités naturelles ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ce qu'on appelle proprement réalités naturelles sont celles qui possèdent une nature, et elles sont composées de matière et de forme.</p>
<p>17) <i>Utrum eodem modo definiant naturalis et logicus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>si quaerat quaestio utrum eodem modo logicus definiat substantias naturales et naturalis, dico quod sic [...] Si quaeratur de definitione accidentis, dico quod non definiunt eodem modo logicus et naturalis.</i></p>	<p>17) La philosophie naturelle et la logique définissent-elles sur le même mode ?</p> <p>- <b>réponse</b> : si la question est de savoir si le logicien et le philosophe naturel définissent<sup>17</sup> sur le même mode les substances naturelles, je réponds que oui (...) Si on s'interroge sur la définition de l'accident, je réponds que le logicien et le philosophe naturel ne le définissent pas sur le même mode.</p>

<sup>16</sup> C'est-à-dire à l'âme prise dans sa totalité.

<sup>17</sup> Voici une nouvelle proposition pour définir la définition, plus complète que la précédente, que nous avons citée p. 95, n. 10 : *definitio est indicans quod quid est esse, et quod quid est primo est substantiarum et absolute*, « la définition est ce qui désigne la quiddité, et la quiddité est d'abord celle des substances, prise absolument », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 191, l. 16-17.



<p>18) <i>Utrum sit possibile ponere corpus sphaericum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>est possibile esse corpus aliquod sphaericum, et in rebus superioribus et aeternis, et in corporibus inferioribus.</i></p> <p>19) <i>Utrum, si corpus simpliciter sphaericum poneretur in plano, tangat ipsum in puncto.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>si corpus simpliciter sphaericum ponatur super corpus simpliciter planum, tangit solum in puncto.</i></p> <p>20) <i>Utrum, si corpus sphaericum ponatur super planum, utrum posset moveri.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>movetur, praesente aliquo movente, quoniam corpus sphaericum maxime est in potentia ad motum.</i></p> <p>21) <i>Utrum anima moveatur localiter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima per se non movetur localiter, quoniam omne quod per se movetur localiter, corpus est et divisibile [...] Tamen anima per accidens movetur, quoniam anima, quae est perfectio materiae, movetur motu illius cuius est perfectio.</i></p>	<p>18) Est-il possible de poser l'existence d'un corps sphérique ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'existence d'un corps sphérique est possible tant dans les réalités supérieures et éternelles que dans les corps inférieurs.</p> <p>19) Si l'on posait un corps absolument sphérique sur un plan, le toucherait-il en un point ?</p> <p>- <b>réponse</b> : si l'on pose un corps absolument sphérique sur un corps absolument plane, il le touche en un point seulement.</p> <p>20) Si l'on posait un corps sphérique sur un plan, pourrait-il être mis en mouvement ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il serait mû en présence d'un moteur, puisqu'un corps sphérique a un très grand potentiel de mouvement.</p> <p>21) L'âme se meut-elle dans l'espace<sup>18</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme en soi ne se meut pas dans l'espace puisque tout ce qui se meut dans l'espace est corporel et divisible (...) Cependant l'âme se meut par accident, parce que l'âme, qui est perfection de matière, se meut du mouvement qui affecte ce dont elle est perfection.</p>
---	---

<sup>18</sup> Littéralement : « relativement au lieu », *localiter*.

<i>Liber secundus</i>	Livre second
<p>1) <i>Utrum substantia per prius dicatur de materia vel de forma vel de composito.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>substantia dicitur de materia, forma et composito.</i></p>	<p>1) Le mot<sup>19</sup> « substance » se dit-il en priorité de la matière, ou de la forme, ou du composé (des deux, ndr) ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le mot « substance » se dit de la matière, de la forme et du composé<sup>20</sup>.</p>
<b>L'âme comme acte</b>	
<p>2) <i>Utrum anima sit actus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima est substantia sicut actus, et huius declaratio est ex ipsa ratione formae vel actus : forma enim est qua aliquid habet esse et qua aliquid operatur.</i></p>	<p>2) L'âme est-elle un acte ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme est une substance semblable à l'acte et cette affirmation se fonde sur la raison même de forme ou d'acte : la forme est en effet ce par quoi quelque chose possède un être et par quoi quelque chose est opéré.</p>

<sup>19</sup> Voici comment ce maître conçoit la relation entre signifiant et signifié : *dico etiam quod non est idem aliquid esse simpliciter prius in natura et aliquid esse prius sub nomine*, « je dis que ce n'est pas la même chose d'exister, dans l'absolu, en premier dans la nature, et d'exister en premier en tant que mot » ; et il ajoute plus loin : *nomen in significando sequitur intellectum in intelligendo, ideo quae sunt priora in esse possunt esse posteriora sub nomine*, « le mot suit dans l'acte de signifier l'intellect dans l'acte de penser et pour cette raison ce qui est antérieur dans l'être peut être postérieur en tant que mot », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 197, l. 41-42 et 50-51.

<sup>20</sup> Pour l'Anonyme de Steenberghen, matière, forme et composé peuvent se dire substance mais chacun pour une raison différente, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 196-197, l. 26-32 : *materia autem est potentia ad substantiam, et quo aliquid potest passive, dico potest esse substantia ; forma est illud quo aliquid primo est in actu ; compositum autem est aggregatum ex materia qua aliquid potest esse, et ex forma qua est aliquid in actu [...] unde dicit quod materia est aptitudo ad substantiam, forma autem est illud quod terminat istam habitudinem*, « la matière est potentiellement en relation avec la substance, et ce par quoi quelque chose peut être passif, je dis que ce peut être une substance ; la forme est ce par quoi quelque chose existe d'abord en acte ; le composé est un agrégat de la matière par laquelle quelque chose peut exister et de la forme par laquelle quelque chose existe en acte (...) De là, on dit que la matière est une aptitude à la substance tandis que la forme est ce qui fait venir à son terme cette aptitude acquise ».

L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

<p>3) <i>Utrum anima sit actus primus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima est actus primus. Actus autem primus comparisonem habet ad duo, scilicet ad operationem quae est actus secundus, et ad potentiam priorem cuius est terminus.</i></p>	<p>3) L'âme est-elle acte premier ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme est acte premier. Or l'acte premier peut faire l'objet de deux comparaisons, l'une avec l'opération qui est l'acte second, l'autre avec la potentialité antérieure dont il est le terme.</p>
<p><b>L'âme et le corps</b></p>	
<p>4) <i>Utrum anima sit actus corporis vitam habentis in potentia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima est sicut actus primus et ordinatur in actum secundum sicut in finem.</i></p> <p>5) <i>Utrum anima immediate uniatur corpori.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>propria perfectio cum perfectibili proprio unitur sine medio ; talis est anima respectu corporis. [...] anima comparatur ad corpus sicut eius perfectio ; item, sicut motor eius, quia anima dat esse substantiale et movet corpus.</i></p>	<p>4) L'âme est-elle acte d'un corps doté de vie en puissance ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme est semblable à l'acte premier et est ordonnée à l'acte second comme à sa fin.</p> <p>5) L'âme s'unit-elle au corps immédiatement<sup>21</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : une perfection s'unit avec son perfectible propre sans intermédiaire ; telle est l'âme relativement au corps. (...) On rapproche l'âme du corps comme étant la perfection de ce dernier, et également comme étant son moteur parce que c'est l'âme qui donne un être substantiel au corps<sup>22</sup> et qui le meut.</p>

<sup>21</sup> C'est-à-dire sans qu'il soit besoin d'un intermédiaire, intermédiaire auquel fait référence l'énoncé de la réponse.

<sup>22</sup> L'Anonyme de Steenberghen apporte cette précision au sujet de l'existence du corps : *considerando corpus praeter animam, non erit corpus in actu, sed solum in potentia ; item, nec substantia in actu sine anima, sed solum in potentia*, « à considérer le corps indépendamment de l'âme, ce ne sera pas un corps en acte mais en puissance seulement ; de même, la substance dépourvue de l'âme n'existera pas en acte, mais en puissance seulement », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 204, l. 35-37.

<b>Les puissances de l'âme</b>	
<p>6) <i>Utrum sensitivum et vegetativum et aliae potentiae sint distinctae in corpore secundum subiectum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>iste partes animae secundum quod sunt in eodem non sunt divisae subiecto [...] anima habet potentias quae sunt extra rationem et essentiam animae, et per istas exercet operationes in diversis partibus per organa ; istae autem distinctae sunt subiecto.</i></p>	<p>6) Les puissances sensitive, végétative et autres sont-elles distinctes dans le corps relativement à leur sujet ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ces parties de l'âme, dans la mesure où elles se trouvent en un même sujet ne sont pas distinctes (...) L'âme possède des puissances qui sont extérieures à sa notion et à son essence, et au moyen de celles-ci elle effectue des opérations en diverses parties (du corps, ndr) grâce aux organes. Celles-là cependant sont distinctes par leur sujet.</p>
<p>7) <i>Utrum vegetativum, sensitivum et intellectivum in eodem sint formae diversae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ista tria, secundum quod sunt in eodem, non sunt actus vel formae diversa [...] essentia una est, in qua ista tria radicantur, et non sunt sicut actus, sed sicut potentiae.</i></p>	<p>7) Les puissances végétative, sensitive<sup>23</sup> et intellectuelle, en un même sujet, sont-elles des formes distinctes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ces trois puissances, dans la mesure où elles sont en un même sujet, ne sont pas des actes ni des formes distinctes, (...) Il existe une seule essence, dans laquelle ces trois puissances s'enracinent et elles ne s'y trouvent pas en tant qu'actes mais en tant que puissances.</p>

<sup>23</sup> Cette puissance sensitive peut être séparée du corps selon l'Anonyme de Steenberghen, in M. GIELE, B. BAZÁN, F. VAN STEENBERGHEN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 209, l. 98-100 : *sensitiva hominis separabilis est, et quodammodo in virtute formae separatae remanent principia operationis sensitivae*, « la puissance sensitive de l'homme est séparable et d'une certaine manière les principes de l'opération sensitive perdurent dans la force de la forme séparée ».

## L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

<p>8) <i>Utrum potentiae sint in substantia animae vel sicut accidentia eius.</i></p> <p>9) <i>Utrum potentiae animae distinguantur per obiecta.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentiae animae distinguuntur secundum distinctionem obiectiorum, quia potentia id quod est ad actum dicitur, et ideo definitur potentia per actum et sumit rationem ab eo.</i></p>	<p>8) Ces puissances se trouvent-elles dans la substance de l'âme ou bien existent-elles comme des accidents de celle-ci<sup>24</sup> ?</p> <p>9) Les puissances de l'âme se distinguent-elles de par leurs objets ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les puissances de l'âme se distinguent de par la différence de leurs objets, parce qu'on appelle « puissance » ce qui est en relation avec l'acte, ce pourquoi la puissance se définit par l'acte et tire sa raison de lui.</p>
<p><b>Les principes et les fins</b></p>	
<p>10) <i>Utrum omnia appetant esse divinum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnia entia per se appetunt esse divinum [...] per accidens autem possunt appetere non esse, quia appetunt aliquid ad quod sequitur non esse.</i></p> <p>11) <i>Utrum naturalissimum sit omnibus viventibus generare tale alterum quale ipsum est.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omne ens in actu, secundum quod ens in actu, natum est aliquid agere.</i></p>	<p>10) Tous les êtres aspirent-ils à l'être divin ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tous les êtres aspirent par eux-mêmes à l'être divin (...) Cependant ils peuvent, par accident, aspirer au non-être<sup>25</sup> du fait qu'ils aspirent à quelque chose d'où le non-être s'ensuit.</p> <p>11) Le plus conforme à la nature est-il pour tous les êtres vivants d'engendrer un autre être identique à eux-mêmes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tout ce qui existe en acte est destiné, en tant qu'existant en acte, à produire quelque chose.</p>

<sup>24</sup> La réponse, implicite, est négative. Y répondre positivement serait affirmer que les puissances de l'âme appartiennent au même genre que celle-ci, en effet : *omnis potentia ordinata ad substantiam, est de genere substantiae*, « toute puissance ordonnée à la substance est du genre de la substance », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 211, l. 60-62.

<sup>25</sup> En ce cas il n'aspire pas à l'être divin, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, o. c., p. 213, l. 4-5 : *ilud quod appetit non esse, non appetit esse divinum ; sed quaedam sunt quae appetunt non esse*, « ce qui aspire au non-être n'aspire pas à l'être divin ; or il existe des êtres qui aspirent au non-être ». A quoi ce maître pensait-il ? Au suicide des hommes mauvais qui se détestent : *quidam mali homines odiunt seipsos et se interficiunt*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 213, l. 6-7.

<p>12) <i>Utrum anima sit corporis finis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima est finis corporis, quia universaliter forma est finis materia [...] sed intelligendum quod anima non est finis corporis animati secundum quod animatum, quia corpus animatum includit animam, et illud quod est ad finem non includit finem.</i></p> <p>13) <i>Utrum anima sit principium motus corporis animati.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod corpus animatum movetur ab anima, quia illa quae moventur ex se, moventur ab anima ; animam autem dicimus principium motus activum, et animata moventur ab anima.</i></p>	<p>12) L'âme est-elle la fin du corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme est la fin du corps, parce que la forme est généralement la fin de la matière (...) Mais il faut comprendre que l'âme n'est pas la fin d'un corps animé en tant qu'animé, parce qu'un corps animé contient une âme et que ce qui tend à une fin ne contient pas cette fin.</p> <p>13) L'âme est-elle le principe du mouvement d'un corps animé<sup>26</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis qu'un corps animé est mû par l'âme, parce que ce qui est mû de son propre fait tire son mouvement d'une âme ; nous disons donc que l'âme est le principe du mouvement actif, et les êtres animés sont mûs par l'âme.</p>
<p><b>L'alimentation et la faculté végétative</b></p>	
<p>14) <i>Utrum ignis comburat in infinitum, si apponatur combustibile.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ignis comburit in infinitum, non tamen unus numero manens, cum sit corruptibilis : ideo ignis si comburat, appositis combustilibus, hic non erit idem nisi secundum speciem.</i></p>	<p>14) le feu se consume-t-il indéfiniment pour peu qu'on y pose du combustible ?</p> <p>- <b>réponse</b><sup>27</sup> : le feu se consume indéfiniment, sans demeurer numériquement un, comme il est sujet à corruption : aussi, si le feu se consume du fait qu'on y place des combustibles, ce ne sera pas le même feu, si ce n'est du point de vue de l'espèce.</p>

<sup>26</sup> Pourquoi cette question ? Parce que tout ce qui se meut tire son mouvement d'autrui : *omne quod movetur, ab alio movetur*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 218, l. 29-31.

<sup>27</sup> Avant de répondre ce maître a énoncé trois subdivisions pour cette question, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 220, l. 22-26 : *quaestio potest duo quaerere : unum, utrum ignis aliquod, unum combustibile sibi appositum igniat vel calefaciat in infinitum ; vel potest quaerere utrum ignis in infinitum calefaciat combustibilia successive apposita ; et tertio potest quaeri utrum ignis infinitum aliquid calefaciat, si sibi approximatur*, « cette question peut être posée de deux façons : la première consiste à savoir si un feu quelconque se consumerait ou produirait de la chaleur indéfiniment à partir d'un combustible unique qu'on y poserait ; la seconde, si un feu produirait indéfiniment de la chaleur à partir de combustibles multiples qu'on y poserait successivement. Une troisième façon consiste à se demander si un feu produirait de la chaleur indéfiniment à partir de ce qu'on approcherait de lui ».

<p>15) <i>Utrum alimentum sit contrarium alendo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>alimentum in potentia est contrarium membro, quia illud est quod potest transmutari in membrum ; transmutatio autem est semper ex contrario [...] alimentum in actu est simile, quia est illud quod transmutatur in speciem membri.</i></p>	<p>15) L'aliment est-il le contraire de ce qui est à alimenter ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'aliment en puissance est le contraire du membre (alimenté, ndr), parce qu'il est ce qui peut se transformer en membre ; or la transformation se fait toujours à partir d'un contraire (...) En revanche, l'aliment en acte lui est semblable car il est ce qui se transforme en l'espèce du membre.</p>
<p>16) <i>Utrum idem sit obiectum nutritivae, generativae et augmentativae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>alimentum idem secundum substantiam, aliud secundum rationem, est obiectum istarum trium virtutum.</i></p>	<p>16) L'objet<sup>28</sup> des puissances nutritive, générative et augmentative est-il le même ?</p> <p>- <b>réponse</b> : un aliment identique de par sa substance, mais distinct de par sa notion, est l'objet de ces trois forces.</p>
<p>17) <i>Utrum calidum sit instrumentum partis animae vegetativae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>calidum aliquo modo est organum vegetativae.</i></p>	<p>17) Le chaud est-il l'instrument d'une partie de l'âme végétative ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le chaud est d'une certaine manière l'organe<sup>29</sup> de la vertu végétative.</p>

<sup>28</sup> Selon l'Anonyme de Steenberghen, l'objet est double : quelque chose qui relève d'une force passive et quelque chose qui relève d'une puissance active ; *duplex est obiectum : quoddam passivae virtutis, quoddam autem potentiae activae*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 222, l. 14-15.

<sup>29</sup> *Instrumentum* est synonyme d'*organum*, ici comme dans d'autres textes de cette période.

<b>Le sens et l'intellect</b>	
<p>18) <i>Utrum sensus sit virtus activa vel passiva.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensus est virtus passiva et non activa [...] Primo, quia omne quod perficitur de potentia ad actum per aliud transmutans et alterans ipsum, potentia passiva est : quia haec est ratio potentiae passivae quod potentia passiva est principium transmutandi ab altero.</i></p>	<p>18) Le sens est-il une force active ou passive ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le sens est une force passive et non active (...) En premier lieu, parce que tout ce qui passe de la puissance à l'acte, en étant transformé par autrui et en s'altérant soi-même, est une puissance passive ; parce que c'est la notion d'une puissance passive d'être le principe d'une transformation par autre chose.</p>
<p>19) <i>Utrum rationes intellectuales maneant in intellectu sine actuali consideratione sive cum intellectus non actualiter consideret.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>rationes intelligendi manent, ipso intellectu non considerante actu. Istae autem rationes intelligendi sunt illud quo intellectus considerat secundum actum, et se habent ad intellectum et ad considerare secundum actum, sicut forma gravis ad ipsum grave et ad esse deorsum.</i></p>	<p>19) Les notions intellectuelles demeurent-elles dans l'intellect sans raisonnement en acte, i. e. quand l'intellect ne raisonne pas en acte ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les notions de l'intellection demeurent quand l'intellect lui-même ne raisonne pas en acte. Ces notions de l'intellection sont ce par quoi l'intellect raisonne en tant qu'il est en acte, et ont à l'égard de l'intellect et du raisonnement en acte une relation comparable à celle que la forme du grave a à l'égard du grave lui-même et de ce qui tend vers le bas.</p>
<p>20) <i>Utrum habens habitum scientiae consideret cum voluerit.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico tunc quod habens habitum scientiae est non considerans secundum actum per aliquid impediens ipsum : sicut grave, si non existat deorsum, impediens est.</i></p>	<p>20) Celui possède l'<i>habitus</i> de la science raisonne-il à volonté ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que celui qui possède l'<i>habitus</i> de la science ne raisonne pas en acte<sup>30</sup> à cause de quelque chose qui l'en empêche ; ainsi le grave, s'il n'existe pas quelque chose qui tend vers le bas, l'en empêche.</p>

<sup>30</sup> Littéralement : « ... est non raisonnant selon l'acte... »



<p>21) <i>Utrum sensibilia communia sint sensibilia per se.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensibilia communia sunt sensibilia per se [...] Et dat COMMENTATOR huius duas causas. Una est : quamvis enim sensibilia communia sentiantur a pluribus sensibus, sunt tamen propria sensus communis. Item, secundo, quia sunt inseparabilia a sensibilibus per se.</i></p>	<p>21) Les sensibles communs sont-ils sensibles par eux-mêmes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les sensibles communs sont sensibles par eux-mêmes (...) Et le Commentateur donne deux raisons à cela. Voici l'une : bien que les sensibles communs soient sentis par plusieurs sens, cependant ils appartiennent en propre au sens commun. Deuxième raison : parce qu'ils sont inséparables des sensibles par eux-mêmes.</p>
<p>22) <i>Utrum sensus particularis decipiatur circa sensibile proprium.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensus particularis circa proprium sensibile per se non decipitur, quia error in aliquo naturali non contingit nisi inquantum aliquis deviat ab illo ad quod natura ordonavit.</i></p>	<p>22) Un sens particulier peut-il être trompé à propos d'un sensible qui lui est propre ?</p> <p>- <b>réponse</b> : un sens particulier ne peut pas être trompé par lui-même à propos d'un sensible qui lui est propre, parce qu'une erreur ne peut se produire dans quelque réalité naturelle que pour autant que quelque chose s'écarte de ce que la nature a fixé.</p>

<p>23) <i>Utrum intentiones individuales sint sensibilia per se.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intentiones individuales ab omnibus vel a pluribus sensibus particularibus cognoscuntur : unde attendens ARISTOTELES quod sunt sensibilia per accidens sensuum particularium, dixit quod sunt sensibilia per accidens.</i></p>	<p>23) Les visées individuelles<sup>31</sup> sont-elles sensibles par elles-mêmes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les visées individuelles sont connues par tous les sens particuliers ou par plusieurs d'entre eux : c'est pourquoi Aristote, considérant les sensibles perçus accidentellement par les sens particuliers, dit que ce sont des sensibles par accident<sup>32</sup>.</p>
<p><b>La vue</b></p>	
<p>24) <i>Utrum omnia visibilia sint unius rationis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>illud quod est visibile per se et primo, est unius rationis.</i></p>	<p>24) Tous les visibles relèvent-il d'une notion unique ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ce qui est visible par lui-même et au premier abord relève d'une notion unique<sup>33</sup>.</p>

<sup>31</sup> Ces visées individuelles s'opposent aux visées universelles, *intentionum universalium*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 237 (bas de page), l. 9-12 : *Intentiones autem individuales non comprehenduntur ab intellectu per se : intellectus enim per se comprehensivus est intentionum universalium, et ideo necesse est quod comprehendantur ab aliqua virtute sensitiva*, « Cependant les visées individuelles ne sont pas comprises de l'intellect par lui-même : en effet l'intellect est apte à comprendre les visées universelles, et de ce fait il faut qu'elles soient comprises par quelque force sensitive ».

<sup>32</sup> A la fin de sa réponse, ce maître distingue les modalités par lesquelles s'exerce la faculté cogitative chez les animaux et chez les hommes, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 238 (deuxième manuscrit, en bas de page), l. 28-34 : *Nisi quod differt cogitativa in homine et animalibus brutis, quoniam bruta non comprehendunt intentiones individuales non sensatas nisi secundum quod utiles sunt ad aliquam operationem [...] ; virtus autem ista in hominibus comprehendit Sortem secundum quod Sors et sic de aliis*, « Si ce n'est que la faculté cogitative diffère chez l'humain et chez les animaux dépourvus de raison, puisque ces derniers ne comprennent les visées particulières non perçues par le sens que dans la mesure où ils sont utiles à quelque opération (...) ; en revanche, cette force, chez les hommes, appréhende Socrate en tant qu'il est Socrate et de même pour les autres hommes ».

<sup>33</sup> A cette occasion le maître définit la luminosité, *lumen*, comme la disposition propre à faire apparaître les couleurs : *lumen est propria dispositio ad colores*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 241.

<p>25) <i>Utrum color sit visibilis per se.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>color per se visibilis est.</i></p> <p>26) <i>Utrum lumen exigatur ad actionem videndi, propter necessitatem colorum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>lumen exigitur ad actionem videndi : nihil enim videtur nisi sub actu lucidi huiusmodi. Ergo lumen aut requiritur propter colores, aut propter medium aut organum [...] lumen requiritur in actione videndi propter necessitatem medii et organi, quae non possunt immutari a colore nisi mediante lumine.</i></p>	<p>25) La couleur<sup>34</sup> est-elle visible par elle-même ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la couleur est visible par elle-même.</p> <p>26) La luminosité est-elle exigée pour l'action de voir, de par la nécessité des couleurs ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la luminosité est exigée pour l'action de voir : rien n'est vu, en effet, si ce n'est sous l'action d'un corps lumineux du même genre. Aussi la lumière est-elle requise soit de par les couleurs, soit de par le milieu, soit de par l'organe (...) La lumière est requise pour l'action de voir de par la nécessité du milieu et de l'organe, lesquels ne peuvent subir un changement sous l'action de la couleur si ce n'est par la médiation de la lumière.</p>
<p>27) <i>Utrum in inferioribus et superioribus inveniatur perspicuum per unam naturam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>perspicuitas, quod est idem transparentia, est in inferioribus et superioribus, et ista transparentia nihil aliud est quam illud quod potest recipere lumen ab alio : unde lumen est actus perspicui secundum quod perspicuum.</i></p>	<p>27) Le diaphane se trouve-t-il dans les corps inférieurs et dans les corps supérieurs par le fait d'une nature unique ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le diaphane, qui est la même chose que le transparent, se trouve dans les corps inférieurs et les corps supérieurs, et cette transparence n'est rien d'autre que ce qui peut recevoir la lumière de la part d'autrui : la lumière est donc l'acte d'un transparent en tant qu'il est transparent.</p>

<sup>34</sup> Ce maître propose la définition suivante de la couleur : *color sic definitur, quod est motivus visus secundum medium actu illuminatum*, « la couleur se définit ainsi, à savoir que c'est un motivé visuellement perçu de par un milieu illuminé en acte » ou encore, comme il le précise dans sa réponse à la question suivante, « de par l'acte d'un corps lumineux », *secundum actum lucidi*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 243, l. 17-18 et p. 247, l. 59.

<p>28) <i>Utrum lux sit corpus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>lumen nec est corpus, nec defluxus corporis : omne enim defluens a corpore est corpus : ideo, si non sit corpus, non est defluxus corporis [...]. Item, lumen non est forma substantialis corporis luminosi.</i></p> <p>29) <i>Utrum squamae piscium et huiusmodi videantur in lumine.</i></p>	<p>28) La lumière<sup>35</sup> est-elle un corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la lumière<sup>36</sup> n'est ni un corps ni l'écoulement d'un corps ; tout ce qui découle d'un corps est corps, par conséquent, si la lumière n'est pas un corps, elle n'est pas non plus l'écoulement d'un corps (...) De même, la lumière n'est pas la forme substantielle d'un corps lumineux.</p> <p>29) Les écailles des poissons et ce qui relève du même genre<sup>37</sup> sont-ils vus à la lumière ?</p>
<p><b>Les conditions de la perception</b></p>	
<p>30) <i>Utrum aliquis existens in lumine possit videre aliquid existens in tenebris sicut e converso.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>existens in tenebra aliquando in determinata distantia, videt illud quod est in lumine, non autem e converso [...] Visus in tenebra est fortior, et in parte remota magis est medium illuminatum.</i></p>	<p>30) Celui qui se trouve à la lumière peut-il voir ce qui se trouve dans l'obscurité, à l'instar du contraire ?</p> <p>- <b>réponse</b> : celui qui se trouve dans l'obscurité à une distance déterminée voit ce qui se trouve à la lumière, mais le contraire, non (...). Celui qui est vu dans l'obscurité est plus fort, et le milieu est plus illuminé dans une partie éloignée<sup>38</sup>.</p>

<sup>35</sup> Selon ce maître les espèces du feu sont au nombre de trois : la lumière, la flamme et le combustible ; *tres sunt species ignis : lux, flamma et carbo*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 251, l. 4-5.

<sup>36</sup> On remarque comment l'Anonyme de Steeberhen emploie ici *lumen* comme synonyme de *lux*.

<sup>37</sup> Comme leur tête, par exemple.

<sup>38</sup> En d'autres termes, si le visible se trouve éloigné de ce qui le voit, l'éclairage dont il fait l'objet doit être d'autant plus puissant faute de quoi on ne le voit pas.

<p>31) <i>Utrum, si esset vacuum inter nos et caelum, videremus aliquid parvum in caelo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>posito vacuo inter nos et caelum, nihil penitus videtur, quia agens et passum necesse est esse approximata.</i></p> <p>32) <i>Utrum sensibile positum supra sensum sentiatur.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensibile positum supra sensum non agit sensum, hoc est cognitionem in actu [...] sensibile positum supra sensum agit aliquam actionem, ut calidum si apponatur sensui immediate.</i></p>	<p>31) S'il était du vide<sup>39</sup> entre le ciel et nous, verrions-nous quelque petit corps dans le ciel ?</p> <p>- <b>réponse</b> : à supposer qu'il y ait du vide entre le ciel et nous, on ne voit rien avec précision puisqu'il est nécessaire que l'agent et le patient se trouvent rapprochés<sup>40</sup>.</p> <p>32) Un sensible mis en contact avec le sens est-il senti<sup>41</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : un sensible mis en contact avec le sens n'agit pas sur lui : ce serait une connaissance en acte (...) Mais le sensible en contact avec le sens produit quelque action, comme le chaud, si on le met en contact sans intermédiaire avec le sens.</p>
<p><b>L'ouïe et la vue</b></p>	
<p>33) <i>Utrum corpora percutientia se sint generativa soni.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>corpora percutientia aliqua sunt generativa soni : quia, quod educit aliquid de potentia ad actum, generativum est illius ; sed corpora percutientia educunt sonum in potentia ad sonum in actu.</i></p>	<p>33) Des corps percutants sont-ils générateurs de son ?</p> <p>- <b>réponse</b> : des corps percutants sont générateurs de son, parce que ce qui fait passer quelque chose de la puissance à l'acte en est générateur ; or des corps percutants font passer le son de la puissance à l'acte.</p>

<sup>39</sup> Le vide, c'est l'absence de corps sous l'angle de la quantité : *vacuum enim est privatio corporis et quanti*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 259, l. 9.

<sup>40</sup> C'est-à-dire ce qui meut, i. e. le corps visible qui met en mouvement la vue, et ce qui est est mû, i. e. la vue dont l'acte de voir est un mouvement : *sed agens et patiens sunt movens et motum*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 260, l. 23.

<sup>41</sup> Le deuxième manuscrit de ce commentaire, édité en bas de page, nous éclaire quant au type de sensible et de sens auxquels pensait ce maître car la question y est formulée de la façon suivante : *Utrum visibile positum supra visum faciat visum in actu*, « Le visible mis en contact avec la vue fait-il passer celle-ci à l'acte ? », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 261, l. 2 (bas de page).

<p>34) <i>Utrum sonus sit in corporibus percutientibus ut in subiecto.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sonus secundum actum est ipsius medii vel organo, et non in corporibus ut in subiecto.</i></p>	<p>34) Le son se trouve-t-il dans des corps qui se heurtent comme dans son sujet ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le son en acte<sup>42</sup> est à lui-même son milieu ou son organe et ne se trouve pas dans les corps comme dans son sujet.</p>
<p>35) <i>Utrum sonus rectus et reflexus sit sonus unus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sonus secundo generatus, est unius rationis cum primo, quia eiusdem figurationis et ab eodem generatur.</i></p>	<p>35) Le son directement émis et le son réfléchi (i. e. l'écho, ndr) ne font-ils qu'un<sup>43</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le son généré en second (l'écho, ndr) relève de la même notion que le son initialement produit, parce qu'il est engendré par la même perception par l'imagination, et produit par le même facteur.</p>
<p>36) <i>Utrum lumen semper refrangatur ab aere vel perspicuo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>lumen ab aere refrangi potest.</i></p>	<p>36) La lumière est-elle toujours réfractée par l'air ou le transparent ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la lumière peut être réfractée par l'air<sup>44</sup>.</p>

<sup>42</sup> L'Anonyme de Steenberghen précise que le son est un unique pâtre en acte et que la production du son nécessite un corps percutant, un corps percuté, ainsi qu'un milieu dans lequel a lieu la percussion, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 268, *sonus autem est una passio in actu*, et p. 269 : *in generatione autem soni oportet esse percutiens et percussum et medium quo sit percussio*.

<sup>43</sup> Bien qu'il ne dispose pas des instruments modernes de perception des ondes sonores, l'Anonyme de Steenberghen n'en a pas moins une connaissance théorique de celles-ci digne de la science contemporaine, comme le montre la comparaison qu'il fait entre la propagation du son et celle des ondes à la surface de l'eau sous l'effet d'un jet de pierre : *dico quod istud oportet intelligere secundum generationem circuli in aqua per projectionem lapidis*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 271. Dans le *De anima*, II, 8, 420a21-22, Aristote se bornait à dire que « le son est en effet, un mouvement de ce qui peut se mouvoir à la manière exacte des objets qui rebondissent sur des surfaces polies quand on les lance contre elles » (trad. A. Jannone).

<sup>44</sup> L'Anonyme de Steenberghen en explique la raison : *id universaliter est refrangens quod prohibet directum motus alicuius*, « l'élément qui universellement réfracte quelque chose est ce qui en empêche le mouvement direct », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 274, l. 22-23. De ce fait l'eau peut réfracter la lumière aussi bien que l'air, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 275, l. 51-52 : *ab aere et aqua fit refractio luminis, si sit in eis opacum*, « l'eau et l'air réfractent la lumière pour peu qu'il y ait quelque opacité en eux ».

<p>37) <i>Utrum visibile positum non in directa distantia ad visum, sed a dextris vel retro, possit comprehendi a visu.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>non videtur aliquid nisi cum possit ab illo usque ad nigrum oculi protrahi per lineam rectam.</i></p> <p>38) <i>Utrum vox causetur a virtute imaginativa.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>primum autem principium pulmonis est in corde, secundo ARISTOTELEM, libro De inspiratione et respiratione : et ideo primum principium vocis est ibi.</i></p> <p>39) <i>Utrum omnis vox sit significativa.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnis vox sonus quidam significativus est, quoniam omnis vox sequitur imaginationem.</i></p>	<p>37) Un objet visible disposé non dans le champ de vision, mais sur ses côtés ou derrière, peut-il être appréhendé par la vue ?</p> <p>- <b>réponse</b> : n'est vu que ce qui se peut amener en ligne droite jusqu'à la pupille de l'œil.</p> <p>38) La parole est-elle générée par la force imaginative ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le principe premier du poumon est dans le cœur, comme le dit Aristote dans <i>De l'inspiration et l'expiration</i>. De ce fait le principe premier de la parole y réside aussi.</p> <p>39) Toute parole est-elle signifiante ?</p> <p>- <b>réponse</b> : toute parole est un son signifiant<sup>45</sup> de quelque chose car toute parole est consécutive à l'imagination.</p>
---	--

<sup>45</sup> L'Anonyme de Steenberghen tient néanmoins compte de ce que l'opinion commune considère qu'il existe des paroles signifiantes et d'autres non signifiantes : *vox quaedam est significativa, quaedam non significativa, ut communiter dicitur, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, Trois Commentaires anonymes..., o. c., p. 283, l. 4-5 (bas de page)*. Il admet même cette distinction à la fin de sa réponse mais en circonscrivant étroitement le champ d'application, *in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, Trois Commentaires anonymes..., o. c., p. 284, l. 23-24 (bas de page): dividens vocem per significativam et non significativam intellexit per vocem significativam vocem significativam alterius ex impositione, praeter quam sui ipsius. Per non significativam autem intellexit vocem significativam sui ipsius tantum*, « en établissant cette distinction entre parole signifiante et parole insignifiante il (Aristote, ndr) entend par parole signifiante une parole qui signifie autre chose qu'elle-même et ce par dénomination. Tandis que par parole non signifiante il entend une parole qui ne signifie qu'elle-même ».

L'odorat et le goût	
<p>40) <i>Utrum sensum olfactus habeamus peiorem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>peiorem olfactum habemus quam multa aliorum animalium.</i></p> <p>41) <i>Utrum secundum dispositionem bonam tactus sit bona dispositio animae vel mentis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dicendum quod, ad bonam dispositionem sensus tactus sequitur bona dispositio mentis, ita quod bene dispositi secundum tactum sunt bene dispositi ad opera intellectus.</i></p>	<p>40) Possédons-nous l'odorat le plus médiocre de tous les êtres vivants ?</p> <p>- <b>réponse</b> : nous possédons un odorat plus médiocre que beaucoup d'autres êtres vivants<sup>46</sup>.</p> <p>41) La bonne disposition de l'âme ou de l'esprit dépend-elle d'une bonne conformation<sup>47</sup> de l'individu au toucher<sup>48</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut dire qu'une bonne disposition d'esprit est consécutive à une bonne conformation au toucher<sup>49</sup> dans la mesure où les individus bien conformés au toucher sont bien disposés pour les œuvres de l'esprit.</p>

<sup>46</sup> Pourquoi ? Parce l'homme ne possède pas – bien au contraire – une connaissance des objets d'olfaction supérieure à celles des autres êtres vivants : *homo non habet nobiliorem cognitionem olfactibilem*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 286, l. 24-25.

<sup>47</sup> Nous traduisons ici le terme *dispositio* dans cette phrase de deux façons différentes car il nous semble à prendre ici dans deux sens différents comme le montre l'exemple des femmes : *mulieres peius iudicant, ut habetur in Politicis, et tamen sunt molliores carne*, « les femmes ont un entendement plus médiocre que le nôtre, comme il est affirmé dans *La Politique*, et pourtant elles ont les chairs plus molles », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 287, l. 11-12. En d'autres termes, les femmes ont une plus mauvaise disposition d'esprit, en tant que sujets d'activité intellectuelle, mais une meilleure conformation au toucher en tant qu'objets passifs de ce sens. Dans un cas le terme *dispositio* réfère à une compétence, dans l'autre à une propriété.

<sup>48</sup> L'origine de ce questionnement se trouve au livre II du *De anima* d'Aristote, chapitre 9, 421a20 sqq., in ARISTOTE, *Traité de l'âme*, I. AURIOL (éd.), o. c., p. 150 : « Ceux qui ont la chair épaisse ne sont pas doués pour la pensée, alors que ceux qui ont la chair délicate y sont favorablement disposés ».

<sup>49</sup> Il ne faut pas penser que l'Anonyme de Steenberghen raisonne par simple analogie entre le sens et l'intellect : il fonde sa démonstration sur la fonction de l'imagination comme intermédiaire entre le sens et l'intellect, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 288, l. 23-27 : *unde propter hoc bonitas tactus ostendit bonitatem omnium aliorum sensuum et operationum sentiendi ; intellectus autem quidquid intelligit, sub phantasmate et ex sensibus intelligit : ideo, ad bonam dispositionem sensuum sequitur bona dispositio intellectus*, « il (Aristote, ndr) montre que c'est de la qualité du toucher que provient la qualité de tous les autres sens et des opérations de la sensation ; en effet, quel que soit ce que l'intellect pense, il le pense grâce aux phantasmes et à partir de ce qui est perçu dans les sens ; c'est pourquoi une bonne disposition de l'intellect découle d'une bonne disposition des sens ».



<p>42) <i>Utrum odor recipiatur in medio et organo cum fumali evaporatione.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>odores recipiuntur in parte medii cum fumali evaporatione.</i></p>	<p>42) L'odeur est-elle reçue dans le milieu<sup>50</sup> et l'organe<sup>51</sup> grâce à la diffusion du fumet ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les odeurs sont reçues dans une partie du milieu grâce à la diffusion du fumet.</p>
<p>43) <i>Utrum odor alteret medium subito.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>odores et soni alterant primo medium quam sensum.</i></p>	<p>43) L'odeur modifie-t-elle immédiatement<sup>52</sup> le milieu ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les odeurs et les sons modifient le milieu avant le sens.</p>
<p>44) <i>Utrum gustus sit quidam tactus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>manifestum quod sensus gustus est distinctus a tactu. Tamen [...] magis dicitur gustus quidam tactus quam olfactus.</i></p>	<p>44) Le goût est-il une sorte de toucher ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il est clair que le sens du goût se distingue du toucher<sup>53</sup>. Cependant (...) on peut dire du goût qu'il est plus proche du toucher que de l'odorat<sup>54</sup>.</p>

<sup>50</sup> Le milieu, en l'occurrence, est l'air qui a la propriété d'être récepteur de la diffusion du fumet, d'où la multiplication de l'odeur : *cum aer sit receptivus fumalis evaporationis, et sic multiplicat se odor*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 292, l. 36-37.

<sup>51</sup> L'Anonyme de Steenberghen rappelle ici les modalités de la perception d'un objet sensible par le sens, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 291 (bas de page), l. 14-15 : *ANTIQUI crediderunt quod universaliter sentire causetur ex contactu sensibilis a sensu*, « Les Anciens croyaient que tout sentir était causé par le contact de l'objet sensible avec le sens ». Dans cette acception du terme *medium*, le milieu est ce que traverse quelque chose avant d'en venir au terme de son déplacement : *medium est illud in quod prius transitur aliquid, quam in extrema veniat*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, o. c., p. 294, l. 17-18.

<sup>52</sup> La formule est ambiguë : comme le montre la réponse, il s'agit en fait de déterminer si l'odeur parvient immédiatement à l'odorat à travers le milieu où elle se diffuse ou bien si cela se fait progressivement, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 293, l. 12-13 : *successio causatur ex terminis qui sunt in motu*, « la progressivité (du déplacement, ndr) est causée par les termes qui sont dans le mouvement ».

<sup>53</sup> En effet, les puissances de l'âme se distinguent par leurs actes, et ces derniers par leur objet : *potentiae distinguuntur per actus et actus per obiecta*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 296, l. 11-12. Or l'objet du goût, i. e. la saveur, n'est pas une propriété perceptible par le toucher.

<sup>54</sup> Pourquoi ? Parce que, selon l'Anonyme de Steenberghen, l'odorat perçoit l'odeur grâce à un milieu qui lui est extrinsèque, alors que le goût et le toucher, non : *unde sensus olfactus comprehendit per medium extrinsecum, gustus autem et tactus, non*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 297, l. 27-28.

L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

<p>45) <i>Utrum dulce et amarum sint contrarii et extremi.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dulce et amarum non sunt simpliciter contrarii nec extremi sapes, quia contraria sunt quae, sub eodem genere existentia, maxime distant.</i></p>	<p>45) Le doux<sup>55</sup> et l'amer sont-ils deux extrêmes antithétiques ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le doux et l'amer ne sont pas dans l'absolu des saveurs antithétiques ni extrêmes, parce que les contraires sont ce qu'il y a de plus éloigné l'un de l'autre tout en appartenant au même genre.</p>
--	---

<p><b>Liber tertius</b></p>	<p><b>Livre troisième</b></p>
<p><b>Les dispositions de l'intellect</b></p>	
<p>1) <i>Utrum intellectus humanus sit corruptibilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus incorruptibilis est, per se et per accidens : quia omne quod corrumpitur per se, est compositum materiale [...] et intellectus non est quid compositum. Item, non est corruptibilis per accidens, sicut forma materialis corrumpitur corruptione compositi.</i></p>	<p>1) L'intellect humain est-il corruptible ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect est incorruptible, par lui-même et par accident, parce que tout ce qui se corrompt par soi-même est un composé matériel (...) et l'intellect n'est pas un composé. En outre, il n'est pas corruptible par accident, à la manière dont une forme matérielle<sup>56</sup> se corrompt du fait de la corruption du composé.</p>

<sup>55</sup> On identifie le doux au fait qu'il est ce qu'il y a de plus agréable au goût tandis que les autres saveurs, soit l'amer, *amarum*, le salé, *salsus*, l'acide, *acutus*, le gras, *pinguis*, et l'astringent, *stypticus*, affectent le goût soit désagréablement soit par un agrément moindre, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 301, l. 66-67 : *dulce enim maxime delectat sensus gustus ; alii autem sapes immutant gustum cum tristitia vel cum minore delectatione.*

<sup>56</sup> L'Anonyme de Steenberghen considère qu'une forme matérielle est ce par quoi une chose possède un être en acte de par son essence, et que cette forme est acte de la matière : *forma materialis est illud quo res habet esse in actu per essentiam suam, et est actus materiae*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 308, l. 18-20. Il s'accorde sur ce point avec le *De anima* d'Albert le Grand, cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, o. c., p. 401 : « ... la forme matérielle est l'acte d'un corps, et ses parties sont l'acte des parties du corps ».

<p>2) <i>Utrum intellectus humanus sit compositus ex materia et forma.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>contrarium probat Aristoteles, quod intellectus impassibilis et simplex et incorruptibilis : ergo in eo non est natura materiae.</i></p> <p>3) <i>Utrum intellectus sit virtus passiva.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus est virtus passiva in quantum recipit intentiones formarum.</i></p> <p>4) <i>Utrum intellectus sit virtus immaterialis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>Aristoteles vocavit intellectum immaterialem quia omne receptivum alicuius est denudatum a natura recepti ; et cum intellectus non recipit materiale sed universale et immateriale, ideo immaterialis est.</i></p>	<p>2) L'intellect humain est-il composé de matière et de forme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : Aristote démontre le contraire, à savoir que l'intellect est impassible, simple<sup>57</sup>, et incorruptible. Par conséquent il n'est pas de nature matérielle en lui<sup>58</sup>.</p> <p>3) L'intellect est-il une force passive ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect<sup>59</sup> est une force passive en tant qu'il reçoit les visées des formes.</p> <p>4) L'intellect est-il une force immatérielle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : Aristote qualifie l'intellect d'immatériel parce que tout récepteur de quelque chose est dépourvu de la nature du reçu ; et comme l'intellect ne reçoit pas ce qui est matériel mais ce qui est universel et immatériel, en conséquence il est immatériel.</p>
--	---

<sup>57</sup> C'est-à-dire non composé.

<sup>58</sup> Cependant l'Anonyme de Steenberghen concède un peu plus loin ceci : *Est tamen in anima humana aliquid materiale et aliquid formale : materiale, ut intellectus possibilis quo est omnia fieri, quia anima per intellectum possibilem est in potentia ad omnes formas materiales ; formale in anima est intellectus agens quo est omnia facere*, « Il se trouve cependant dans l'âme humaine quelque chose de matériel et quelque chose de formel : de matériel comme l'intellect potentiel par quoi tout peut advenir, puisque l'âme est potentiellement toutes les formes matérielles, par l'intermédiaire de l'intellect potentiel ; quelque chose de formel, c'est, dans l'âme, l'intellect agent par quoi on peut tout produire », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 304, l. 33-37.

<sup>59</sup> C'est-à-dire qu'il faudrait considérer comme une puissance passive l'intellect lors de la première partie de l'acte d'intellection, comme on le voit dans la citation donnée à la note suivante. On peut se demander s'il n'y a pas là un écho de la confusion, attribuée depuis à Averroès, entre *intellectus passibilis*, intellect passif et *intellectus possibilis*, intellect potentiel.

## L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

<p>5) <i>Utrum omne receptivum alicuius denudetur ab eo quod recipit.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omne receptivum denudatur ab eo quod recipit, secundum illum modum quantum recipit [...] omne quod recipit aliquid receptione nova, est in potentia praecedente actum respectu illius.</i></p>	<p>5) Tout récepteur de quelque chose est-il dépourvu de la nature du reçu<sup>60</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tout récepteur est dépourvu de la nature du reçu, de par la modalité par laquelle il reçoit (...) Tout ce qui reçoit quelque chose par une réception nouvelle existe en puissance, relativement à cette réception, avant d'exister en acte.</p>
<b>L'unicité de l'intellect</b>	
<p>6) <i>Utrum forma immaterialis possit numeraliter multiplicari in specie una.</i></p>	<p>6) Une forme immatérielle<sup>61</sup> peut-elle être numériquement multiple à l'intérieur d'une espèce unique<sup>62</sup> ?</p>

<sup>60</sup> La réponse à cette question dépend de la réponse à la précédente.

<sup>61</sup> Voici comment se définit l'immatérialité d'après l'Anonyme de Steenberghen : *aliquid est immateriale dupliciter : aut quia non habet materiam partem sui, aut quia non est actus materiae*, « quelque chose est immatériel de deux façons, soit qu'il ne possède pas de matière comme partie de lui-même, soit qu'il n'est pas acte de matière », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 317, l. 37-38. Six ans auparavant, Jean Pecham précisait que l'intellect est dit forme immatérielle parce qu'il n'opère pas par la médiation du corps : *quia non operatur mediante corpore*, in P. HIERONYMUS SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima*, o. c., p. 56.

<sup>62</sup> L'Anonyme de Steenberghen profite de cette question 6 pour donner son avis, de manière incidente, sur le problème de l'unicité de l'intellect, qu'il ne traite explicitement qu'à la question 7. En effet, parmi les arguments qu'il oppose à la pluralité des formes immatérielles, arguments qu'il attribue à Averroès, il place l'unicité de l'intellect : *unus est intellectus omnium hominum, ut intelliguntur in specie*, « il existe un intellect unique pour tous les hommes dans la mesure où ils sont pensés en l'espèce », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 312, l. 31-32. Il précise que ces arguments, bien que pratiquement irréfutables, sont contraires à la foi : *Et istae rationes sunt Commentatoris, quasi indissolubiles : tamen oppositum verum est per fidem*, « Et ces arguments sont ceux du Commentateur, quasi irréfutables : cependant le contraire est vrai conformément à la foi », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 312, l. 38-39.

<p>- <b>solutio</b> : <i>forma secundum quod forma, non multiplicatur, quia non est divisibilis, sed secundum quod recipitur in materia.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : une forme ne peut être multiple en tant que forme, parce que non divisible, mais peut l'être en tant qu'elle est reçue en matière<sup>63</sup>.</p>
<p>7) <i>Utrum intellectus sit idem numero in omnibus hominibus.</i></p>	<p>7) L'intellect est-il numériquement unique en tous les hommes<sup>64</sup> ?</p>
<p>8) <i>Utrum intellectus noster secundum se sit aliqua substantia in actu.</i></p>	<p>8) Notre intellect, considéré en soi, est-il une substance en acte ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>quamvis intellectus sit virtus in potentia, non tamen est substantia in potentia.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : bien que l'intellect soit une force en puissance, il n'est pas une substance en puissance<sup>65</sup>.</p>

<sup>63</sup> Avant d'énoncer cette réponse, l'Anonyme de Steenberghen précise qu'elle n'est pas conforme à la foi chrétienne mais à l'opinion de tous les philosophes, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 312, l. 18-20 : *verum est quod secundum fidem possunt esse plures formae numero separatae in specie una : tamen, secundum Aristotelem et omnes philosophos hoc est impossibile*, « il est vrai que conformément à la foi chrétienne il peut exister, numériquement parlant, une pluralité de formes séparées à l'intérieur d'une même espèce, mais d'après Aristote et tous les philosophes cela est impossible ». Ce passage aurait pu illustrer l'accusation lancée par Thomas d'Aquin dans son *De unitate intellectus : ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt*, « il pense donc que la foi porte sur des énoncés dont on peut conclure le contraire par nécessité philosophique », si ce traité de Thomas d'Aquin ne lui était pas antérieur de (probablement) cinq ans. C'est dans ce genre d'affirmations que l'on trouve ce qui pourrait le mieux (ou le moins mal) justifier l'accusation de prôner une « double vérité », accusation lancée à l'encontre des « averroïstes ».

<sup>64</sup> Lorsqu'il traite cette question 8, le maître étend la thèse de l'unicité à toutes les formes immatérielles, dont l'intellect fait partie, comme il l'a montré à la question 4, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 313, l. 4-5 : *in formis immaterialibus impossibile est esse plures unius speciei, ut probatur superius*, « dans les formes immatérielles il ne peut exister plusieurs êtres relevant d'une même espèce, comme on l'a montré précédemment ». En outre, il s'abstient d'apporter une nouvelle réponse à cette question de l'unicité dans les pages qui suivent. Nous développerons l'analyse de cette question et de la réponse qu'y apporte ce maître, ainsi que celle des autres commentateurs du *De anima*, dans la dernière partie de cette thèse.

<sup>65</sup> Avant de parvenir à sa conclusion, l'Anonyme de Steenberghen précise que la réponse diffère selon qu'on appréhende l'intellect comme substance de l'âme ou comme vertu de celle-ci seulement, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 318, l. 26-27 : *videtur esse continuando dictis quod intellectus potest nominare ipsam substantiam animae vel virtutem animae*, « pour poursuivre ces propos il faut considérer que l'intellect peut se définir comme une substance même de l'âme ou comme une force de l'âme ». Dans le premier cas, l'intellect est une substance en soi avant de penser, comme l'âme l'est elle-même, du fait qu'elle est causée par le Moteur Premier : *unde primo modo intellectus est substantia secundum se antequam intelligat, sicut et anima ipsa, cum sit causata a Primo*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 318, l. 28-29. En revanche, précise l'Anonyme de Steenberghen, pour parler de l'intellect en tant que force de l'âme, il n'est rien en acte avant d'être informé par l'espèce intelligible, dit Aristote (s'il était en acte, il penserait par lui-même tout en étant pensé, ce que nous n'éprouvons pas en nous) : *loquendo autem de intellectu secundum quod est virtus animae, isto modo non est aliquid in actu antequam informatur specie intelligibili, ut dicit Aristoteles : quia si sit actu, intelligeret de se et intelligeretur, quod non experimur in nobis*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 319, l. 33-35.

<b>L'objet de l'intellection</b>	
<p>9) <i>Utrum illud quod per se intelligitur sit species intelligibilis recepta in intellectu possibili.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>illud quod per se cognoscitur ab intellectu possibili est quod quid est rei [...] et hoc est substantia composita.</i></p> <p>10) <i>Utrum species rei intelligibilis recepta in intellectu possibili sit rei cognitio, vel sit id quod intellectus cognoscit.</i></p>	<p>9) Ce qui est pensé en soi<sup>66</sup>, est-ce une espèce intelligible reçue dans l'intellect potentiel<sup>67</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ce qui est connu en soi par l'intellect potentiel est la quiddité de la chose (...) et il s'agit d'une substance composée<sup>68</sup>.</p> <p>10) L'espèce d'un objet intelligible qui est reçue dans l'intellect potentiel est-elle la connaissance de l'objet, ou bien ce que l'intellect connaît<sup>69</sup> ?</p>

<sup>66</sup> A cette occasion l'Anonyme de Steenberghen rappelle que l'intellect en acte et le pensé en acte ne font qu'un : *intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 320, l. 6.

<sup>67</sup> A propos de la perception des espèces intelligibles dans l'intellect potentiel cet auteur précise un peu plus loin comment elle s'opère, à la question 15, *Utrum necessarium sit ponere intellectum agentem*, « Est-il nécessaire de poser l'existence d'un intellect agent ? » : *in intellectu possibili recipiuntur species intelligibiles et dicit quod ex eis fit unum in actu*, « les espèces intelligibles sont reçues en l'intellect potentiel et il (Aristote, ndr) dit qu'un seul pensé en acte est fait à partir d'elles », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 330, l. 34-36.

<sup>68</sup> L'Anonyme de Steenberghen précise que cette quiddité, ou substance, ne se trouve dans l'intellect que par sa similitude avec lui, ajoutant que cette espèce intelligible (la quiddité en est une puisqu'elle se trouve dans l'intellect, ndr) entretient avec l'intellect potentiel une relation de moteur instrumental : *illud quod quid est, sive substantia ista, non est in intellectu nisi per similitudinem suam. Ista autem species se habet ad intellectum possibilem sic videlicet sicut movens instrumentale*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 321, l. 26-28.

<sup>69</sup> De la critique que l'Anonyme de Steenberghen fait de l'argumentation *contra* il ressort sans aucun doute qu'il pense que oui, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 322, l. 19-24 : *aliqui dicunt quod species intelligibilis quae recipitur in intellectu possibili non est cognitio intellectus, sed est principium operationis intellectus et illud quo intelligit : et similiter dicunt de specie visibili. Tamen mihi ad praesens non videtur hoc, sed quod species intelligibilis sit rei cognitio, quia nihil aliud est in intellectu*, « certains disent que l'espèce intelligible qui est reçue dans l'intellect potentiel n'est pas une connaissance de la part de l'intellect, mais le principe de l'opération de l'intellect et ce par quoi ce dernier pense : et ils en disent autant de l'espèce visible. Cependant ce n'est pas cela qui me paraît juste à présent mais plutôt que l'espèce intelligible est connaissance de l'objet (d'intellection, ndr) parce qu'il n'y a rien d'autre dans l'intellect ».

<p>11) <i>Utrum species intelligibilis maneat apud intellectum cum actu non considerat.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>species intelligibilis secundum esse habituale potest manere apud intellectum, quamvis actu non consideret.</i></p> <p>12) <i>Utrum in rebus materialibus sit idem quod quid est cum eo cuius est.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in quibusdam materialibus idem est quod quid est cum eo cuius est, ut in dictis secundum se ; in quibusdam autem non, ut in dictis secundum accidens.</i></p>	<p>11) Les espèces intelligibles demeurent-elles en l'intellect lorsque ce dernier ne se livre pas à une réflexion en acte ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'espèce intelligible peut demeurer en l'intellect de par son être d'<i>habitus</i>, même lorsque l'intellect ne se livre pas à une réflexion en acte<sup>70</sup>.</p> <p>12) Dans les réalités matérielles la quiddité<sup>71</sup> d'un objet est-elle identique à ce dont il tire son origine ?</p> <p>- <b>réponse</b> : dans certaines réalités matérielles ils ne font qu'un, comme c'est le cas des réalités dites matérielles en soi, tandis que dans d'autres ils sont distincts, comme c'est le cas des réalités dites matérielles par accident.</p>
--	--

<sup>70</sup> L'Anonyme de Steenberghen fonde sa démonstration sur sa réponse à la question précédente, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 324, l. 23-26 : *in intellectu autem duplex requiritur actus : recipere et intelligere. Similiter in intellectu duplex est habitus, primus et secundus : primus est habitus scientiae, secundus autem est actualis consideratio*, « en effet, deux actions sont requises dans l'intellect : recevoir et penser. De même, dans l'intellect se trouvent deux *habitus* : le premier est l'*habitus* de la science, le second est l'examen en acte ».

<sup>71</sup> L'Anonyme de Steenberghen définit à nouveau le concept de définition à cette occasion, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 325, l. 11 : *definitio significat quod quid erat esse rei*, « la définition désigne la quiddité d'une chose en son être ».

<p>13) <i>Utrum intellectus possit intelligere singulare sub ratione singularis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>universale et singulare duplicem possunt habere cognitionem in nobis : uno modo propriis rationibus et distinctis, alio modo non propriis rationibus, sed unum in comparatione ad aliud.</i></p> <p>14) <i>Utrum res mathematicae possint intelligi praeter materiam sensibilem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>res mathematicae possunt intelligi praeter materiam sensibilem, res naturales non.</i></p>	<p>13) L'intellect peut-il penser les singuliers sous une notion singulière ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'universel et le singulier peuvent faire l'objet de deux modes de connaissance<sup>72</sup> en nous : le premier mode de par les notions qui leur sont propres et distinctes, le second non par les notions qui leur propres mais par la mise en regard de l'un vis-à-vis de l'autre<sup>73</sup>.</p> <p>14) Les réalités mathématiques peuvent-elles être pensées abstraction faite de la matière sensible ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les réalités mathématiques peuvent être pensées abstraction faite de la matière sensible, mais pas les réalités naturelles<sup>74</sup>.</p>
<p><b>L'intellect agent et son opération</b></p>	
<p>15) <i>Utrum necessarium sit ponere intellectum agentem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>secundum Aristotelem intellectus agens necessarius est propter obiectum et propter virtutem intellectivam.</i></p>	<p>15) Est-il nécessaire de poser l'existence d'un intellect agent ?</p> <p>- <b>réponse</b> : selon Aristote, l'intellect agent est nécessaire à cause de son objet et de sa force intellectuelle<sup>75</sup>.</p>

<sup>72</sup> En effet, bien que nous connaissions, grâce à notre intellect, l'universel sous une notion universelle et le singulier sous une notion singulière, cet acte de connaissance s'opère par des démarches de l'intellect distinctes : *quamvis intellectu cognoscimus universale sub ratione universali et singulare sub ratione singulari, hoc est intellectu aliter et aliter se habente*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 327, l. 27-30.

<sup>73</sup> Par la mise en regard de l'universel vis-à-vis du singulier.

<sup>74</sup> Ici, une source possible de l'Anonyme de Steenberghen serait le maître inconnu édité par B. Bazán et K. White. En effet, ce dernier considère que les réalités logiques sont passibles d'abstraction tandis que les réalités naturelles (c'est-à-dire susceptibles d'être étudiées en philosophie naturelle), non. Cela est dû selon lui au fait que les réalités logiques possèdent des principes indivisibles grâce auxquels elles sont abstraites, tandis que ce genre de principe fait défaut aux réalités naturelles : *res mathematicae sunt abstrahibiles, res vero naturales non [...] quia res mathematicae habent principia indivisibilia per que abstrahuntur [...] res autem naturales carent huiusmodi principiis*, in B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et III De anima*, o. c., p. 405, l. 75-80.

<sup>75</sup> Et ce en dépit du point de vue de Platon tel que le rapporte l'Anonyme de Steenberghen, in GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 330, l. 23-25 : *Platoni non fuit necesse ponere intellectum agentem, quia posuit quod quid est rerum secundum esse abstractum et actu de se intelligibile*, « Pour Platon il n'était pas nécessaire de poser l'existence d'un intellect agent, puisqu'il affirmait que la quiddité des réalités est abstraite et en soi intelligible en acte ». La nécessité de l'intellect agent est due à la fois à son objet et à la force intellectuelle, cette dernière raison parce qu'il est à l'intellect potentiel ce que la lumière est au diaphane : *intellectus agens necessarius est propter obiectum et propter virtutem*



<p>16) <i>Utrum intellectus agens sit habitus intellectus possibilis.</i></p>	<p>16) L'intellect agent est-il l'<i>habitus</i> de l'intellect potentiel<sup>76</sup> ?</p>
<p>17) <i>Utrum intellectus agens et possibilis sint potentiae eiusdem substantiae animae.</i></p>	<p>17) L'intellect agent et l'intellect potentiel sont-ils des puissances distinctes d'une même substance de l'âme ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus agens et intellectus possibilis sunt diversae potentiae animae ; tamen sunt potentiae eiusdem substantiae animae.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : l'intellect agent et l'intellect potentiel sont des puissances distinctes<sup>77</sup> de l'âme, tout en étant des puissances relevant d'une même substance de celle-ci.</p>

*intellectivam [...] quia respectu intellectus agentis ad intellectum possibilem est sicut respectus lucis ad diaphanum*, in M. GIELE, B. BAZAN, F. VAN STEENBERGHEN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 330-1, l. 39-43.

<sup>76</sup> La réponse est négative, l'Anonyme de Steenberghen proposant la distinction suivante entre intellect agent et intellect potentiel : *intellectus possibilis est quo est omnia fieri et intellectus agens quo est omnia facere*, « l'intellect potentiel est ce par quoi tout peut advenir et l'intellect agent ce par quoi on peut tout produire », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 332, l. 16-17. Par ailleurs, l'Anonyme de Steenberghen compare la relation de l'intellect agent à l'intellect potentiel à la relation de l'art à la matière en ce sens où, comme l'art transforme la matière, l'intellect agent transforme l'intellect potentiel en opérant le passage de la puissance à l'acte, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 332, l. 6 : *dicit quod se habet ad possibilem ut ars ad materiam*, « il (Aristote, ndr) dit qu'il (l'intellect agent, ndr) se rapporte à l'intellect potentiel comme l'art à la matière ». Cette distinction est affinée au début de la question suivante : *intellectus agens et possibilis sunt impassibiles, et differunt in hoc quod intellectus agens est in actu secundum substantiam suam, intellectus possibilis non*, « l'intellect agent et l'intellect potentiel sont impassibles mais ils diffèrent en ceci que l'intellect agent s'actualise de par sa substance mais l'intellect potentiel, non », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 333, l. 7-9.

<sup>77</sup> Ils sont cependant en commun, outre d'être impassibles, comme indiqué dans la note précédente, d'être exempt de mélange (i. e. avec la matière) : *sicut intellectus agens est impassibilis et immixtus, sic et intellectus possibilis*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 334, l. 24-25.

<p>18) <i>Utrum intellectus agens, in abstrahendo phantasmata, intelligat ea.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>operatio non est attribuenda virtuti, sed substantiae mediante virtute, sicut quod visus videat et intellectus intelligat : ergo nec dicendum est quod intellectus agens abstrahat, sed quod anima intellectiva per intellectum agentem.</i></p>	<p>18) L'intellect agent pense-t-il les phantasmes lorsqu'il les abstrait ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il ne faut pas attribuer l'opération d'abstraction<sup>78</sup> à la force (intellective, ndr) mais à la substance par l'intermédiaire de la force, ainsi de la vue qui voit et de l'intellect qui pense ; ne pas dire en conséquence que c'est l'intellect agent qui effectue l'abstraction, mais que c'est l'âme intellectuelle<sup>79</sup> par l'intermédiaire de l'intellect agent.</p>
<p>19) <i>Utrum omnia intelligibilia in nobis sint actu intellecta per intellectum agentem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnia intelligibilia in nobis sunt actu intellecta per intellectum agentem.</i></p>	<p>19) Tous les intelligibles présents en nous sont-ils pensés en acte par l'intellect agent ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tous les intelligibles présents en nous sont pensés en acte par l'intellect agent<sup>80</sup>.</p>

<sup>78</sup> L'Anonyme de Steenberghen précise que l'opération d'abstraction des intelligibles ne fait qu'une seule opération, i. e. l'intellection, avec la réception de ces intelligibles qui conditionne et précède l'abstraction, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 335, l. 20-22 : *et istae duae operationes, scilicet abstrahere et recipere, faciunt unam operationem intelligendi, quia actio et passio sunt motus unus*, « et ces deux opérations, j'entends l'abstraction et la réception, ne font qu'une seule opération d'intellection, puisqu'action et passion ne font qu'un seul mouvement ». En revanche, Siger de Brabant, six ans auparavant, considérait que cette opération d'abstraction comporte deux étapes, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 47, l. 29-32 : *Prima operatio abstracta est receptio intelligibilium universalium abstractorum. Alia operatio abstracta, quam in nobis experimur, est abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae*, « La première opération d'abstraction est la réception des intelligibles universels abstraits. La seconde opération d'abstraction, dont nous faisons l'expérience en nous, est l'abstraction des intelligibles, puisque les visées formées par l'imagination leur sont antérieures (dans l'acte d'intellection, ndr) ».

<sup>79</sup> À l'âme intellectuelle l'Anonyme de Steenberghen attribue aussi l'opération de percevoir les intelligibles, et cela par l'intermédiaire de l'intellect potentiel : *et etiam animae intellectivae attribuitur recipere intelligibilia per intellectum possibilem*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 335, l. 19-20.

<sup>80</sup> Pourquoi ? Parce que, selon l'Anonyme de Steenberghen, tout notre acte de penser s'effectue à partir du sens : en conséquence tout ce qui est pensé et perçu dans l'intellect potentiel tire son origine du sens. Mais l'intellect potentiel est une force passive et ne meut qu'autant qu'il est mis en mouvement ; et de même les phantasmes dont l'existence est reçue dans l'organe de l'imagination s'y trouvent à l'état potentiel. Il est donc nécessaire de poser l'existence d'un intellect agent : *quia omne nostrum intelligere est ex sensu : ergo omne quod intelligitur et recipitur in intellectu possibili, ortum habet ex sensu. Sed intellectus possibilis est virtus passiva, et non movet nisi quia movetur ; et etiam phantasmata quae recipit existentia in organo phantasiae sunt ibi in potentia. Ergo necessarium fuit ponere intellectum agentem*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 336-7, l. 18-23. Comme on le voit, l'Anonyme de Steenberghen profite de cette question 19 pour réitérer sa réponse à la question 15.

<b>L'union de l'âme et du corps et leur séparation</b>	
<p>20) <i>Utrum anima separata possit intelligere.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus separatus non intelligat per species innatas. Tamen separatus necessario intelligit cum non sit ponere substantiam otiosam.</i></p>	<p>20) L'âme séparée peut-elle penser<sup>81</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect séparé ne pensera pas par des espèces innées. Cependant, séparé, il pense nécessairement<sup>82</sup>, puisqu'on ne peut poser l'existence d'une substance inactive.</p>
<p>21) <i>Utrum intellectus coniunctus corpori possit intelligere substantias separatas.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus coniunctus corpori intelligit substantias separatas : quia, ut dicitur decimo Ethicorum, ultima felicitas hominis in hac vita consistit in cognitione substantiae primae.</i></p>	<p>21) L'intellect conjoint au corps peut-il penser les substances séparées ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect conjoint au corps peut penser les substances séparées lorsqu'il est uni au corps parce que, comme il est dit au livre <i>X de l'Ethique à Nicomaque</i><sup>83</sup>, la félicité ultime de l'homme dans cette vie-ci consiste dans la connaissance de la substance première.</p>
<p>22) <i>Utrum intellectus separatus possit pati.</i></p>	<p>22) L'intellect séparé peut-il pâtir<sup>84</sup> ?</p>

Si l'Anonyme de Steenberghen a en commun avec celui de Giele de ne commenter ni début ni la fin du livre III du *De anima*, en revanche, il consacre le troisième livre de son commentaire à l'étude de l'intellect (ce qui correspond au livre III, chapitres 4 à 8 chez Aristote) avec vingt-deux questions, auxquelles il faut ajouter la question 19 du livre II<sup>85</sup>,

<sup>81</sup> Dans cette question, comme dans la question 15 sur la nécessité de l'intellect agent, ce maître cite Platon, cette fois à propos de sa théorie sur la présence innée des espèces intelligibles dans l'homme, tout en ajoutant que les théologiens partagent l'opinion de Platon, et ce pour énoncer immédiatement son désaccord avec ces derniers, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 338, l. 27-32.

<sup>82</sup> Cependant, l'Anonyme de Steenberghen reconnaît son ignorance quant au mode d'intellection de l'intellect séparé : *sed de modo intelligendi intellectus separati magis dubium est*, « Mais quand au mode d'intellection de l'intellect séparé, il y a plus de doute », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 338, l. 43.

<sup>83</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 8, 1178b21 sqq.

<sup>84</sup> Il manque la fin du manuscrit et par conséquent la réponse à cette question, ce qu'on peut d'autant plus regretter qu'elle nous aurait permis de mesurer le degré d'orthodoxie de l'Anonyme de Steenberghen. Ce dernier, après avoir énuméré les arguments favorables au non, ajoute, avant de donner les arguments en faveur du oui : *oppositum vult fides*, « la foi veut le contraire (en l'occurrence : que l'intellect est sujet à passion une fois séparé du corps, ndr) », sans que l'on puisse mesurer son degré d'adhésion à ladite foi, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 342, l. 20.

<sup>85</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 227-230.

*Utrum rationes intellectuales maneat in intellectu sine actuali consideratione sive cum intellectus non actualiter consideret*, « Les notions intellectuelles demeurent-elles dans l'intellect sans réflexion actuelle, c'est-à-dire lorsque l'intellect ne se livre pas à une réflexion en acte ? » Autre différence avec le texte de l'Anonyme de Giele, celui-ci contient une question sur l'unicité de l'intellect, à laquelle la question précédente sur le nombre des formes immatérielles en l'espèce donne incidemment une réponse positive (il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes, cf. *supra*). Et ce, alors que dans la question spécifiquement consacrée à l'unicité, l'Anonyme de Steenberghen se contente d'argumenter avec et contre Averroès sans se prononcer en son nom propre. En ce sens on peut qualifier ce commentaire de « semi-averroïste », comme l'a fait son éditeur, dans la mesure où s'il reprend la thèse « averroïste » selon laquelle il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes, il ne le fait qu'en passant et pas là où on l'attendrait.

### II.2. Un maître ès arts anti-averroïste ? Les questions de l'Anonyme de Bazán sur les trois livres du *De anima* d'Aristote (vers 1275) :

La structure de ce commentaire s'apparente à celle du commentaire de l'Anonyme de Steenberghen, l'originalité de l'Anonyme de Bazán résidant d'une part dans le fait qu'il a posé deux fois la question de l'unicité de l'intellect, et ce à la fin de son enseignement, et d'autre part dans le fait qu'il invoque systématiquement l'autorité d'Aristote chaque fois qu'il donne une réponse aux questions qu'il aborde. En effet, il évite, le plus souvent, d'exprimer cette réponse en son nom propre, contrairement à ce que font l'Anonyme de Giele et l'Anonyme de Steenberghen, avec leurs formules du type *Dico quod*. Aussi avons-nous jugé nécessaire d'indiquer, dans les tableaux suivants, les rares fois où l'Anonyme de Bazán le fait malgré tout.

Pour autant, il ne faut pas en conclure que l'Anonyme de Bazán n'a pas d'opinion propre, ni que celle-ci mérite le qualificatif d'« anti-averroïste » que lui a donné son éditeur. Il serait plus pertinent de rapprocher cette démarche des stratégies d'évitement de la censure que d'autres maîtres ont mises en œuvre, en particulier lorsqu'il s'agit de traiter de l'unicité de l'intellect, à propos de quoi l'Anonyme de Bazán a pris le soin de renvoyer dos à dos partisans et adversaires de l'unicité. Comment ? En réservant un traitement en deux temps à cette question, qu'il n'aborde qu'à la fin de son enseignement. Non seulement il la pose deux

## L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

fois mais, surtout, il utilise les mêmes arguments, pour l'essentiel, simplement disposés en ordre inverse, ce qui a dû inciter ses étudiants à penser qu'on pouvait y répondre indifféremment par l'affirmative ou la négative. Quant aux autres questions, l'Anonyme de Bazán y fait preuve d'éclectisme dans l'invocation des autorités, puisqu'en dehors d'Aristote, il cite Averroès (livre II, question 12) mais également Thomas d'Aquin (livre II, question 20).

### Encadré 10 : Anonyme de Bazán, *Quaestiones de anima*

<i>Liber primus</i>	Livre premier
<b>Statut de la science de l'âme</b>	
<p>1) <i>Utrum de anima possit esse scientia.</i> - <b>solutio</b> : <i>anima est ens intelligibile.</i></p> <p>2) <i>Utrum de anima sit scientia naturalis.</i> - <b>solutio</b> : <i>Philosophus [...] posuit hunc librum inter libros naturales et dicit eum esse quintum in ordine.</i></p> <p>3) <i>Utrum corpus animatum sit subiectum huius libri.</i> - <b>solutio</b> : <i>corpus animatum sub ratione animae est subiectum huius libri, ita tamen quod anima sit principalis.</i></p> <p>4) <i>Utrum omnis scientia sit de numero bonorum honorabilium.</i> - <b>solutio</b> : <i>omnis scientia non est honorabilis.</i></p>	<p>1) Peut-il exister une science de l'âme ? - <b>réponse</b> : l'âme est un être intelligible.</p> <p>2) Peut-il exister une science naturelle de l'âme ? - <b>réponse</b> : le Philosophe (...) a placé ce livre (le <i>De anima</i>, ndr) parmi les livres sur la nature et dit que c'est le cinquième dans l'ordre.</p> <p>3) Le corps doté d'une âme est-il le sujet de ce livre ? - <b>réponse</b> : le corps doté d'une âme sous la raison d'âme est le sujet de ce livre, de sorte que l'âme en est le principal.</p> <p>4) Toute science est-elle au nombre des biens dignes d'honneur ? - <b>réponse</b> : toute science n'est pas digne d'honneur.</p>

L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

<p>5) <i>Utrum scientia libri de anima sit de numero difficillimorum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>scientia libri De anima est de numero difficillimorum.</i></p> <p>6) <i>Utrum ipsum quod quid est sit principium cognoscendi accidentia.</i></p> <p>7) <i>Utrum naturalis definiat per materiam et formam et logicus per formam tantum.</i></p>	<p>5) La science exposée dans le livre <i>De l'âme</i> est-elle au nombre des plus grandes difficultés ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la science exposée dans le livre <i>De l'âme</i> est au nombre des plus grandes difficultés.</p> <p>6) La quiddité est-elle elle-même principe de connaissance des accidents<sup>86</sup> ?</p> <p>7) Le philosophe naturel définit-il par la matière<sup>87</sup> et la forme, et le logicien par sa forme uniquement<sup>88</sup> ?</p>
--	--

<b>Liber secundus</b>	<b>Livre second</b>
<p>1) <i>Utrum anima sit materia vel habens materiam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima non est materia vel habens materiam, sed anima est pura forma.</i></p> <p>2) <i>Utrum anima sit forma substantialis vel accidentalis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>triplex est substantia, scilicet materia, forma et compositum, et dicit ulterius quod forma est actus et anima est actus ; ergo anima est forma substantialis.</i></p>	<p>1) L'âme est-elle matière ou possédant de la matière ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme n'est ni matière ni possédant de la matière, mais l'âme est une forme pure.</p> <p>2) L'âme est-elle une forme substantielle ou accidentelle<sup>89</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la substance est triple, autrement dit : matière, forme et composé. Il (Aristote, ndr) dit plus loin que la forme est acte et que l'âme est acte ; par conséquent, l'âme est une forme substantielle.</p>

<sup>86</sup> Réponse positive après citation d'Aristote.

<sup>87</sup> Selon l'Anonyme de Bazán, le terme « matière » est à entendre de deux manières, l'une concernant la matière première, l'autre la matière désignée : *dupliciter accipitur materia. Uno modo prout est materia prima, et alio modo prout est materia signata*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 401, l. 23-24.

<sup>88</sup> Réponse positive, après citation d'Aristote.

<sup>89</sup> Une citation d'Aristote dans la réponse permet de déduire que l'Anonyme de Bazán pensait que oui.

<b>Les puissances de l'âme</b>	
3) <i>Utrum potentiae animae sint de essentia ipsius animae.</i>	3) Les puissances de l'âme relèvent-elles de l'essence de l'âme même <sup>90</sup> ?
4) <i>Utrum potentiae animae fluant ab essentia animae.</i>	4) Les puissances de l'âme découlent-elles de l'essence de l'âme <sup>91</sup> ?
5) <i>Utrum potentiae sint de essentia animae.</i>	5) Les puissances de l'âme relèvent-elles de l'essence de l'âme <sup>92</sup> ?
6) <i>Utrum potentiae animae habeant ordinem prioritatis et posterioritatis inter se.</i>	6) Les puissances de l'âme suivent-elles entre elles un ordre d'antériorité et de postériorité <sup>93</sup> ?
7) <i>Utrum potentiae animae distinguantur per actus et operationes.</i>	7) Les puissances de l'âme se distinguent-elles par leurs actes et leurs opérations ?
- <b>solutio</b> : <i>potentiae distinguuntur per actus et obiecta.</i>	- <b>réponse</b> : les puissances de l'âme se distinguent par leurs actes et leurs objets.
8) <i>Utrum nutritivum, augmentativum, generativum sint eadem operationes an diversae.</i>	8) La nutrition, la croissance et la génération sont-elles des opérations identiques ou distinctes ?
- <b>solutio</b> : <i>nutritivum, augmentativum, generativum differunt formaliter.</i>	- <b>réponse</b> : nutrition, croissance et génération diffèrent par la forme <sup>94</sup> .

<sup>90</sup> Réponse négative, après citation d'Aristote.

<sup>91</sup> Selon l'Anonyme de Bazán, tous les savants, *omnes doctores*, s'accordent à penser que oui : cette expression *omnes doctores* est à rapprocher de la *communis opinio* qu'il invoque dans sa réponse à la question II, 20.

<sup>92</sup> Réponse négative, après citation d'Aristote. L'Anonyme de Bazán distingue à cette occasion deux types de puissances : *dico quod duplices sunt potentiae : quaedam enim sunt potentiae quae exercent suos actus mediantibus organis, quaedam autem operantur sine organis*, « je dis que les puissances sont de deux sortes : certaines sont des puissances qui exercent leurs par la médiation des organes, certaines opèrent sans les organes », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 410, l. 30-32.

<sup>93</sup> De nouveau cet auteur s'abrite derrière Aristote auquel il attribue l'opinion selon laquelle les puissances végétatives sont antérieures aux autres : *dicens quod potentiae vegetabiles priores sunt aliis*.

<sup>94</sup> Et non dans la réalité, comme le montre la deuxième citation donnée en note à la question 12.

<p>9) <i>Utrum materia sit principium actionis et agendi.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>materia tantum est principium patiendi et non agendi.</i></p> <p>10) <i>Utrum materia distinguatur a forma in essentia vel sit alia essentia materiae quam formae.</i></p> <p>11) <i>Utrum vivens per continuam sumptionem alimenti possit continuari perpetue in esse.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod vivens propter continuam assumptionem alimenti nequaquam potest continuari in esse.</i></p> <p>12) <i>Utrum generatio fiat per decisionem alimenti superflui.</i></p>	<p>9) La matière est-elle principe de l'action et de l'agir ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la matière n'est que le principe du pâtre et non celui de l'agir.</p> <p>10) La matière se distingue-t-elle de la forme dans son essence, autrement dit l'essence de la matière est-elle distincte de celle de la forme<sup>95</sup> ?</p> <p>11) Ce qui vit par une absorption continue d'aliment peut-il se perpétuer continuellement dans son être ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que ce qui vit grâce à une absorption continue d'aliment ne peut en aucun cas se perpétuer dans son être.</p> <p>12) La génération se fait-elle par retranchement de l'aliment<sup>96</sup> en excédent<sup>97</sup> ?</p>
---	---

<sup>95</sup> Réponse positive après référence au livre II de la *Physique* d'Aristote.

<sup>96</sup> Pour être plus précis, il ne s'agit pas de l'aliment en tant que tel, mais de l'aliment digéré sur un mode tel qu'il est immédiatement diffusé dans tous les membres de la substance alimentée : *alimentum non quocumque modo facit generationem, sed tantum alimentum digestum aptum modo tali quod habet immediate converti in omnibus membris substantiae aliti*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 422, l. 27-29.

<sup>97</sup> Pour répondre par l'affirmative à cette question, l'Anonyme de Bazán met d'accord Aristote et Averroès : *PHILOSOPHUS et COMMENTATOR dicentes quod obiectum potentiae vegetativae est generare et alimento uti, idest nutrire et augmentare ; ergo generatio fit ex decisione alimenti superflui*, « Le Philosophe et le Commentateur disent que l'objet de la puissance végétative est d'engendrer et d'user d'aliment, autrement dit c'est la nutrition et la croissance ; par conséquent la génération se fait par retranchement de l'aliment en excédent », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 422, l. 16-18. On est pour le moins tenté, à cette lecture, de remettre en question, encore une fois, la pertinence du classement adopté par l'éditeur qui voit dans le commentaire de cet auteur un texte « anti-averroïste ».



<p>13) <i>Utrum anima sit causa efficiens omnium operationum coniuncti.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod aliquid potest esse causa efficiens operationum coniuncti dupliciter. Uno modo per se, alio modo principaliter. Modo dico quod anima per se non potest esse causa efficiens omnium operationum coniuncti, sed principaliter, quia totum aggregatum est causa efficiens operationum per se.</i></p>	<p>13) L'âme est-elle la cause efficiente de toutes les opérations de ce qui lui est conjoint<sup>98</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que quelque chose peut être cause efficiente des opérations de ce qui lui est conjoint de deux manières. D'une part, par elle-même, d'autre part, en tant que principe. Je dis que l'âme ne peut être par elle-même la cause efficiente de toutes les opérations de ce qui lui est conjoint, mais en tant que principe, parce que tout agrégat est par lui-même cause efficiente d'opérations.</p>
<p>14) <i>Utrum forma accidentalis praecedat formam substantialem vel e contrario forma substantialis praecedat formam accidentalem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnis causa praecedit suum causatum ; sed forma substantialis est causa formae accidentalis ; ergo forma substantialis praecedit formam accidentalem.</i></p>	<p>14) La forme accidentelle précède-t-elle la forme substantielle ou, au contraire, la forme substantielle précède-t-elle la forme accidentelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : toute cause précède ce qu'elle a causé ; mais la forme substantielle est cause de la forme accidentelle. Donc la forme substantielle précède la forme accidentelle.</p>

<sup>98</sup> C'est-à-dire du corps, pendant la période où l'âme lui est unie, entre la génération et la corruption.

<b>Le sens</b>	
<p>15) <i>Utrum sensus sit potentia passiva.</i></p> <p>16) <i>Utrum materia sit sensibilis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>quicquid est ducibile de potentia ad actum, hoc est ens in actu ; sed sensus ducitur de potentia ad actum ; ergo sensus est ens in actu. Sed materia prima non est ens in actu, sed magis in potentia. Ergo immaterialis est potentia sensitiva.</i></p> <p>17) <i>Utrum sensibilia communia sint sensibilia secundum se.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ad questionem dico duo. Primum est quod sensibilia communia sunt non primo sensibilia. Secundum est quod sensibilia communia sunt sensibilia per se.</i></p>	<p>15) Le sens est-il une puissance passive<sup>99</sup> ?</p> <p>16) La matière est-elle sensible (i. e. perceptible par le sens, ndr) ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tout ce qui peut passer de la puissance à l'acte, cela est un être en acte ; or le sens passe de la puissance à l'acte. Le sens est donc un être en acte. Mais la matière première<sup>100</sup> n'est pas un être en acte, mais plutôt en puissance. La puissance sensitive est donc immatérielle<sup>101</sup>.</p> <p>17) Les sensibles communs sont-ils des sensibles en soi ?</p> <p>- <b>réponse</b> : au sujet de cette question je dis deux choses. La première est que les sensibles communs ne sont pas, en premier lieu, des sensibles. La seconde est que les sensibles communs sont sensibles par eux-mêmes.</p>

<sup>99</sup> Réponse positive après citation d'Aristote, *De anima*, II, 5, 416b32-35.

<sup>100</sup> Qu'est-ce que la matière première, *materia prima* ? Au temps de l'Anonyme de Bazán, on pouvait lire chez l'Averroès latin de Michel Scot que la matière première est potentiellement toutes les formes sensibles singulières sans les connaître ni les comprendre : *prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens*, in AVERROËS, *L'Intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 58 ; AVERROËS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 388, l. 30-32. Lire également J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie*, o. c., p. 90 : « La matière première est le 'sujet premier' (*primum subiectum*) absolument indéterminé, pure possibilité d'être une substance, et qui ne possède aucun être propre ».

<sup>101</sup> Ce qui revient à répondre par l'affirmative à cette question puisque dans ce cas rien ne s'oppose à ce que la puissance sensitive reçoive la matière, étant donné que tout récepteur doit être dépourvu de la nature de ce qu'il reçoit.

<b>La vue</b>	
<p>18) <i>Utrum lumen requiratur propter colorem vel propter medium.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>PHILOSOPHUS</i> <i>dicens quod color per se visibilis est. Unde, si lumen requireretur propter colorem, tunc color non esset visibilis nisi propter lumen et non propter diaphanum.</i></p> <p>19) <i>Utrum lumen sit corpus.</i></p> <p>20) <i>Utrum corpus luminosum possit luminare medium infinitum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>PHILOSOPHUS</i> <i>et communis opinio</i> <i>dicens quod corpus luminosum non potest luminare totum medium, dato quod medium sit infinitum.</i></p> <p>21) <i>Utrum lumen sit realiter in aere vel virtualiter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>NOVUS EXPOSITOR</i> <i>dicens quod lumen non realiter in aere sed intentionaliter.</i></p>	<p>18) La lumière est-elle requise à cause de la couleur ou du milieu ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le Philosophe dit que la couleur est visible par elle-même. Par conséquent, si la lumière était requise à cause de la couleur, alors la couleur ne serait visible que grâce à la lumière et non grâce au diaphane.</p> <p>19) La lumière est-elle un corps<sup>102</sup> ?</p> <p>20) Un corps lumineux peut-il illuminer un milieu infini ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le Philosophe et l'opinion commune<sup>103</sup> disent qu'un corps lumineux ne peut éclairer tout le milieu, étant donné que le milieu est infini.</p> <p>21) La lumière se trouve-t-elle réellement dans l'air ou bien virtuellement ?</p> <p>- <b>réponse</b> : Thomas d'Aquin, <i>Novus Expositor</i>, dit que la lumière ne se trouve pas réellement dans l'air, mais en intention.</p>

<sup>102</sup> Réponse négative, après citation d'Aristote, *De anima*, II, 7, 428b15.

<sup>103</sup> C'est la première occurrence de l'expression *communis opinio* dans notre *corpus*.

L'ouïe	
<p>22) <i>Utrum sonus sit in corpore percutiente et percusso vel in aere.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod sonus est in corpore percutiente et percusso effective et causaliter, sed sonus est subiective et formaliter in aere percusso.</i></p>	<p>22) Le son se trouve-t-il dans le corps percutant et le corps percuté, ou bien dans l'air ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que le son se trouve dans le corps percutant et le corps percuté sur un mode effectif et causal, mais le son est dans l'air percuté sur un mode subjectif et formel.</p>
<p>23) <i>Utrum sonus causetur a corpore percutiente et percusso.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>PHILOSOPHUS dicens quod corpus percutiens et percussum causant sonum.</i></p>	<p>23) Le son est-il causé par un corps percutant et un corps percuté ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le Philosophe dit que le corps percutant et le corps percuté causent le son.</p>
<p>24) <i>Utrum silentium a sono percipiatur ab auditu.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>silentium percipitur ab auditu.</i></p>	<p>24) L'absence de son<sup>104</sup> est-elle perçue par l'ouïe ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le silence est perçu par l'ouïe.</p>
<p>25) <i>Utrum sonus sit in medio realiter vel intentionaliter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnes loquentes de hac materia, dicentes quod sonus est realiter in medio, scilicet in aere.</i></p>	<p>25) Le son se trouve-t-il réellement dans le milieu, ou bien en intention ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tous ceux qui parlent à ce sujet<sup>105</sup> disent que le son se trouve réellement dans le milieu, c'est-à-dire dans l'air.</p>
<p>26) <i>Utrum sonus principalis et sonus secundarius sint unus sonus in numero.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sonus principalis et sonus secundarius sunt diversi in numero.</i></p>	<p>26) Le son premier et le son secondaire<sup>106</sup> ne font-ils qu'un numériquement parlant ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le son premier et le son secondaire sont distincts numériquement parlant.</p>

<sup>104</sup> Littéralement : « le silence par absence de son » ou « le silence par opposition au son ».

<sup>105</sup> Est-ce là ce qu'entend désigner l'Anonyme de Bazán par *communis opinio*, soit « tous ceux qui discutent de ce sujet », *omnes loquentes de hac materia* ?

<sup>106</sup> C'est-à-dire l'écho.

<b>L'odorat, le goût et le toucher</b>	
<p>27) <i>Utrum odor moveat medium successive vel in instante.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>COMMENTATOR dicens quod odor movet medium alteratione.</i></p> <p>28) <i>Utrum gustus sit tactus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod gustabile formaliter non est tangibile, sed materialiter.</i></p> <p>29) <i>Utrum potabile et non potabile percipiuntur a gustu et a tactu.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>gustus potest dupliciter considerari. Uno modo in quantum gustus est quidam sensus per se, et sic gustus tantum percipit potabile et non potabile.</i></p> <p>30) <i>Utrum sensus tactus sit unus sensus vel plures.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod sensus tactus dupliciter considerari, scilicet materialiter et formaliter. Modo si sensus tactus consideratur materialiter, sic dico quod est unus sensus ; sed considerari tactum formaliter, sic sunt plures sensus.</i></p>	<p>27) L'odeur affecte-t-elle le milieu progressivement ou bien instantanément ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le Commentateur dit que l'odeur affecte le milieu par altération.</p> <p>28) Le goût est-il un toucher ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que le gustatif n'est pas tangible formellement mais matériellement<sup>107</sup>.</p> <p>29) Le potable et le non potable sont-ils perçus par le goût et le toucher ?</p> <p>- <b>réponse</b> : on peut considérer le goût de deux façons dont l'une en tant qu'il est un sens en soi et ainsi le goût perçoit le potable et le non potable.</p> <p>30) Le sens du toucher est-il un ou pluriel ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que le sens du toucher se considère de deux manières, à savoir : matériellement et formellement. Si on considère le sens du toucher matériellement, je dis qu'il existe un seul sens ; si on envisage le toucher formellement, alors il existe plusieurs sens.</p>

<sup>107</sup> Ce qui revient à répondre par l'affirmative à cette question.

L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

<p>31) <i>Utrum caro sit organum tactus vel nervus</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>caro non est organum tactus sed medium.</i></p> <p>32) <i>Utrum gustus et tactus sint necessaria omnibus animalibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensus tactus et sensus gustus sunt animalibus necessarii.</i></p>	<p>31) La chair est-elle un organe du toucher ou bien un nerf ?</p> <p>-<b>réponse</b> : la chair n'est pas l'organe du toucher mais son milieu.</p> <p>32) Le goût et le toucher sont-ils nécessaires à tous les êtres animés ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le sens du toucher et le sens du goût sont nécessaires aux êtres animés.</p>
<p><b>La puissance et la matière</b></p>	
<p>33) <i>Utrum materia prima habeat plures potentias.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>materia prima habeat plures potentias.</i></p> <p>34) <i>Utrum organum visus sit aquaei humidum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>organum visus est aquaei humidum.</i></p> <p>35) <i>Utrum potentia sit de substantia materiae primae, idest de essentia materiae primae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentia materiae primae non est substantia neque accidens, sed est quoddam medium inter ista. Et hoc est essentielle, quod essentielle non est verum accidens nec vera substantia, sed medium inter ista.</i></p>	<p>33) La matière première possède-t-elle plusieurs puissances ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la matière première possède plusieurs puissances.</p> <p>34) L'organe de la vue est-il composé d'humidité aqueuse ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'organe de la vue est composé d'humidité aqueuse.</p> <p>35) La puissance relève-t-elle de la substance de la matière première, c'est-à-dire de l'essence de la matière première ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la puissance de la matière première n'est ni substance ni accident mais quelque intermédiaire entre les deux. Voilà ce qui est l'essentiel, parce que l'essentiel n'est ni un vrai accident ni une vraie substance, mais un intermédiaire entre les deux.</p>

<p>36) <i>Utrum potentia possit absolvi a sua materia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentia dupliciter potest considerari. Uno modo potentia idem est quod potens [...] et isto modo potentia non absolvitur a materia prima nec e converso. Alio modo potentia potest considerari in quantum potentia est quidam respectus ad formam. [...] Potentia ut sic potest absolvi a materia prima.</i></p>	<p>36) Une puissance peut-elle être abstraite de sa matière ?</p> <p>- <b>réponse</b> : une puissance peut être considérée de deux manières. De l'une, la puissance ne fait qu'un avec celui qui l'exerce (...) et dans cette perspective, la puissance n'est pas abstraite de la matière première pas plus que l'inverse. De l'autre, la puissance peut être considérée en tant qu'elle est quelque chose relativement à la forme. (...) De ce point de vue, la puissance peut être abstraite de la matière première.</p>
<p>37) <i>Utrum potentiae sensitivae sint corruptibiles.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentiae sensibiles non sunt corruptibiles per se, sed corrumpuntur per accidens et corrumpuntur ex corruptione materiae. Ad evidentiam huius nota quod duplices sunt potentiae sensibiles, scilicet in hominibus et in animalibus brutis. Modo potentiae sensibiles in hominibus non sunt corruptibiles, sed potentiae in aliis animalibus sunt corruptibiles.</i></p>	<p>37) Les puissances sensibles sont-elles corruptibles ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les puissances sensibles ne sont pas corruptibles en elles-mêmes mais se corrompent par accident et par corruption de la matière. Pour éclairer ce problème, il faut noter que les puissances sensibles sont de deux sortes, i. e. celles des hommes et celles des bêtes brutes. Or chez les hommes les puissances sensibles ne sont pas corruptibles mais ces puissances sont corruptibles chez les autres animaux.</p>

<b>La forme et le sens commun</b>	
<p>38) <i>Utrum forma sit simplex.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnis forma est simplex, sive sit essentialis sive accidentalis.</i></p>	<p>38) La forme est-elle simple<sup>108</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : toute forme est simple, qu'elle soit essentielle ou accidentelle.</p>
<p>39) <i>Utrum sensus communis sit distinctus sensus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dicendum quod est dare sensum communem.</i></p>	<p>39) Le sens commun est-il un sens à part ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut dire qu'il y a lieu de poser l'existence d'un sens commun.</p>
<p>40) <i>Quid sit organum sensus communis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod organum sensus communis est vena quaedam continens ventriculos cordis.</i></p>	<p>40) Quel est l'organe du sens commun ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'organe du sens commun est quelque veine qui contient les ventricules du coeur.</p>

<sup>108</sup> C'est-à-dire non mélangée à la matière.



<i>Liber tertius</i>	Livre troisième
<b>L'intellect et l'intellection</b>	
<p>1) <i>Utrum intelligere sit quoddam pati.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : dico per distinctionem quod duplex est passio, scilicet proprie dicta et improprie dicta. Modo dico quod intelligere non est passio passione proprie dicta, sed intelligere est passio passione improprie dicta.</p>	<p>1) Penser est-il une forme de passion ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis, en faisant la distinction, que la passion est double, à savoir passion proprement dite et passion improprie dite. Or je dis que penser n'est pas une passion proprement dite passion, mais que penser est une passion improprie dite passion<sup>109</sup>.</p>
<p>2) <i>Utrum potentia vegetativa et potentia sensitiva, etiam intellectiva in homine pertineant ad unam essentiam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : dico quod hae potentiae omnes pertinent ad unam essentiam.</p>	<p>2) La puissance végétative et la puissance sensitive, ainsi que l'intellective, relèvent-elles dans l'homme d'une essence unique ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que ces puissances relèvent toutes d'une essence unique.</p>
<p>3) <i>Utrum anima intellectiva sit corruptibilis.</i></p>	<p>3) L'âme intellectuelle est-elle corruptible<sup>110</sup> ?</p>
<p>4) <i>Utrum anima intellectiva habeat aliquam operationem in hoc saeculo praeter corpus.</i></p>	<p>4) L'âme intellectuelle a-t-elle quelque opération dans ce siècle indépendamment du corps<sup>111</sup> ?</p>

<sup>109</sup> En effet, l'intellect ne communique pas avec l'intelligible par l'intermédiaire de la matière (contrairement à ce que fait le sens avec le sensible), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 469, l. 33-34 : *intellectus non communit in materia cum intelligibili*.

<sup>110</sup> Pour répondre à cette question, l'Anonyme de Bazán met d'accord Aristote, Averroès et Thémistius auxquels il fait répondre à l'unisson que non, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 471, l. 33-40 : *In oppositum PHILOSOPHUS... Hoc etiam patet per COMMENTATOREM et per THEMISTIUM...* Une fois de plus, ce qui précède nous paraît un exemple significatif de l'éclectisme pédagogique de ce maître et nous incite à interroger la pertinence de l'acte même de classer les maîtres de l'époque selon leur degré supposé d'orthodoxie.

<sup>111</sup> Réponse négative après citation d'Aristote, *De anima*, III, 7, 431a16 et II, 4, 408b13.

<p>5) <i>Utrum intellectus sit ad omnia intelligibilia in potentia.</i></p>	<p>5) L'intellect est-il potentiellement en relation avec tous les intelligibles<sup>112</sup> ?</p>
<p>6) <i>Utrum anima intellectiva sit forma corporis.</i></p>	<p>6) L'âme intellectuelle est-elle forme du corps<sup>113</sup> ?</p>
<p>7) <i>Utrum intellectus cognoscat et intelligat ipsum singulare.</i></p>	<p>7) L'intellect se connaît-il et se pense-t-il lui-même en tant que singulier ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus cognoscat universalia linea extensa, sed intellectus intelligit singularia linea reflexa.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : l'intellect connaît les universaux par une démarche extensive, mais il pense les singuliers par une démarche réflexive<sup>114</sup>.</p>
<p>8) <i>Utrum illud quod intelligitur sit species vel res extra.</i></p>	<p>8) Ce qui est pensé, est-ce une espèce ou une réalité extérieure<sup>115</sup> ?</p>
<p>9) <i>Utrum intellectus possibilis sit intelligibilis.</i></p>	<p>9) L'intellect potentiel est-il intelligible ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus possibilis est 'quodammodo omnia intelligibilia'.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : l'intellect potentiel est « d'une certaine manière tous les intelligibles »<sup>116</sup>.</p>
<p>10) <i>Utrum intellectus possit intelligere actum intelligendi et operationem suam.</i></p>	<p>10) L'intellect peut-il penser l'acte de penser et sa propre opération ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>communis opinio dicens quod intellectus intelligit actum suum, qui est intelligere.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : l'opinion commune dit que l'intellect pense son acte, qui est l'acte de penser.</p>

<sup>112</sup> Réponse positive après citation d'Aristote, *De anima*, III, 4, 429a22-23.

<sup>113</sup> Réponse positive après citation d'Aristote, *De anima*, II, 1, 412b4-6.

<sup>114</sup> Avant de donner cette réponse, en citant Aristote, *De anima*, III, 4, 429b15-17, l'Anonyme de Bazán résume trois autres positions : *opinio communis est quod intellectus intelligit primo et principaliter universale et tunc reflectendo se ad phantasmata intellegit intellectus singulare. Opinio autem COMMENTATORIS est quod intellectus cognoscat singulare mediante sensus. Opinio autem ALEXANDRI est quod intellectus primo cognoscat singulare et postea universale*, « l'opinion commune est que l'intellect pense d'abord et principalement l'universel, puis, en se retournant vers les phantasmes, l'intellect pense le singulier. L'opinion du Commentateur est que l'intellect connaît le singulier par l'intermédiaire du sens. L'opinion d'Alexandre est que l'intellect connaît en premier lieu le particulier, puis en second lieu l'universel », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 479, l. 29-37. Comme on le voit, la réponse de l'Anonyme de Bazán est proche de ce qu'il appelle la *communis opinio*.

<sup>115</sup> Ni l'un ni l'autre répond l'Anonyme de Bazán après citation d'Aristote.

<sup>116</sup> Ce qui implique qu'il soit lui-même intelligible.

<b>Les modalités de l'intellection</b>	
<p>11) <i>Utrum privatio cognoscitur per habitum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod privatio cognoscitur per habitum.</i></p>	<p>11) La privation est-elle connue par l'intermédiaire de l'<i>habitus</i> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que la privation est connue par l'intermédiaire de l'<i>habitus</i>.</p>
<p>12) <i>Utrum intellectus agens sit separatus a nobis.</i></p>	<p>12) L'intellect agent se trouve-t-il séparé de nous<sup>117</sup> ?</p>
<p>13) <i>Utrum intellectus agens cognoscit phantasmata in quae agit.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>communis opinio dicens quod intellectus agens abstrahit et non intelligit, sed intellectus possibilis ille intelligit, postquam intellectus agens abstraxit sua phantasmata.</i></p>	<p>13) L'intellect agent connaît-il les phantasmes dans lesquels il agit ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'opinion commune dit que l'intellect agent abstrait et ne pense pas, mais que l'intellect potentiel, lui, pense après que l'intellect agent a abstrait ses phantasmes.</p>
<p>14) <i>Utrum intellectus coniunctus magnitudini possit intelligere substantias separatas.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>opinio autem ARISTOTELIS et vera est ista quod intellectus noster coniunctus magnitudinis nullo modo cognoscit substantias separatas completi modo, sed bene incompleto.</i></p>	<p>14) L'intellect, lorsqu'il nous est conjoint en grandeur<sup>118</sup>, peut-il penser les substances séparées ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'opinion d'Aristote, qui est vraie, est celle-ci : que notre intellect, lorsqu'il nous est conjoint en grandeur, ne connaît pas du tout les substances séparées de façon complète mais bien de façon incomplète.</p>

<sup>117</sup> C'est-à-dire de nous en tant que nous sommes corps. L'Anonyme de Bazán répond que non après citation d'Aristote.

<sup>118</sup> Le texte de la *sententia* éditée par B. Bazan et K. White, antérieur d'environ trente ans, nous inciterait à considérer que *magnitudo* et *substantia* sont synonymes lorsque précédés de la préposition *secundum* : ... separabili secundum magnitudinem (souligné par nous), *idest secundum substantiam*, « ... séparable relativement à la 'magnitude', c'est-à-dire à la substance », in B. BAZÁN, K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et III De anima, o. c.*, p. 390, l. 69. Mais l'Anonyme de Bazán montre dans sa réponse à la question 19 qu'il prend *magnitudo* comme substantif correspondant à l'adjectif *magnus*.

<p>15) <i>Utrum circa intellectum componentem et dividentem consistant veritas et falsitas tantummodo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod duplex est veritas. Quaedam enim est veritas proprie dicta, quae veritas nihil aliud est nisi comparatio conformis conceptuum in plurali ad res in plurali et talis veritas tantum est circa intellectum componentem et dividentem. Alia est veritas quae est apprehensio conformis obiecti ad potentiam ; talis enim veritas est in sensu et intellectu simplici.</i></p>	<p>15) Est-ce seulement dans l'intellect effectuant rapprochement et distinction que se trouvent vérité et fausseté ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que la vérité est duale. Il y a en effet la vérité proprement dite, laquelle n'est rien d'autre qu'une conformation des concepts dans leur pluralité aux choses<sup>119</sup> dans leur pluralité ; et une telle vérité réside seulement dans l'intellect effectuant rapprochement et distinction. Il y a une autre vérité qui est l'appréhension<sup>120</sup> conforme de l'objet à la puissance ; et une telle vérité réside dans le sens et dans l'intellect simple.</p>
<p>16) <i>Utrum intellectus noster possibilis possit intelligere intellectum agentem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod intellectus possibilis intelligit intellectum agentem.</i></p>	<p>16) Notre intellect potentiel peut-il penser l'intellect agent ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'intellect potentiel pense l'intellect agent.</p>
<p>17) <i>Utrum verum et falsum sint in re.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>nota quod de ista questione sunt multae opiniones ; tamen omnibus omissis, tenendo veritatem dico quod verum et falsum dupliciter possunt considerari. [...] verum est notitia in conformitate intellectus ad rem, et falsum est notitia in disconformitate intellectus ad rem.</i></p>	<p>17) Le vrai et le faux existent-ils dans la chose ?</p> <p>- <b>réponse</b> : notons qu'il existe de nombreuses opinions au sujet de cette question ; cependant, en les laissant toutes de côté, et conformément à la vérité, je dis que le vrai et le faux peuvent être considérés de deux manières. (...) Le vrai est une connaissance dans la conformité de l'intellect à la chose, et le faux une connaissance dans la non conformité de l'intellect à la chose.</p>

<sup>119</sup> C'est la vérité telle que la définissait Albert le Grand vingt ans avant l'Anonyme de Bazán, cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand, o. c.*, p. 386 : « ... puisque la vérité est l'adéquation des choses et des intellects... » Cette conception de la vérité viendrait du philosophe juif égyptien Isaac Israeli, « mais on peut aussi y déceler l'influence d'Avicenne », in J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 11.

<sup>120</sup> L'*apprehensio* « désigne l'acte par lequel l'âme se saisit de la forme d'une chose, sensible ou intelligible, en l'abstrayant de sa matière », in J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 26-27.

<p>18) <i>Utrum intellectus post mortem intelligat.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dico quod intellectus intelligit et quod reminiscitur post mortem.</i></p>	<p>18) L'intellect pense-t-il après la mort<sup>121</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je dis que l'intellect pense et a des réminiscences après la mort.</p>
<p>19) <i>Utrum intellectus intelligat magnitudinem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in oppositum omnes philosophi et etiam patet per experientiam, quia unusquisque potest intelligere magnam ecclesiam. Ergo intellectus intelligit magnitudinem.</i></p>	<p>19) L'intellect pense-t-il la grandeur ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tous les philosophes s'opposent à la thèse contraire, et c'est également ce que montre l'expérience, puisqu'un seul individu quelconque peut penser une grande assemblée. En conséquence l'intellect pense la grandeur<sup>122</sup>.</p>

<sup>121</sup> La mort n'est rien d'autre que la séparation du corps et de l'âme, à en croire ce qu'affirmait Iohannes Blund au début du XIIIe siècle, in IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima* D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 86, l. 25-26 : *mors nihil aliud est quam separatio anime a corpore.*

<sup>122</sup> En somme l'intellect serait à la substance ce que l'individu singulier est à l'*ecclesia* entendue comme ensemble d'individus.

<p>20) <i>Utrum intellectus speculativus et intellectus practicus differant essentialiter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>essentialiter sunt unus et idem, tamen accidentaliter distinguuntur.</i></p>	<p>20) L'intellect spéculatif<sup>123</sup> et l'intellect pratique diffèrent-ils par leur essence ?</p> <p>- <b>réponse</b> : par essence ils ne font qu'un, mais ils sont distincts par accident.</p>
--	---

<sup>123</sup> Qu'entendait-on par *intellectus speculativus* à l'époque de l'Anonyme de Bazán ? Albert le Grand est le premier Latin à définir l'*intellectus speculativus* à partir de sa fonction dans le processus d'intellection (comme l'avait fait l'Averroès traduit en latin par Michel Scot) d'abord dans son *De anima*, puis dans le *De quindecim problematibus* ; soit dans son *De anima* : « ... l'intellect spéculatif, qui est la forme contemplée dans l'intellect possible », et dans le *De quindecim problematibus* : *et iste intellectus qui sic componitur ex intelligibilibus ad formam et actum intellectus mediantibus principiis, quae habet apud se, secundum meum opinionem vocatur speculativus*, « et cet intellect qui se compose ainsi des intelligibles relativement à la forme et à l'acte de l'intellect par la médiation des principes, qu'il possède auprès de lui ; voilà ce qu'on nomme l'intellect spéculatif, à mon avis », respectivement in A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand, o. c.*, p. 384 ; et ALBERT LE GRAND, *De unitate intellectus*, in B. GEYER, A. HUFNAGEL, P. SIMON, J. A. WEISHEIPL (éd.), *Alberti Magni De unitate intellectus. De XV problematibus. Problemata determinata. De fato*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1975, p. 23, l. 30-33. Sept ans après Albert et cinq ans avant l'Anonyme de Bazán, l'Anonyme de Steenberghen définit l'*intellectus speculativus* comme suit : *unde nomen intellectus potest nominare duo, vel quattuor, scilicet intellectum possibilem, et agentem, et speciem informantem intellectum, et etiam aggregatum ex intellectu possibili et specie informante : et iste est intellectus in actu, secundum ARISTOTELEM, et secundum COMMENTATOREM est intellectus speculativus*, « le terme d'intellect peut désigner deux voire quatre réalités : l'intellect potentiel, l'intellect agent, l'espèce intelligible qui informe l'intellect, et également l'agrégat de l'intellect potentiel et de cette espèce. Cet agrégat est l'intellect en acte selon Aristote, et selon le Commentateur, c'est l'intellect spéculatif », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 36-41. Un quart de siècle plus tard, à Oxford, Walter de Burley le décrit comme composé de l'intellect matériel et de ce qui est reçu dans ce dernier (c.-à-d. l'espèce intelligible) : *intellectus speculativus est compositus ex intellectu materiali et ex eo quod recipitur in intellectu materialis* (sic), in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, Leide-New-York-Köln, E. J. Brill, 1997, p. 109, §3.10. C'est peut-être un raisonnement philologique qui pousse les Latins du XIIIe siècle vers une définition de l'intellect spéculatif si éloigné de celle de l'Averroès traduit par Michel Scot, qui en fait l'agrégat de l'intellect matériel et de l'intellect agent : l'adjectif *speculativus* dérive manifestement de *species*.

<p>21) <i>Utrum unus intellectus in numero sit in omnibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in oppositum est fides nostra.</i></p>	<p>21) Existe-t-il un intellect numériquement unique pour tous les hommes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : notre foi s'y oppose<sup>124</sup>.</p>
<p>22) <i>Quaeritur adhuc utrum unus intellectus in numero sit in omnibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in oppositum est COMMENTATOR, qui ponit unum intellectum in omnibus.</i></p>	<p>22) On demande à nouveau s'il existe un intellect numériquement unique pour tous les hommes ?</p> <p>- <i>réponse</i> : le Commentateur (Averroès, ndr) s'y oppose<sup>125</sup>, qui pose l'existence d'un intellect unique pour tous.</p>

<sup>124</sup> Cette déclaration de l'Anonyme de Bazán suit l'énoncé de quatre arguments favorables à la thèse de l'unicité de l'intellect, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 511, l. 45.

<sup>125</sup> C'est-à-dire qu'il s'oppose aux arguments favorables à la pluralité de l'intellect que l'Anonyme de Bazán énonce juste avant de donner sa réponse.

I.3. L'héritage d'un théologien. Mathieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII* (vers 1277, avant la seconde condamnation) :

Né vers 1240, Mathieu d'Aquasparta était maître en théologie depuis quatre ans lorsqu'il a disputé ses *Quaestiones disputatae de anima XIII* vers 1270, deux ans avant de succéder à Jean Pecham dans sa charge de *lector* à la Curie romaine. 1270 est également l'année où Mathieu d'Aquasparta a quitté Bologne pour Paris et on ignore dans laquelle de ces deux universités il a disputé ces *Quaestiones*... Il est intéressant de relever que ce théologien, comme Jean Pecham avant lui, donne une place centrale à l'étude de l'intellect dans ses questions disputées sur l'âme, avec neuf questions dédiées à l'intellect sur un total de treize. Autre fait remarquable : Mathieu d'Aquasparta pose, immédiatement à la suite de sa question sur l'unicité de l'intellect, une question inverse de celle-ci. Ainsi, la question 7, *Utrum sit una anima intellectiva in omnibus hominibus*, « Existe-t-il une âme intellectuelle unique pour tous les hommes ? », est suivie d'une question 8, *Utrum in homine sit plures animae intellectivae*, « Existe-t-il une pluralité d'âmes intellectuelles en un seul homme ? »

Ce faisant, Mathieu d'Aquasparta semble partager les préoccupations de Jean Pecham qui l'avait devancé sur ce terrain huit ans plus tôt ; en effet, dans les *Quaestiones tractantes de anima* de Jean Pecham (1269), la question 3, *Utrum possibile sit in uno homine esse duas animas secundum errorem Manichaei aut alio modo*, « Est-ce possible qu'il existe en un seul homme deux âmes, conformément à l'erreur des Manichéens, ou d'une autre manière ? », précédait la question 4, *Quaeritur per oppositum utrum unus est intellectus in omnibus hominibus*, « On se demande, à l'inverse, s'il existe un intellect unique pour tous les hommes ». Rapprocher Mathieu d'Aquasparta de Jean Pecham nous paraît d'autant plus pertinent que le texte du premier révèle, immédiatement après l'intitulé de sa question 7, qu'il fait lui aussi référence aux Manichéens<sup>126</sup>. En outre, Jean Pecham présentait déjà sa question sur l'unicité de l'intellect comme l'un des deux volets d'un diptyque, ce que laisse voir l'expression *per oppositum* citée ci-dessus, bien qu'il ne le fit pas aussi explicitement que ne le fera Mathieu d'Aquasparta. Ainsi, Jean Pecham puis Mathieu d'Aquasparta ont mis en parallèle deux controverses indépendantes l'une de l'autre : celle qui opposait à leur époque les théologiens de la Sorbonne à certains artiens qu'ils estimaient favorables à la thèse de

<sup>126</sup> MATHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima XIII*, A. J. GONDRAS (éd.), Paris, Vrin, 1961, p. 140 : *circa hoc fuit et est error Manichaeorum qui ponunt in uno et eodem homine duas animas esse [...] Iste error absurdus est et destruit se ipsum*, « à ce sujet a existé et existe l'erreur des Manichéens qui posent l'existence de deux âmes dans un même homme (...) Cette erreur est absurde et se détruit d'elle-même ».



l'unicité de l'intellect ; et celle qui opposait depuis plusieurs siècles l'Église à l'hérésie manichéenne, que les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle voient renaître du côté des Cathares. De fait, il circule au XIII<sup>e</sup> siècle un traité néo-manichéen qui, comme le suggère son titre, affirme l'existence de deux principes, l'un bon, l'autre mauvais : le *Liber de duobus principiis*, qui tend à « prouver, à travers l'Ancien comme le Nouveau Testament, l'existence du Mal opposé au Bien, en deux mondes totalement distincts »<sup>127</sup> ; cependant ce livre ne traite pas de l'âme humaine.

Dans l'ensemble, une certaine prudence doctrinale apparaît chez Mathieu d'Aquasparta : comme nous le montrons dans le tableau suivant, il ne donne pas toujours de réponse en son propre nom. Surtout, il organise la *discussio* en commençant par donner systématiquement le point de vue de ses prédécesseurs, qu'il préfère classer par catégories d'auteurs anonymes qui se fondent dans une tradition pluriséculaire de l'herméneutique aristotélicienne tant grecque qu'arabe et latine - par exemple en attribuant telle position aux néoplatoniciens, *Platonici*, pris en bloc - plutôt que de les citer nommément. Comme si à ses yeux le rôle d'un maître était de rapporter impérativement toutes les opinions connues sans être tenu pour autant d'avoir la sienne propre. Aussi Mathieu d'Aquasparta est-il le seul auteur de notre *corpus* à évoquer, dans sa sixième question et à propos de la création de l'âme par Dieu, une position commune aux théologiens, *positio communis theologorum*, dont nous sommes tenté de rapprocher la formulation de la *communis opinio* évoquée précédemment par l'Anonyme de Bazán : cette *communis opinio* était-elle commune à tous les artiens, ou bien à tous les artiens *et* à tous les théologiens ?

---

<sup>127</sup> C. THOUZELLIER (éd.), *Livre des deux principes*, Paris, Cerf, 1973, avant-propos, p. 7.

**Encadré 11** : Mathieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII*

<b>L'existence de l'âme et son union avec le corps</b>	
<p>1) <i>Utrum sit ponere aliquem spiritum coniunctum corpori tamquam formam seu perfectionem, et hoc est quaerere utrum anima sit.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>aliqua sunt corpora animata et aliqui spiritus sunt in corporibus tanquam forma et perfectio uniti.</i></p> <p>2) <i>Utrum ponere sit aliquem spiritum intellectualem coniunctum corpori, ita quod sit forma et perfectio corporis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>spiritus intellectualis unitur corpori, non sicut carceri, nec sicut motor tantum mobili, sed sicut forma materiae et sicut perfectio perfectibili, ita quod ex eis fit vere unum, non tantum in agendo sed etiam in essendo.</i></p>	<p>1) Y a-t-il lieu de poser l'existence d'un esprit uni au corps en tant que forme ou perfection de celui-ci, et ceci revient à demander si l'âme existe<sup>128</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il existe des corps dotés d'une âme et des esprits unis aux corps en tant que forme et perfection.</p> <p>2) Y a-t-il lieu de poser l'existence d'un esprit intellectuel conjoint au corps de sorte qu'il en est la forme et perfection<sup>129</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : un esprit intellectuel est uni au corps, non pas comme à une prison<sup>130</sup>, ni comme le moteur du mobile qu'est le corps, mais comme la forme est unie à la matière et comme la perfection l'est au perfectible<sup>131</sup>, en sorte qu'à partir d'eux<sup>132</sup> il se crée une vraie unité, non seulement dans l'action mais également dans l'essence<sup>133</sup>.</p>

<sup>128</sup> Cette question synthétise les deux premières interrogations des *Quaestiones de anima VI* attribuées au même Mathieu d'Aquasparta : *Utrum sit ponere aliquem spiritum omnino a corpore absolutum*, « Faut-il poser l'existence d'un esprit entièrement libéré du corps ? », question qui revient à se demander si l'âme existe ; et *Utrum sit aliquis spiritus naturaliter corpori unitus ut perfectio vel forma, hoc est utrum sit anima*, « Existe-t-il quelque esprit naturellement uni au corps comme perfection ou forme, c'est-à-dire, existe-t-il une âme ? »

<sup>129</sup> Équivaut à la troisième question des *Quaestiones de anima VI* : *Utrum sit ponere aliquem spiritum intellectualem coniunctum corpori ut forma materiae*, « Faut-il poser l'existence d'un esprit intellectuel conjoint au corps comme la forme l'est à la matière ? »

<sup>130</sup> Allusion à la manière dont Platon conçoit le corps comme tombeau de l'âme, σῶμα σῆμα.

<sup>131</sup> C'est-à-dire du corps.

<sup>132</sup> C'est-à-dire de l'esprit intellectuel et du corps.

<sup>133</sup> Mathieu d'Aquasparta précise que sa position est ferme et avérée conformément tant à la philosophie qu'à la théologie et à l'orthodoxie.

<p>3) <i>Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediate vel immediate.</i></p>	<p>3) L'âme intellectuelle est-elle unie au corps de manière médiate ou immédiate<sup>134</sup> ?</p>
<p>4) <i>Utrum anima rationalis sive intellectiva sit perfectio et forma corporis, ita quod det corpori esse corpus.</i></p>	<p>4) L'âme rationnelle ou intellectuelle est-elle perfection et forme du corps, en sorte qu'elle donne au corps son être de corps ?</p>
<p>- <b>solutio</b> : <i>anima intellectiva non dat corpori esse corporeum.</i></p>	<p>- <b>réponse</b> : l'âme intellectuelle n'est pas ce qui donne au corps son être corporel.</p>
<p>5) <i>Utrum per aliquam formam praecedentem animae rationalis infusionem reponatur homo in esse specifico hominis vel in aliqua alia specie determinata.</i></p>	<p>5) L'homme se trouve-t-il, par le fait d'une forme rationnelle et infuse précédant l'âme, dans son être spécifique d'homme ou bien dans une autre espèce déterminée<sup>135</sup> ?</p>

<sup>134</sup> Autrement dit : avec ou sans intermédiaire. La réponse diffère, à en croire Mathieu d'Aquasparta, selon qu'on envisage l'âme en tant que moteur du corps ou en tant que perfection de ce dernier, et également selon la manière dont on envisage le corps, in MATHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima XIII*, A. J. GONDRAS (éd.), o. c., p. 45-46 : *In quantum unitur ut motor, manifestum est quod unitur mediate, quia non movet corpus nisi per potentias suas quae sunt quasi quaedam sua instrumenta [...] Ut perfectio [...] si de corpore ut corpus est, sic anima non unitur, ut forma sive perfectio, corpori immediate [...] Si autem de corpore loquamur ut corpus est sic dispositum, habitatum et coaptatum, utpote complexionatum et organizatum, sic unitur corpori immediate*, « En tant qu'elle s'unit comme moteur, il est manifeste que l'âme s'unit au corps de manière médiate, puisqu'elle ne le meut que par ses puissances qui sont en quelque sorte ses instruments (...) En tant que perfection (...), s'il s'agit du corps comme tel, alors l'âme ne s'unit pas de manière immédiate au corps, comme forme ou perfection de celui-ci (...) Si nous parlons en revanche du corps en tant qu'il est disposé, doté d'un *habitus* et arrangé de telle manière, puisqu'il est doté d'une complexion et d'organes, alors l'union de l'âme au corps se fait de manière immédiate ».

<sup>135</sup> Mathieu d'Aquasparta voit dans la réponse qu'Averroès a donné à cette question une hérésie de même gravité que la thèse affirmant l'unicité de l'intellect, in MATHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima XIII*, A. J. GONDRAS (éd.), o. c., p. 82 : *forma specifica hominis, per quam reponitur et constituitur in esse specifico, non est humanitas, neque intellectus, sed aliquid aliud, ante adventum intellectus : ista positio est erronea et absurda et suo loco reprobatur ut agetur de unitate intellectus [...] et ideo omnes debent eum horrere*, « la forme spécifique à l'homme, celle par laquelle il se fonde et s'établit dans son être spécifique, n'est ni l'humanité ni l'intellect mais autre chose qui serait antérieure à l'apparition de l'intellect ; cette position est erronée et absurde et doit être réfutée en son lieu comme il sera fait de l'unicité de l'intellect (...) En conséquence, tout le monde doit l'avoir en horreur ».

<p>6) <i>Utrum in homine vegetativa, sensitiva et intellectiva sint eadem secundum substantiam an diversa, ita quod vegetativa et sensitiva educantur de potentia materiae et intellectiva a Deo creetur immediate.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : ... ideo est illa positio communis theologorum, quod una est anima in substantia, habens istas tres potentias sibi consubstantiales et connaturales, per quas vivificat, et sensificat, et dat intellectuale esse, ita quod anima secundum se totam et quantum ad omnes sui potentias immediate a Deo creetur et creando infunditur corpori formato et organizato perfecte.</p>	<p>6) Chez l'homme, les puissances végétative, sensitive et intellectuelle ne font-elles qu'un en substance, ou bien sont-elles distinctes, en sorte que les puissances végétative et sensitive sont issues d'une puissance matérielle tandis que la puissance intellectuelle est créée par Dieu de manière immédiate ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ... pour cette raison, cette position commune des théologiens est que l'âme est unique en substance, possédant ces trois puissances qui lui sont consubstantielles et de même nature, au moyen desquelles elle rend vivant et sensible et donne l'être intellectuel, de manière que l'âme en elle-même, en sa totalité et relativement à la totalité de ses puissances, est immédiatement créée par Dieu et infusée au moment de sa création dans un corps parfaitement formé et organisé.</p>
---	--

<b>L'unicité de l'intellect</b>	
<p>7) <i>Utrum sit una anima intellectiva in omnibus hominibus.</i></p> <p>- <b><i>solutio</i></b> : <i>tam intellectus agens quam possibilis numeratur secundum numerationem individuorum hominum, quia uterque est perfectio hominis prima per quam homo est homo, et quamvis cum corpore incipiat ita quod anima intellectiva creando infunditur et infundendo creatum in corpore perfecte organizato, tamen quia a corpore non dependet, ideo corrupto corpore separatur et manet ad iterum vivendum.</i></p>	<p>7) N'existe-t-il qu'une seule âme intellectuelle en tous les hommes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tant l'intellect agent que l'intellect potentiel sont nombrés à proportion du nombre des hommes individués, parce que chacun des deux intellects est perfection première de l'homme, par laquelle l'homme est homme, et ce bien qu'il commence avec le corps, en sorte que l'âme intellectuelle est infusée lors de sa création et créée par infusion dans un corps parfaitement organisé, même si elle ne dépend pas du corps, en ce sens qu'à la corruption du corps, elle se sépare de lui et demeure pour vivre de nouveau.</p>
<p>8) <i>Utrum in homine sint plures animae intellectivae.</i></p> <p>- <b><i>solutio</i></b> : <i>in uno homine una est anima intellectiva tantum et non plures.</i></p>	<p>8) Existe-t-il une pluralité d'âmes intellectives en un même homme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : dans un seul homme il n'existe qu'une seule âme intellectuelle et non plusieurs<sup>136</sup>.</p>

<sup>136</sup> À ce sujet, Mathieu d'Aquasparta s'en prend aux nouveaux philosophes, *novorum philosophorum*, qui posent l'existence de deux âmes intellectives également bonnes en l'homme, *quas ponunt duas animas intellectivas bonas in eodem homine*. Mathieu d'Aquasparta condamne cette affirmation dans les termes suivants : *ista positio etiam erronea est et absurda, non tantum contra sacram et divinam scripturam, verum etiam contra philosophiam*, « cette position est erronée et absurde et va à l'encontre non seulement des Saintes Écritures mais également de la philosophie », in MATHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima XIII*, A. J. GONDRAIS (éd.), o. c., p. 142.

Les dispositions de l'âme	
<p>9) <i>Utrum anima intellectiva sit hoc aliquid.</i></p> <p>- <b>solutio:</b> <i>anima intellectiva et forma est corporis, et tamen hoc aliquid et per se subsistens.</i></p> <p>10) <i>Utrum anima, et universaliter substantia spiritualis, sit composita ex vera materia et vera forma.</i></p> <p>- <b>solutio :</b> <i>omnem substantiam creatam, tam corporalem quam spiritualem, esse compositam ex materia et forma.</i></p>	<p>9) L'âme intellectuelle est-elle « ce quelque chose »<sup>137</sup> ?</p> <p>- <b>réponse :</b> l'âme intellectuelle est aussi forme du corps et néanmoins « ce quelque chose » et subsistant par elle-même<sup>138</sup>.</p> <p>10) L'âme, et de manière générale une substance spirituelle, est-elle composée de véritable matière et de véritable forme ?</p> <p>- <b>réponse :</b> toute substance créée, qu'elle soit corporelle ou spirituelle<sup>139</sup>, est composée de matière et de forme.</p>

<sup>137</sup> Identique à la cinquième question des *Quaestiones de anima VI* du même auteur.

<sup>138</sup> Mathieu d'Aquasparta semble partager à ce sujet l'opinion qu'il attribue à Platon et aux néoplatoniciens : *quidam enim, ut Plato et sequaces, dixerunt quod anima est hoc aliquid habens esse completum praeter corpus, non tantum potens per se subsistere, sed etiam per se habens completam rationem et naturam speciei, ita quod unio et comparatio animae ad corpus non est sicut forme ad materiam aut perfectionis ad perfectibile, sed motoris ad mobile, velut nautae ad navem, et induti ad indumentum*, « certains, à l'exemple de Platon et de ceux qui suivent son opinion, ont dit que l'âme est un 'ce quelque chose' possédant un être complet outre le corps, sans pour autant pouvoir subsister par lui-même, tout en possédant par lui-même une notion complète et une nature en espèce, en sorte que l'union de l'âme avec le corps et sa relation à ce dernier ne sont pas semblables à celle de la forme à la matière ou de la perfection au perfectible, mais à celle du moteur au mobile, telle celle du marin au navire, et de ce qui est induit à ce qui l'induit », in MATHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima XIII*, A. J. GONDRAS (éd.), o. c., p. 151.

<sup>139</sup> Un quart de siècle plus tard, le bachelier anglais Walter de Burley établit une distinction entre nature (*natura*, terme qui équivaut dans cette expression à *substantia*) spirituelle et nature corporelle, en particulier relativement au fait qu'une nature spirituelle peut avoir existé simultanément avec une nature corporelle, quoique cette dernière lui cède en rang : *natura spiritualis potest esse simul cum natura corporali, absque eo quod natura corporalis ei cedat*, in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, o. c., p. 110, §3.23.

## L'ENSEIGNEMENT ENTRE LES DEUX CONDAMNATIONS

<p>11) <i>Utrum animae sint aequales in naturalibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>animae rationales ex ipsa sui creatione sunt inaequales in natura et in naturalibus, ita quod aliae aliis sunt in natura simpliciores et ingenu acutiores et intellectu perspicaciores.</i></p> <p>12) <i>Dato quod animae sint inaequales, utrum ista inaequalitas insit eis ex natura vel ex dispositione corporis.</i></p> <p>13) <i>Utrum anima rationalis sit a corpore separabilis vel non, id est utrum sit mortalis vel immortalis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnino anima est immortalis et a corpore separabilis.</i></p>	<p>11) Les âmes sont-elles égales dans les réalités naturelles ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les âmes rationnelles sont, de par leur création même, inégales par nature et dans les réalités naturelles, si bien que les unes sont, par nature, douées d'une plus grande simplicité et d'une plus grande acuité d'esprit et d'une plus grande perspicacité d'intellect que les autres.</p> <p>12) À supposer que les âmes soient inégales, cette inégalité provient-elle de leur nature ou d'une disposition du corps ?</p> <p>13) L'âme rationnelle est-elle séparable ou non du corps, autrement dit est-elle mortelle ou immortelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme est en tout point immortelle et séparable du corps.</p>
--	--

### Chapitre III. Vers l'apaisement ?

#### L'enseignement de la psychologie aristotélicienne après la crise :

En nous efforçant d'apporter notre contribution aux travaux qui ont mesuré l'impact de la condamnation de mars 1277, nous serons amené à écarter deux hypothèses opposées : celle selon laquelle cette condamnation aurait entraîné une reddition sans condition des artiens, dont la Faculté, dépourvue d'un quelconque semblant de pouvoir temporel, ne pouvait affronter un pouvoir spirituel aussi puissant temporellement que l'Eglise ; et celle selon laquelle les artiens auraient superbement ignoré les rappels à l'ordre d'Étienne Tempier, faisant ainsi preuve d'un esprit de corps indifférent à la menace d'excommunication, ce qui supposerait de leur part une disposition à la résistance collective acquise de longue date et à l'épreuve des rivalités entre les Nations, au sein desquelles se regroupaient les étudiants selon leur origine géographique. Dans les pages suivantes, nous étudierons comment artiens et théologiens ont continué à commenter le *De anima* après la condamnation de 1277, et comment certains ont pu s'adapter, le cas échéant, aux nouvelles circonstances.

#### III.1. L'héritage d'un artien. Les questions sur le *De anima* d'Aristote d'un maître parisien inconnu (après 1277 et avant 1299), éditées par Z. Kuksewicz :

Z. Kuksewicz a rapporté, sans en éditer le texte, les questions soulevées par un maître inconnu de la Faculté des arts lors de son cours sur le *De anima*<sup>1</sup> : à première vue, la liste de ces questions confirme l'hypothèse selon laquelle le *Syllabus* de 1277 aurait été réellement efficace pour empêcher l'expression des thèses jugées hérétiques. En effet, celui que nous appellerons par commodité l'Anonyme de Kuksewicz n'a pas abordé le problème de l'unicité de l'intellect, qui avait suscité l'intervention de Thomas d'Aquin en 1270, avec son *De unitate intellectus*. Pour le reste, si on s'en tient à la liste des questions, son enseignement semble assez proche de celui du maître ès arts inconnu édité par F. Van Steenberghen, dont il partage en particulier les préoccupations sur le statut de la science de l'âme. Ainsi, la première question abordée par l'Anonyme de Kuksewicz ne diffère que par la formulation de la première de l'Anonyme de Steenberghen : là où l'Anonyme de Steenberghen écrit *Utrum de*

---

<sup>1</sup> Z. KUKSEWICZ, « Un commentaire 'averroïste' anonyme sur le *Traité de l'âme* d'Aristote, *Revue philosophique de Louvain*, 62, 1964, p. 421-465.



## VERS L'APAISEMENT ?

*anima possit esse scientia ut de subiecto*, « Peut-il exister une science de l'âme, relative à son sujet ? », l'Anonyme de Kuksewicz écrit *Utrum ista scientia que est de anima sit de anima tanquam de subiecto*, « Cette science qui porte sur l'âme a-t-elle l'âme pour sujet ? ». De même, la deuxième question de l'Anonyme de Kuksewicz, *Utrum scientia de anima sit honorabilior sive nobilior aliis scientiis*, « La science de l'âme est-elle plus honorable ou plus noble que les autres sciences ? » correspond à la cinquième de l'Anonyme de Steenberghen. On retrouve également chez l'Anonyme de Kuksewicz les interrogations sur l'âme comme acte et comme acte premier du corps, soit, respectivement, les questions 2 et 3 du livre II chez l'Anonyme de Steenberghen, et les questions 11 et 12 de l'Anonyme de Kuksewicz. Comme les Anonyme de Steenberghen et de Bazán, l'Anonyme de Kuksewicz a tendance à suivre l'ordre du texte d'Aristote et s'intéresse bien entendu au fonctionnement de l'intellect : outre les questions désormais classiques sur l'intellect comme vertu passive (question 44, également présente chez l'Anonyme de Steenberghen, livre III, qu. 3), sur la nécessité de l'intellect agent (question 50), sur la séparabilité de l'intellect (question 52), l'Anonyme de Kuksewicz s'interroge sur la capacité de l'intellect à se penser lui-même (question 48).

### Encadré 12 : Anonyme, cité par Z. Kuksewicz, *Quaestiones de anima*

Statut de la science de l'âme	
1) <i>Utrum ista scientia que est de anima sit de anima tanquam de subiecto.</i>	1) Cette science qui porte sur l'âme traite-t-elle de l'âme comme sujet ?
2) <i>Utrum scientia de anima sit honorabilior sive nobilior aliis scientiis.</i>	2) La science de l'âme est-elle plus honorable ou plus noble que les autres sciences ?
3) <i>Utrum ista scientia sit utilis aliis.</i>	3) Cette science est-elle utile aux autres ?
4) <i>Utrum scientia de anima sit difficillima.</i>	4) La science de l'âme est-elle très difficile ?

VERS L'APAISEMENT ?

<b>Varia</b>	
5) <i>Utrum animal quod est universale sit prius aut posterius singularibus.</i>	5) L'être animé qui est universel est-il antérieur ou postérieur aux singuliers ?
6) <i>Utrum accidentia conferant ad cognoscendum quod quid est.</i>	6) Les accidents contribuent-ils à la connaissance de la quiddité ?
7) <i>Utrum inter passiones anime sint aliqua propria.</i>	7) Parmi les passions de l'âme, en est-il qui lui soient propres ?
8) <i>Utrum dyalecticus solum diffiniat per formam, non per materiam.</i>	8) Le dialecticien définit-il seulement par la forme et non par la matière ?
9) <i>Utrum phisicus diffiniat per materiam.</i>	9) Le physicien définit-il par la matière ?
<b>Les dispositions de l'âme</b>	
10) <i>Utrum anima sit substancia.</i>	10) L'âme est-elle une substance ?
11) <i>Utrum anima sit actus.</i>	11) L'âme est-elle un acte ?
12) <i>Utrum diffinitio data de anima qua dicitur quod anima est actus corporis phisici, organici, potentia vitam habentis, utrum ista diffinitio sit communis omni anime et omnibus potentiis anime.</i>	12) La définition donnée de l'âme dans laquelle on dit que l'âme est acte d'un corps physique et organique, possédant en puissance la vie, cette définition est-elle commune à toute l'âme et à toutes les facultés de l'âme ?
13) <i>Utrum corpus organicum, quod ponitur in diffinitione anime, habeat animam quantum ad actum primum.</i>	13) Le corps organique que l'on évoque dans la définition de l'âme <sup>2</sup> possède-t-il celle-ci en tant que son acte premier ?
14) <i>Utrum unaqueque etc. Ibi dicit Philosophus quod in qualibet parte decisa animalis daretur anima decisa, ideo queritur utrum hoc sit verum.</i>	14) Le Philosophe dit là que dans toute partie séparée de l'être animé il y a une âme séparée, on se demande si cela est vrai.
15) <i>Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.</i>	15) L'âme se trouve-t-elle toute entière dans une quelconque partie du corps ?

<sup>2</sup> I. e. la définition envisagée à la question précédente.

VERS L'APAISEMENT ?

<b>Les facultés de l'âme</b>	
16) <i>Utrum potentie anime differant ab essentia anime.</i>	16) Les puissances de l'âme diffèrent-elles de son essence ?
17) <i>Utrum &lt;anima&gt; sit causa suarum potentialium.</i>	17) L'âme est-elle cause de ses puissances ?
18) <i>Utrum potentie anime habeant ordinem inter se.</i>	18) Les puissances de l'âme ont-elles un ordre entre elles ?
19) <i>Utrum potentia et actus sive operationes sortiantur distinctionem et obiectis.</i>	19) La puissance et l'acte ou les opérations (de l'âme, ndr) relèvent-ils de la distinction dans leurs objets ?
20) <i>Utrum generare sit naturalissimum opus.</i>	20) Engendrer est-il l'acte le plus naturel ?
21) <i>Utrum operationes potentie vegetative aut nutritive et augmentative et generative sint ab una anima.</i>	21) Les opérations des puissances végétative, nutritive, augmentative et générative sont-elles le produit d'une âme unique ?
<b>Le sens (1)</b>	
22) <i>Utrum sensus sit virtus passiva.</i>	22) Le sens est-il une force passive ?
23) <i>Utrum sensibilia moveant sensum de potentia ad actum sicut intelligibilia intellectum.</i>	23) Les sensibles font-ils passer le sens de la puissance à l'acte comme les intelligibles pour l'intellect ?
24) <i>Utrum sensus possit errare circa obiectum proprium.</i>	24) Le sens est-il susceptible d'erreur à propos de son objet propre ?
25) <i>Utrum sensibilia communia sint sensibilia per se.</i>	25) Les sensibles communs sont-ils sensibles par eux-mêmes ?

VERS L'APAISEMENT ?

<b>Les sens particuliers</b>	
26) <i>Utrum requiratur ad hoc quod colores videantur, lumen dans formam et habitum ipsi coloribus per quam scilicet formam et habitum ipsi colores qui primo erunt in potentia visibiles actu fiant visibiles et actu moveant ipsum sensum visus et est idem querere utrum color sit per se visibilis vel lumen tantum requiratur ad dispositionem medii.</i>	26) Pour que les couleurs soient vues, une luminosité est-elle requise qui donne forme et <i>habitus</i> aux couleurs elles-mêmes, forme et <i>habitus</i> par lesquels les couleurs elles-mêmes qui seront primitivement visibles en puissance deviennent visibles en acte et font passer à l'acte le sens de la vue ; et cela revient à se demander si la couleur est visible en soi, ou si la luminosité est requise pour la disposition du milieu <sup>3</sup> ?
27) <i>Utrum lumen sit corpus.</i>	27) La luminosité est-elle un corps ?
28) <i>Utrum lumen sit per se visibile.</i>	28) La luminosité est-elle visible en soi ?
29) <i>Utrum sonus sit in medio.</i>	29) Le son se trouve-t-il dans le milieu ?
30) <i>Utrum echo sit idem sonus in numero.</i>	30) L'écho ne fait-il qu'un, numériquement, avec le son ?
31) <i>Utrum homo habeat peiorem olfactum aliis animalibus.</i>	31) L'être humain a-t-il un odorat plus médiocre que les autres êtres vivants ?
32) <i>Utrum sensus tactus sit unus vel plures.</i>	32) Le sens du toucher est-il un ou pluriel ?
33) <i>Utrum caro in tangendo sit medium vel organum.</i>	33) Pour le toucher, la chair est-elle un milieu ou un organe ?
34) <i>Utrum sit [sic] quinque sensus particulares.</i>	34) Existe-t-il cinq sens particuliers ?
35) <i>Utrum sit idem sensus qui cognoscit colorem et comprehensionem coloris, et sic de aliis.</i>	35) Est-ce le même sens qui connaît la couleur et qui effectue la compréhension <sup>4</sup> de la couleur, et ainsi des autres ?

<sup>3</sup> C'est-à-dire pour que la couleur soit visible dans ce milieu.

<sup>4</sup> La *comprehensio* « désigne la saisie d'un objet dans sa totalité », c'est-à-dire « une saisie enveloppante qui circonscrit son objet », in J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 26 et p. 41.

VERS L'APAISEMENT ?

Le sens (2)	
36) <i>Utrum excellentia sensibilium corrumpat sensum.</i>	36) Une force excessive <sup>5</sup> des sensibles corrompt-elle le sens ?
37) <i>Utrum sensus sit receptivus specierum sine materia.</i>	37) Le sens est-il récepteur des espèces sans la matière ?
38) <i>Utrum sit sensus communis.</i>	38) Existe-t-il un sens commun ?
39) <i>Utrum sensus communis sit unus.</i>	39) Le sens commun est-il un ?
40) <i>Utrum intellectus et sensus sint idem.</i>	40) L'intellect et le sens ne font-ils qu'un ?
41) <i>Consequenter queritur, quia dicit Philosophus [...] quod sensus semper est verus respectu proprii obiecti, queritur utrum hoc sit verum.</i>	41) On se demande ensuite : lorsque le Philosophe dit que le sens (...) est toujours dans le vrai en ce qui concerne son objet propre, on se demande si c'est vrai.
42) <i>Utrum sensus et fantasia differant.</i>	42) Le sens et l'imagination diffèrent-ils ?
43) <i>Utrum &lt;sensus interiores&gt; sint quattuor, puta sensus communis, fantasia, estimativa, memorativa.</i>	43) <Les sens intérieurs> sont-ils au nombre de quatre, supposons : le sens commun, l'imagination, la faculté estimative et la mémoire ?

<sup>5</sup> Cette question fait allusion à un passage du *De anima* où Aristote, comparant les faculté sensitive et intellectuelle, dit que cette dernière se trouve renforcée après avoir pensé un intelligible particulièrement puissant, i. e. complexe, tandis qu'au contraire la faculté sensitive se trouve affaiblie après avoir perçu un sensible puissant, e. g. une lumière éblouissante ou un son très fort, in Aristote, *De anima*, 429a30-429b5.

VERS L'APAISEMENT ?

<b>L'intellect</b>	
44) <i>Utrum intellectus sit virtus passiva.</i>	44) L'intellect est-il une force passive ?
45) <i>Consequenter queritur de necessitate istius propositionis vel rationis [...] ut dicit Commentator ad probandum quod intellectus non est virtus in corpore, puta quod omne recipiens alterum debet esse denudatum ab eo quod recipit sed intellectus recipit formas materiales, ergo etc.</i>	45) On s'interroge sur la validité de cette proposition ou notion (...) lorsque le Commentateur dit, pour prouver que l'intellect n'est pas une force incorporée : supposons que tout récepteur doit être dénué de ce qu'il reçoit, mais l'intellect reçoit les formes matérielles, donc etc.
46) <i>Quia dicit Philosophus quod intellectus nihil est in actu antequam intelligit, ideo queritur utrum hoc sic verum.</i>	46) Ce que le Philosophe dit, que l'intellect n'est rien en acte avant d'avoir pensé, on se demande si cela est vrai.
47) <i>Utrum intellectus sit corpus vel virtus in corpore.</i>	47) L'intellect est-il un corps ou une force incorporée ?
48) <i>Utrum intellectus intelligat seipsum.</i>	48) L'intellect se pense-t-il lui-même ?
49) <i>Utrum intellectus intelligat singulare simpliciter.</i>	49) L'intellect pense-t-il le singulier séparément ?
<b>Les subdivisions de l'intellect</b>	
50) <i>Utrum necesse sit dare intellectum agentem.</i>	50) Est-il nécessaire de poser un intellect agent ?
51) <i>Utrum intellectus agens et possibilis pertineant ad eandem essentiam anime.</i>	51) L'intellect agent et l'intellect potentiel appartiennent-ils à la même substance <sup>6</sup> de l'âme ?

<sup>6</sup> Il nous semble que dans cette question le terme *essentia* est à prendre comme synonyme de *substantia*, qu'on trouve dans le même type de question posée par Siger de Brabant à propos des facultés de l'âme, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones In tertium de anima...*, o. c., p. 71, l. 27-28 : *Utrum vegetativum, sensitivum et intellectivum in homine pertineant ad unam et eandem substantiam animae*, « Les facultés végétative, sensitive et intellectuelle appartiennent-elles, chez l'homme, à une seule et même substance de l'âme ? »

VERS L'APAISEMENT ?

<b>Les dispositions de l'intellect</b>	
52) <i>Utrum intellectus possit separari a corpore.</i>	52) L'intellect peut-il être séparé du corps ?
53) <i>Utrum intellectus coniunctus magnitudini vel corpori possit intelligere separata quantum ad essentias.</i>	53) L'intellect, lorsqu'il nous est conjoint en substance ou par le corps, peut-il penser les intelligibles séparés relativement à leurs essences ?
54) <i>Utrum intellectus intelligat sine fantasmate.</i>	54) L'intellect penserait-il sans le phantasme ?
55) <i>Utrum intellectus reservat species de actualiter non considerat&lt;is&gt;.</i>	55) L'intellect conserve-t-il en lui-même les espèces lorsqu'il ne les considère pas en acte ?
<b>Le moteur des êtres animés</b>	
56) <i>Utrum intellectus speculativus sit principium motus animalium.</i>	56) L'intellect spéculatif est-il principe du mouvement des êtres animés ?
57) <i>Utrum intellectus practicus sit principium motivum animalium.</i>	57) L'intellect pratique est-il principe du mouvement des êtres animés ?
58) <i>Utrum appetitus sit principium motus animalium.</i>	58) L'appétence est-elle principe du mouvement des êtres animés ?
59) <i>Utrum in animalibus imperfectis sit communis motus animalium, puta fantasia.</i>	59) Dans les êtres animés imparfaits existe-t-il un moteur commun, supposons : l'imagination ?

III.2. Des vertus de la modestie. Roger Marston et ses *Quaestiones disputate de anima* (vers 1282-1284) :

Roger Marston (vers 1235-vers 1303) est arrivé à Paris dans les années 1271-1272 et reparti en Angleterre avant 1276-1277<sup>7</sup>, période où il fut nommé maître régent à Cambridge et Oxon avant de recevoir l'*inceptio* en théologie dans ce dernier collège<sup>8</sup>, puis d'être élu ministre de la province d'Angleterre<sup>9</sup>. La période où Roger Marston a enseigné à Cambridge correspond à celle où Jean Pecham était régent de la province d'Angleterre, et le premier semble avoir été un disciple du second, étroitement lié à lui sur le plan doctrinal<sup>10</sup>. Roger Marston a disputé ses questions sur l'âme vers 1282, soit treize ans après les *Quaestiones tractantes de anima* de Jean Pecham, et c'est peut-être une réminiscence de celles-ci, en particulier de la *quaestio* 10 de ces *Quaestiones tractantes...*, *De cognitione animae separatae, qualiter videlicet cognoscat particularia, utrum per vim sensitivam aut per vim intellectivam*<sup>11</sup>, qui l'a poussé à accepter de disputer une question sur le rôle de l'âme sensitive, *anima sensitiva*, dans le processus d'intellection. En effet, nous avons lu chez Aristote que l'âme pense et fait acte de connaissance grâce à l'intellect ou âme intellectuelle qui constitue une partie distincte du reste de l'âme<sup>12</sup> : aussi n'est-ce pas sans surprise que nous avons découvert que Roger Marston fait de l'âme sensitive, dans sa huitième question disputée sur l'âme, un sujet de l'acte de connaissance, *cognoscit*.

De manière générale, à l'exception d'une question sur l'immortalité de l'âme et d'une autre sur le moteur de la volonté, Roger Marston a mis au centre de son enseignement

<sup>7</sup> R. MARSTON, *Quaestiones disputate. De emanatione aeterna. De statu naturae lapsa et de anima*, Florence, Collège Saint Bonaventure, 1932, introduction, p. XIV-XV.

<sup>8</sup> R. MARSTON, *Quaestiones disputate...*, o. c., p. XX.

<sup>9</sup> R. MARSTON, *Quaestiones disputate...*, o. c., p. XXXII.

<sup>10</sup> R. MARSTON, *Quaestiones disputate...*, o. c., p. XVIII et XXI, et G. A. WILSON, « Roger Marston », in J. J. GRAEIA, T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, 2003, p. 626.

<sup>11</sup> « A propos de l'acte de connaissance qu'effectue l'âme séparée du corps, de quelle manière connaît-elle les particuliers, par la faculté sensitive ou par la faculté intellectuelle ? », cf. *supra*, première partie, III.3. Bernard de Trilia reprendra à son compte cette question de Jean Pecham entre 1284 et 1287, en tant que titulaire d'une des deux chaires dominicaines de théologie à Paris, en la reformulant ainsi : *Utrum anima separata a corpore possit particularia intelligere vel cognoscere*, in S. MARTIN, *Bernardi Triliae Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore*, o. c., p. 53-84.

<sup>12</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, A. JANNONE (éd.), o. c., p. 79, 429a10-11 : Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, « À propos de cette partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et pense (...) ».



## VERS L'APAISEMENT ?

psychologique les modalités par lesquelles l'âme exerce l'acte de connaissance, en particulier la fonction des *habitus* et celle de l'illumination divine. Quant aux réponses que Roger Marston apporte à ses propres questions, le plus intéressant, nous semble-t-il, réside dans le ton d'humilité extrême, presque hyperbolique, omniprésent dans le texte de ces réponses. Deux exemples : à la *quaestio* 7, ...*prout sensus meus **hebes et tenuis** (souligné par nous) patitur...*<sup>13</sup> ; à la *quaestio* 9, *Ad quas intelligendas et explicandas simplicioribus **insufficientem reputo sensus mei penuriam et tarditatem** (souligné par nous) ; ego **pauperculus et tenuis** in id ipsum consentio*<sup>14</sup>. Semblable humilité, de la part d'un théologien, tranche avec l'apparente assurance des artiens qui enseignaient à la Faculté des arts au moment du séjour parisien de Roger Marston. Peut-être est-ce une manière de reconnaître que la philosophie a ses exigences propres dont même un théologien ne saurait s'affranchir, comme l'ont reconnu avant lui Albert le Grand et Thomas d'Aquin<sup>15</sup>. Nous présentons ces questions, accompagnées de leurs réponses, dans les pages suivantes :

---

<sup>13</sup> R. MARSTON, *Quaestiones disputate...*, o. c., p. 364 : « ... pour autant que *ma raison faible et ténue* le ressent... ».

<sup>14</sup> R. MARSTON, *Quaestiones disputate...*, o. c., p. 411-412 : « Interrogations que *j'estime ma raison insuffisante* à comprendre et expliquer aux simples *à cause de sa pauvreté et de sa lenteur* ; pour ma part, *pauvre et faible d'esprit que je suis*, je donne mon assentiment à ce sujet ».

<sup>15</sup> Lire à ce propos notre troisième partie, au chapitre 2.

**Encadré 13** : Roger Marston, *Quaestiones disputate de anima*

<p>1) <i>Primo quaeritur quomodo anima se ipsam cognoscat et habitus in se existentes, utrum videlicet per essentiam ipsius animae et habituum, an per aliquam speciem ab eis differentem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>res mere spirituales non possunt cognosci ab anima nisi per speciem aliquam a se differentem.</i></p>	<p>1) En premier lieu on se demande sur quel mode l'âme se connaît elle-même ainsi que les <i>habitus</i> existants en elle, si c'est par l'essence de l'âme elle-même et de ses <i>habitus</i>, ou bien par une espèce distincte de ces derniers.</p> <p>- <b>réponse</b> : les réalités purement spirituelles<sup>16</sup> ne peuvent être connues par l'âme si ce n'est par une espèce intelligible distincte d'elles-mêmes.</p>
<p>2) <i>Utrum anima intelligat singularia naturaliter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>singulare per se ab intellectu cognoscitur et directe.</i></p>	<p>2) L'âme connaît-elle les singuliers naturellement ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le singulier est connu par l'intellect par lui-même et directement.</p>
<p>3) <i>Utrum anima omnia quae cognoscit cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sic igitur vera et sancta est doctrina Augustini docentis omnia intelligi in luce aeterna.</i></p>	<p>3) Tout ce que l'âme connaît, le connaît-elle dans la lumière éternelle, ou bien lui suffit-il d'avoir sa lumière naturelle et propre pour connaître autre chose ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ainsi donc, véridique et sainte est la doctrine de saint Augustin, qui enseigne que tout est pensé dans la lumière éternelle.</p>
<p>4) <i>Utrum anima illuminetur a solo Deo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>concedendum est ergo quod angelus illuminare potest animam.</i></p>	<p>4) L'âme est-elle illuminée par Dieu seul ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut donc concéder que l'ange peut illuminer l'âme.</p>

<sup>16</sup> Réalités spirituelles dont fait partie l'âme.

## VERS L'APAISEMENT ?

<p>5) <i>Utrum anima possit per illuminationes proficere in infinitum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sic igitur concedo, non tamen affirmo, quod illuminationes cognitivae naturales proficere possunt semper, non autem illuminationes gratuita.</i></p> <p>6) <i>Utrum anima in contemplatione per illuminationes in se receptas plus ascendat per affectum quam per intellectum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>firmiter igitur teneo quod in contemplatione viae plus ascendit affectus quam intellectus [...] et quod vita contemplativa et contemplatio christiana plus ad affectum pertinet quam ad intellectum.</i></p> <p>7) <i>Utrum anima rationalis sit immortalis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>hanc igitur immortalitatem concludo innitens quadruplici rationi. Et sumitur prima ex parte ipsius essentiae subsistentis ; secunda a parte potentiae proficientis ; tertia a parte actus egredientis ; quarta a parte obiecti moventis.</i></p>	<p>5) L'âme peut-elle progresser à l'infini par des illuminations ?</p> <p>- <b>réponse</b> : ainsi donc, je concède, sans toutefois l'affirmer, que les illuminations cognitives naturelles peuvent progresser toujours, mais pas les illuminations gratuites<sup>17</sup>.</p> <p>6) L'âme en contemplation grâce à des illuminations reçues en elle-même s'élève-t-elle par l'affect plus que par l'intellect ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je tiens donc pour certain que dans la contemplation de la voie elle s'élève plus par l'affect que par l'intellect (...) et que la vie contemplative et la contemplation chrétienne relèvent plus de l'affect que de l'intellect.</p> <p>7) L'âme rationnelle est-elle immortelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je conclus donc à l'immortalité en m'appuyant sur une quadruple raison. La première est tirée de l'essence subsistante elle-même ; la seconde, de la puissance de croissance ; la troisième, de l'acte de dépassement ; la quatrième, de l'objet moteur.</p>
--	---

<sup>17</sup> I. e. les illuminations sans fonction cognitive.

VERS L'APAISEMENT ?

<p>8) <i>Utrum anima sensitiva species quibus cognoscit recipiat ab extra aut formet eas in se ipsa.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>in anima sensitiva non fit aliqua species quae multiplicetur ab obiecto in eam.</i></p>	<p>8) L'âme sensitive reçoit-elle de l'extérieur les espèces au moyen desquelles elle connaît, ou bien les conçoit-elle en elle-même<sup>18</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : dans l'âme sensitive il ne se forme pas d'espèce qui serait multipliée par son objet en elle.</p>
<p>9) <i>Supposito quod in anima sensitiva non fiant species ab obiecto se multiplicante in eam, quaeritur utrum species quibus mens intelligit veniant in intellectum a rebus extra animam an fiant de ipsa anima.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>ipsa non recipiat speciem ab extra.</i></p>	<p>9) A supposer que, dans l'âme sensitive, les espèces ne se forment pas à partir de l'objet qui se multiplie en elle, on se demande si les espèces par lesquelles l'esprit pense adviennent à l'intellect à partir d'objets extérieurs à l'âme, ou bien si elles se forment à partir de l'âme elle-même.</p> <p>- <b>réponse</b> : elle-même<sup>19</sup> ne reçoit pas d'espèce de l'extérieur.</p>
<p>10) <i>Utrum voluntas deliberativa cogatur sicut ratio ab obiecto vel a divina praescientia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>firmiter teneo quod voluntas nec cogitur ab obiecto nec a praescientia.</i></p>	<p>10) La volonté délibérative, en tant que raison, est-elle poussée par l'objet ou par la prescience divine ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je tiens fermement que la volonté n'est poussée ni par l'objet ni par la prescience.</p>

<sup>18</sup> Cette question présuppose, selon Roger Marston, qu'il se forme, en sus de l'espèce qui se forme dans l'organe, une autre espèce dans la puissance sensitive elle-même, ce que les philosophes s'accordent à nier, affirmant que l'âme sensitive, qui est une force liée à un organe, ne reçoit pas en elle-même l'espèce : *haec quaestio videtur supponere quod, praeter speciem quae fit in organo, fiat alia in ipsa potentia sensitiva, quod philosophantes communiter negant, dicentes quod anima sensitiva, quia est virtus alligata organo, non recipit in se speciem, in R. MARSTON, Quaestiones disputate..., o. c., p. 382-383.*

<sup>19</sup> I. e. l'âme intellectuelle.

III.3. La persistance d'un débat. Les questions sur l'âme traitées par Gilles de Rome dans ses *Quodlibeta* (1286-1290)<sup>20</sup> :

Gilles de Rome (vers 1243-1316), ermite de l'ordre de saint Augustin, semble avoir étudié la théologie en 1269-1272 sous la direction de Thomas d'Aquin, lors du deuxième enseignement parisien de ce dernier<sup>21</sup>. Premier augustinien habilité à enseigner à l'Université de Paris, il a vu sa carrière de théologien retardée de huit ans après qu'on lui eut refusé la licence en théologie en 1277. Aussi, le texte de ses disputes quodlibétiques est représentatif de ce qu'on pouvait dire dix ans et plus après la deuxième condamnation universitaire. Lui eût-on délivré la licence en 1277 que son enseignement de théologien aurait été beaucoup plus susceptible de controverse qu'il ne le fut réellement, donné après la tempête. Cette interruption forcée, relativement longue, de sa carrière universitaire n'a pas empêché Gilles de Rome de devenir général de son ordre en 1292, puis archevêque de Bourges en 1295. Sachant que les disputes quodlibétiques se tenaient deux fois par an, et que le deuxième *quodlibet* fut disputé à Pâques 1287, on peut situer les six disputes que nous évoquerons ici entre 1286 et 1290. Nous présentons ici les questions, soulevées lors de ces disputes, qui ont trait à l'intellect, étant entendu que nous étudierons en détail, dans la dernière partie de cette thèse, la question sur l'unicité de l'intellect telle qu'elle fut traitée par Gilles, de façon particulièrement exhaustive, dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre le Lombard, au cours de ses études de théologien.

---

<sup>20</sup> P. D. DE CONINCK, *B. Aegidii Columnae Romani Quodlibeta*, Francfort, Minerva, 1966.

<sup>21</sup> J. J. GRAEIA et T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages, o. c.*, p. 266.

**Encadré 14** : Gilles de Rome, questions sur l'âme traitées dans ses *Quodlibeta*

<b>Quodlibet I</b>	
17) <i>Utrum intellectus noster possit cognoscere in hac vita substantias separatas.</i>	17) Notre intellect peut-il connaître dans cette vie-ci les substances séparées ?
<b>Quodlibet II</b>	
20) <i>Utrum fuerit de intentione Philosophi, quod intellectus possibilis numeraretur numeratione corporum.</i>	20) A-t-il été dans l'intention du Philosophe de dire que l'intellect potentiel est pluriel à proportion de la pluralité des corps humains ?
21) <i>Utrum habitus informans et perficiens ipsum intellectum possibilem impediatur ipsum, ne recipiat species intelligibilis.</i>	21) L' <i>habitus</i> qui apporte information et perfection à l'intellect potentiel, l'empêche-t-il de percevoir l'espèce intelligible ?
22) <i>Utrum intellectus agens remaneat in anima separata.</i>	22) L'intellect agent subsiste-t-il dans l'âme séparée <sup>22</sup> ?
23) <i>Utrum anima se intelligat per essentiam suam.</i>	23) L'âme se pense-t-elle de par son essence ?
<b>Quodlibet III</b>	
13) <i>Utrum intellectus, intelligendo aliquid, indigeat specie intelligibili.</i>	13) L'intellect, lorsqu'il pense quelque objet, a-t-il besoin d'une espèce intelligible ?
14) <i>Utrum intellectus possit intelligere essentiam divinam mediante specie.</i>	14) L'intellect peut-il penser une essence divine par la médiation d'une espèce ?
17) <i>Utrum quicquid voluntas vult intellectus intelligat.</i>	17) Existe-t-il quelque volonté désireuse que l'intellect pense ?
18) <i>Utrum beatitudo sit in actu intellectus vel voluntas.</i>	18) La béatitude <sup>23</sup> ou la volonté résident-elles dans l'acte de l'intellect ?

<sup>22</sup> Sous-entendu : « séparée du corps après la mort ».

<sup>23</sup> Probablement la béatitude de l'âme à laquelle Averroès, au siècle précédent, a consacré un traité, *in* AVERROÈS, *La Béatitude de l'âme*, M. GEOFFROY et C. STEEL (éd.), Paris, Vrin, 2001.

VERS L'APAISEMENT ?

<b>Quodlibet IV</b>	
16) <i>Utrum anima separata intelligat cum discursu.</i>	16) L'âme séparée pense-t-elle par un discours <sup>24</sup> ?
<b>Quodlibet V</b>	
8) <i>Utrum intellectus agens pertineat ad imaginem.</i>	8) L'intellect agent a-t-il un rapport avec le phantasme ?
28) <i>Utrum anima separata intelligat per particularia.</i>	28) L'âme séparée pense-t-elle par l'intermédiaire des particuliers ?
<b>Quodlibet VI</b>	
24) <i>Utrum intellectus agens perficiat intellectum passibilem per aliquam aliam actualitatem.</i>	24) L'intellect agent est-il perfection de l'intellect passif par quelque autre actualisation <sup>25</sup> ?

L'intérêt du tableau ci-dessus, c'est qu'il montre que la problématique de l'unicité de l'intellect est toujours abordée, à la Faculté de théologie de Paris, dans les disputes quodlibétiques, en dépit de l'acte de censure de 1277, avec cette question : *Utrum fuerit de intentione Philosophi, quod intellectus possibilis numeraretur numeratione corporum*, « A-t-il été dans l'intention du Philosophe de dire que l'intellect potentiel est pluriel à proportion de la pluralité des corps humains ? ». La formulation de cette question ne réduit pas seulement le champ de l'investigation à une seule partie de l'intellect, l'intellect potentiel : elle fait de la réponse un enjeu d'historien de la philosophie (mais la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle est aussi une « philosophie des professeurs » selon A. de Libera) plus qu'un article de foi. Il ne s'agit plus de savoir ce qui est vrai à ce sujet, mais seulement d'examiner ce qu'Aristote a pensé.

Notons que la dispute quodlibétique à l'occasion de laquelle on a posé cette question à Gilles de Rome s'est tenue à Pâques 1287<sup>26</sup>, soit dix ans après l'acte de censure du 7 mars 1277. Ainsi, la censure épiscopale, si elle a interdit de soutenir la thèse de l'unicité, n'a pas empêché pas que l'on continue à en débattre, même à la Faculté de théologie, à laquelle appartenaient les membres de la commission, de 1277, et où le seul membre connu de celle-ci,

<sup>24</sup> C.-à-d. un discours interne à l'âme.

<sup>25</sup> Nous interprétons le terme *actualitas* (litt. : « actualité ») comme signifiant l'état de ce qui est passé de la puissance à l'acte.

<sup>26</sup> P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, o. c., t. II, p. 142.

## VERS L'APAISEMENT ?

Henri de Gand (1217-1293), enseignait toujours en 1287 ; Henri de Gand qui lui-même avait été amené à traiter de cette question, à propos de l'intellect pris dans sa totalité, un an plus tôt (nous présentons son texte dans notre troisième partie, au chapitre 4).



## Chapitre IV. Une *communis opinio* en psychologie à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ?

### IV.1. La théologie anglaise. Les *Quaestiones super De anima* de Simon de Faversham (fin XIII<sup>e</sup> siècle) :

Simon de Faversham (1260-1306) a obtenu la maîtrise ès arts à l'université d'Oxford avant d'enseigner à Paris dans les années 1280, où il aurait subi l'influence de Pierre d'Auvergne (m. 1304)<sup>1</sup>, et de revenir à Oxford en 1289. Bien qu'ordonné diacre par l'archevêque Jean Pecham, il occupait l'essentiel de son temps à ses études de théologie et a obtenu le titre de docteur avant d'être nommé chancelier de l'université d'Oxford<sup>2</sup>. Il a consacré la quasi totalité de son enseignement à des commentaires de divers traités d'Aristote, en particulier à sa logique et secondairement à sa psychologie. Il serait peut-être l'auteur d'un commentaire littéral, *sententia*, sur le *De anima*, également attribué à Simon de Dacie et, surtout, il a posé des *Quaestiones super De anima*, un commentaire dont la forme et le fond montrent l'influence de son séjour à Paris : la forme, parce que la pratique des *Quaestiones*, pratique pédagogique la mieux adaptée pour dispenser un enseignement aux très jeunes étudiants de la Faculté des arts, était très répandue dans la décennie qui a précédé le séjour de Simon de Faversham à Paris, comme on l'a vu dans le chapitre précédent ; le fond, parce que Simon de Faversham a en commun avec Thomas d'Aquin et Albert le Grand de prendre parti contre la thèse de l'unicité de l'intellect.

L'examen de ces *Quaestiones* de Simon de Faversham offre un double intérêt. En premier lieu, elles constituent un bon document pour se faire une idée de la manière dont ce qui a circulé sous le nom de *communis opinio* à propos d'Aristote, à Paris pendant les années 1280<sup>3</sup>, a pu influencer l'enseignement dispensé à Oxford. Il y a en effet un vrai éclectisme dans le choix des questions traitées chez ce théologien. Il semble connaître particulièrement bien l'enseignement des Anonyme de Giele, Steenberghen et Bazán : on retrouve dans ses *Quaestiones* les interrogations, présentes chez ces trois artiens parisiens, sur le statut et la

---

<sup>1</sup> J. J. GRAEIA et T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages*, o. c., p. 641.

<sup>2</sup> Pour plus de détails, consulter l'article « Simon of Faversham » de John Longeway, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en ligne], URL : <http://plato.stanford.edu>.

<sup>3</sup> Cette *opinio communis* qu'invoquait à titre d'autorité l'Anonyme de Bazán quelques années auparavant.

légitimité de la science de l'âme, mais aussi le problème, déjà posé par l'Anonyme de Bazán (livre III, question 15), de l'intellect effectuant rapprochement et distinction, *componente et dividente*, comme lieu de la vérité. Ainsi, grâce à Simon de Faversham, nous pouvons aujourd'hui en savoir plus sur la culture psychologique commune à l'archipel universitaire médiéval à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. En second lieu, la lecture de ces *Quaestiones* montre qu'Étienne Tempier n'est pas parvenu à discréditer les thèses qu'il a prohibées en 1277, au point d'isoler la Faculté des arts de Paris et de soustraire cet enseignement de la circulation des idées dans l'archipel universitaire européen de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, puisque Simon de Faversham revient sur la controverse de l'unité de l'intellect, dans ses *Quaestiones* 9 et 15, dans les termes même qu'utilisaient les artiens parisiens un quart de siècle plus tôt. Nous verrons dans la dernière partie de cette thèse, au chapitre 5, que le chancelier d'Oxford y manifeste une connaissance parfaite des arguments d'Averroès et des arguments de Thomas d'Aquin à ce sujet, tout en prenant soin de distinguer Averroès comme auteur, de l'averroïsme comme courant de pensée. De Simon de Faversham nous disposons d'une part de la liste des questions traitées dans les trois livres de ses *Quaestiones*<sup>4</sup>, et d'autre part du texte du troisième livre<sup>5</sup>, lequel porte essentiellement sur l'intellect.

---

<sup>4</sup> J. VENNEBUSH, « Die *Quaestiones in tres libros De anima* des Simon von Faversham », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, p. 20-39, 1965.

<sup>5</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestionis super tertium De anima* », *AHDLMA* 9, p. 307-308, 1934.

**Encadré 15** : Simon de Faversham, *Quaestiones super De anima*

<b>Proemium</b>	<b>Prologue</b>
1) <i>Utrum scientia possit esse de anima.</i>	1) Peut-il exister une science de l'âme ?
2) <i>Utrum ista scientia sit practica vel speculativa.</i>	2) Cette science est-elle pratique ou spéculative <sup>6</sup> ?
3) <i>Utrum scientia de anima sit naturalis.</i>	3) La science de l'âme est-elle naturelle <sup>7</sup> ?
4) <i>Utrum hec scientia sit de anima sicut de subiecto vel de corpore animato.</i>	4) Cette science porte-t-elle sur l'âme comme son sujet ou sur le corps animé ?
5) <i>Utrum scientia de anima sit utilis.</i>	5) La science de l'âme est-elle utile ?

<b>Liber primus</b>	<b>Livre premier</b>
<b>Statut de la science de l'âme</b>	
1) <i>Utrum ista scientia sit scientia de numero bonorum honorabilium.</i>	1) Cette science est-elle une science au nombre des biens dignes d'honneur ?
2) <i>Utrum omnis scientia sit de numero bonorum.</i>	2) Toute science est-elle au nombre des biens ?
3) <i>Utrum omnis scientia sit de numero bonorum honorabilium.</i>	3) Toute science est-elle au nombre des biens dignes d'honneur <sup>8</sup> ?
4) <i>Utrum anima sit in genere &lt;substantie&gt;.</i>	4) L'âme se trouve-t-elle dans le genre de la substance ?
5) <i>Utrum difficile sit accipere certitudinem de anima.</i>	5) Est-il difficile d'établir une certitude au sujet de l'âme ?
6) <i>Utrum ista scientia sit difficillima.</i>	6) Cette science est-elle très difficile ?

<sup>6</sup> En d'autres termes, « Cette science est-elle pratique ou théorique ? »

<sup>7</sup> I. e. : « La science de l'âme relève-t-elle de la philosophie de la nature ? »

<sup>8</sup> Question posée vers 1275 par l'Anonyme de Bazán, livre I, qu. 4.

<b>Les dispositions de l'âme et ses opérations</b>	
7) <i>Utrum anima sit composita ex potentia et actu aut ex materia et forma.</i>	7) L'âme est-elle composée de puissance et d'acte, ou de matière et de forme ?
8) <i>Utrum ex cognitione accidentium possumus devenire in quod quid est.</i>	8) Pouvons-nous, à partir de la connaissance des accidents, arriver à la quiddité ?
9) <i>Utrum prius intelligantur accidentia quam substantie.</i>	9) Les accidents sont-ils pensés avant les substances ?
10) <i>Utrum diffinitiones generum et specierum sunt diffinitiones rerum extra animam.</i>	10) Les définitions des genres et des espèces sont-elles des définitions de réalités extérieures à l'âme ?
11) <i>Utrum sit aliqua propria operatio anime.</i>	11) Existe-t-il quelque opération propre à l'âme ?
12) <i>Utrum intelligere sit propria operatio anime.</i>	12) Penser est-il l'opération propre à l'âme ?
13) <i>Utrum universale aut nihil est aut posterius.</i>	13) L'universel est-il ou bien nul, ou bien postérieur <sup>9</sup> ?
14) <i>Utrum naturalia diffiniantur per materiam sensibilem.</i>	14) Les réalités naturelles sont-elles délimitées par leur matière sensible ?
15) <i>Utrum anima moveatur.</i>	15) L'âme est-elle mise en mouvement ?
16) <i>Utrum corpus sphericum positum supra plano tangat in puncto.</i>	16) Un corps sphérique posé sur un plan le touche-t-il en un point ?

<sup>9</sup> Sous-entendu : l'intellection de l'universel est-elle postérieure à celle du particulier ?

UNE *COMMUNIS OPINIO* À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

17) <i>Utrum intellectus differat a sensu.</i>	17) L'intellect diffère-t-il du sens ?
18) <i>Utrum omnis anima secundum suam substantiam sit incorruptibilis.</i>	18) Toute âme est-elle, de par sa substance, incorruptible ?
19) <i>Utrum anima sit composita ex omnibus ad hoc ut omnia cognoscat.</i>	19) L'âme est-elle composée de tous les intelligibles afin de les connaître tous ?
20) <i>Utrum anima egrediens de uno corpore possit reingredi in aliud corpus.</i>	20) L'âme, lorsqu'elle quitte un corps, peut-elle réintégrer un autre corps ?
21) <i>Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.</i>	21) L'âme est-elle tout entière dans quelque partie du corps ?
22) <i>Utrum atomus sit corpus.</i>	22) L'atome est-il un corps ?
23) <i>Utrum atomus sit corpus naturale.</i>	23) L'atome est-il un corps naturel ?
24) <i>Utrum anima sit numerus.</i>	24) L'âme est-elle un nombre ?
25) <i>Utrum elementa habeant anima.</i>	25) Les éléments ont-ils une âme ?

UNE *COMMUNIS OPINIO* À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

<b><i>Liber secundus</i></b>	<b>Livre second</b>
1) <i>Utrum hic philosophus dividat substantiam.</i>	1) Le Philosophe divise-t-il la substance ?
2) <i>Utrum divisio qua philosophus dividat in materiam et formam et compositum sit bona.</i>	2) Cette division que fait le Philosophe entre matière, forme et composé est-elle bonne ?
<b>La nature de l'âme</b>	
3) <i>Utrum anima sit forma substantialis.</i>	3) L'âme est-elle une forme substantielle ?
4) <i>Utrum anima sit actus.</i>	4) L'âme est-elle acte ?
5) <i>Utrum anima sit actus corporis.</i>	5) L'âme est-elle acte du corps ?
<b>Les dispositions de l'âme (2)</b>	
6) <i>Utrum ex anima et corpore fiat unum.</i>	6) Une unité se forme-t-elle à partir de l'âme et du corps ?
7) <i>Utrum aliqua definitio sit communis omni anime.</i>	7) Existe-t-il une définition commune à toute âme ?
8) <i>Utrum intellectus sive anima intellectiva sit corruptibilis.</i>	8) L'intellect ou âme intellectuelle est-il corruptible ?
9) <i>Utrum anima sit corruptibilis.</i>	9) L'âme est-elle corruptible ?
10) <i>Utrum partes animalium anulorum habeant de se animam.</i>	10) Les parties des animaux à anneaux <sup>10</sup> possèdent-elles une âme d'elles-mêmes ?

<sup>10</sup> Soit : si l'on découpe les différents anneaux de l'un de ces animaux, chaque anneau continuera-t-il à vivre séparément ?

<b>Les puissances de l'âme en général</b>	
11) <i>Utrum potentie anime sint de essentia anime.</i>	11) Les puissances de l'âme relèvent-elles de l'essence de l'âme ?
12) <i>Utrum anima sit causa suarum potentiarum.</i>	12) L'âme est-elle cause de ses propres puissances ?
13) <i>Utrum potentie anime habeant ordinem inter se.</i>	13) Les puissances de l'âme ont-elles un ordre entre elles ?
14) <i>Utrum potentie et actus distinguantur per obiecta.</i>	14) Les puissances et les actes se distinguent-ils par leurs objets ?
<b>La faculté végétative</b>	
15) <i>Utrum sapor de necessitate conferat ad alimentum.</i>	15) La saveur est-elle nécessairement donnée à l'aliment ?
16) <i>Utrum ignis augeatur in infinitum.</i>	16) Le feu s'accroît-il à l'infini ?
17) <i>Utrum potentie anime distinguantur per obiecta.</i>	17) Les facultés de l'âme se distinguent-elles par leur objet ?
18) <i>Utrum generativum, nutritivum, augmentativum sint potentie anime.</i>	18) La génération, la nutrition et la croissance sont-elles des puissances de l'âme ?
19) <i>Utrum nutrire sit opus tantum habentis animam.</i>	19) La nutrition est-elle seulement l'œuvre de ce qui possède une âme ?
20) <i>Utrum augmentare sit opus tantum habentis animam.</i>	20) La croissance est-elle seulement l'œuvre de ce qui possède une âme ?
21) <i>Utrum generare sit opus tantum habentis animam.</i>	21) La génération est-elle seulement l'œuvre de ce qui possède une âme ?
22) <i>Utrum ad hoc quod vivens mortale conservetur in esse, de necessitate requiratur nutrimentum.</i>	22) Pour qu'un être vivant mortel se conserve dans son être, un nutriment est-il nécessairement requis ?

UNE *COMMUNIS OPINIO* À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

23) <i>Utrum vivens per actum nutritionis maneat unum et idem numero per totum tempus vite sue.</i>	23) Le vivant, de par l'acte de nutrition, demeure-t-il numériquement un et identique durant toute la durée de sa vie ?
24) <i>Utrum generare sit naturalissimum viventibus.</i>	24) La génération est-elle l'acte le plus naturel pour les vivants ?
<b>Le sens</b>	
25) <i>Utrum sensus sit virtus passiva</i>	25) Le sens est-il une force passive ?
26) <i>Utrum ad hoc quod sensibilia moveant sensum, oporteat ponere sensum agentem.</i>	26) Pour que les sensibles affectent le sens, faut-il poser l'existence d'un sens agent ?
27) <i>Utrum eductio qua educitur aliquis de ignorantia ad scientiam sit passio.</i>	27) L'éducation, par laquelle quelqu'un est conduit de l'ignorance à l'état de savant, est-elle une passion ?
28) <i>Utrum sensus possit errare circa proprium obiectum.</i>	28) Le sens peut-il faire erreur à propos de son objet propre ?
29) <i>Utrum sensibilia communia sint sensibilia per se.</i>	29) Les sensibles communs sont-ils sensibles par eux-mêmes ?
30) <i>Utrum sensibile per accidens agat in sensum.</i>	30) Un sensible par accident agit-il dans le sens ?



UNE COMMUNIS OPINIO À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

<b>La lumière</b>	
31) <i>Utrum lumen ad hoc quod color videatur, requiratur propter colorem.</i>	31) La luminosité, afin que la couleur soit vue, est-elle requise à cause de la couleur ?
32) <i>Utrum lumen sit per se semper visibile.</i>	32) La luminosité est-elle toujours visible par elle-même ?
33) <i>Utrum color sit illud quod per se videtur.</i>	33) La couleur est-elle ce qui est vu par soi ?
34) <i>Utrum lumen sit corpus.</i>	34) La luminosité est-elle un corps ?
35) <i>Utrum lumen habeat esse reale vel intentionale.</i>	35) La luminosité possède-t-elle un être réel ou en intention ?
36) <i>Utrum visus fiat necessario per medium.</i>	36) La vue se fait-elle nécessairement de par un milieu ?
<b>Le son</b>	
37) <i>Utrum sonus habeat esse in aere tanquam in subiecto vel in verberante vel in verberato.</i>	37) Le son possède-t-il un être dans l'air en tant que dans son sujet, ou son élément réverbérant, ou bien son élément réverbéré ?
38) <i>Utrum corpora se invicem percutientia sint causa activa soni.</i>	38) Des corps qui se percutent mutuellement sont-ils la cause active du son ?
39) <i>Utrum sonus qui est in toto aere continuo inter auditum et ipsum locum percussiois sit ibi secundum esse reale vel secundum esse intentionale.</i>	39) Un son qui est présent dans tout l'air continu entre l'auditeur et le lieu même de la percussiois s'y trouve-t-il en existence réelle, ou en intention ?
40) <i>Utrum sonus secundus sive echon secundum numerum sit idem sonus cum primo sono.</i>	40) Le son second ou écho est-il numériquement le même que le son premier ?

<b>L'odeur et l'odorat</b>	
41) <i>Utrum odor sit in medio realiter vel intentionaliter.</i>	41) L'odeur est-elle dans le milieu réellement ou en intention ?
42) <i>Utrum odor multiplicet se in medio subito vel successive.</i>	42) L'odeur se multiplie-t-elle dans le milieu instantanément ou bien progressivement ?
43) <i>Utrum odor multiplicet se in medio realiter vel intentionaliter.</i>	43) L'odeur se multiplie-t-elle dans le milieu réellement ou en intention ?
44) <i>Utrum homo habeat peiorem olfactum ceteris animalibus.</i>	44) L'homme a-t-il un odorat plus médiocre que les autres êtres vivants ?
45) <i>Utrum virtus visiva et olfactiva et sic de aliis sint eiusdem speciei in homine et in aliis animalibus.</i>	45) La vue, l'odorat et de même les autres sens relèvent-ils d'une même espèce dans l'homme et dans les autres êtres animés ?

<b>Le toucher</b>	
46) <i>Utrum gustabile sit quoddam tangibile.</i>	46) Ce qui est perceptible par le goût est-ce quelque chose de perceptible au toucher ?
47) <i>Utrum sensus sit unius contrarietatis.</i>	47) Le sens est-il issu d'une seule contrariété ?
48) <i>Utrum sensus tactus sit unus.</i>	48) Le sens du toucher est-il un ?
49) <i>Utrum caro sit medium vel organum ipsius tactus.</i>	49) La chair est-elle le milieu ou l'organe du toucher lui-même ?
50) <i>Utrum tactus semper sentiat per aerem ut per medium extraneum aut per aquam.</i>	50) Le toucher perçoit-il toujours en tant que milieu externe, par l'intermédiaire de l'air, ou de l'eau ?
<b>Le sens. Le sens commun (2)</b>	
51) <i>Utrum sensus universaliter sit susceptivus specierum sine materia.</i>	51) Le sens est-il universellement récepteur des espèces dénuées de matière ?
52) <i>Utrum excellens sensibile corrumpat sensum.</i>	52) Un sensible d'intensité excessive corrompt-il le sens ?
53) <i>Utrum color naturalis et species coloris differant genere vel specie et sic de aliis sensibus.</i>	53) La couleur naturelle et l'espèce de la couleur se distinguent-elles en genre ou en espèce ; et qu'en est-il des autres sens ?
54) <i>Utrum sensus communis sit unus.</i>	54) Le sens commun est-il un ?
55) <i>Utrum sensus particularis sentiat se sentire ut visus videat se videre colorem et sic de aliis.</i>	55) Un sens particulier se sent-il sentir, par exemple, la vue se voit-elle voir la couleur, et de même pour les autres sens ?
56) <i>Utrum oporteat ponere sensum communem distinctum contra alios sensus particulares.</i>	56) Faut-il poser l'existence d'un sens commun distinct des autres sens particuliers ?
57) <i>Utrum debeant distingui virtutes interiores, scilicet sensus communis, fantasia, extimatio et memoria.</i>	57) Faut-il distinguer des forces intérieures, en l'occurrence le sens commun, l'imagination, le jugement et la mémoire ?

<i>Liber tertius</i>	Livre troisième
<b>Les dispositions de l'intellect</b>	
<p>1) <i>Utrum intellectus noster sit factus de novo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectui non repugnat fuisse ab eterno, nec tamen hoc esse est necessarium.</i></p>	<p>1) Notre intellect est-il nouvellement créé ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il ne répugne pas à l'intellect d'avoir existé de toute éternité<sup>11</sup>, mais cela n'est pas pour autant nécessaire.</p>
<p>2) <i>Utrum intellectus sit factus per motum et transmutationem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus non fit per motum et transmutationem, nec ab agente particulari, quia effectus non est nobilior sua causa. Sed immateriale est nobilior materiali, et intellectus est immaterialis.</i></p>	<p>2) L'intellect est-il produit par mouvement et transformation ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect n'est pas produit par mouvement et transformation, pas plus que par un agent particulier, parce que l'effet<sup>12</sup> ne peut être plus noble que sa cause. Or l'immatériel est plus noble que le matériel, et l'intellect est immatériel.</p>
<p>3) <i>Utrum intellectus sit virtus passiva.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus non proprie patitur quia non transmutatur.</i></p>	<p>3) L'intellect est-il une force passive ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect, à proprement parler, ne subit pas de passion, parce qu'il ne se transforme pas.</p>

<sup>11</sup> A la question 17, Simon de Faversham définira ce qu'il entend par *eternus*, en distinguant ce terme de celui de *perpetuus* : *Eternum enim est quod nec habet principium nec finem ; perpetuum autem est quod habet principium, non tamen finem. Unde intellectus est perpetuus, non tamen eternus*, « Est éternel en effet, ce qui n'a ni commencement ni fin ; est perpétuel, en revanche, ce qui a un commencement mais pas de fin. L'intellect en conséquence est perpétuel, pas éternel », in S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestionis super tertium De anima* », o. c., p. 349.

<sup>12</sup> L'effet, c'est l'intellect, et la cause serait un agent particulier, nécessairement matériel à en croire Simon de Faversham, si précisément on admettait que l'effet peut être plus noble que la cause.

<p>4) <i>Utrum intellectum possibilem ad hoc quod actu intelligat oporteat habere intelligibile actu sibi innatum.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus possibilis antequam actu intelligat non habet aliquod intelligibile sibi innatum.</i></p>	<p>4) L'intellect potentiel, pour penser en acte, doit-il posséder un intelligible qui lui soit inné en acte ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect potentiel, avant d'avoir pensé en acte, ne possède pas d'intelligible qui lui soit inné.</p>
<p>5) <i>Utrum intellectus sit virtus materialis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus nec est materia, nec habens materiam, nec educitur de potentiis materiae.</i></p>	<p>5) L'intellect est-il une force matérielle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect n'est ni matière, ni possédant de la matière, et il n'est pas issu de puissances de la matière.</p>
<p>6) <i>Utrum intellectus sit forma substantialis materie.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus est forma corporis [...]</i> <i>Intellectus ergo, cum det esse simpliciter, materiae est forma eius.</i></p>	<p>6) L'intellect est-il une forme substantielle de matière ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect est forme du corps (...) Donc l'intellect, comme il lui donne dans l'absolu son être, en est la forme de matière<sup>13</sup>.</p>
<p>7) <i>Utrum intellectus sit totus in qualibet parte corporis.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>non est autem intellectus in qualibet parte corporis, sicut locatum in loco.</i></p>	<p>7) L'intellect est-il tout entier en quelque partie du corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect ne se trouve pas dans une quelconque partie du corps en tant que lieu où il serait localisé.</p>
<p>8) <i>Utrum intellectus sit unus et idem numero in omnibus hominibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus non est unus numero in omnibus hominibus.</i></p>	<p>8) L'intellect est-il unique et numériquement identique en tous les hommes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect n'est pas numériquement unique en tous les hommes.</p>

<sup>13</sup> Simon de Faversham précise aussi, à propos de la modalité par laquelle l'âme est forme substantielle de l'homme : *sic est forma eius, quod quantum ad virtutem intellectivam separata est, tamen secundum naturam suam est actus et perfectio corporis*, « ainsi, elle est la forme de ce dernier (l'homme, ndr), parce que, séparée quant à la force intellectuelle, elle est cependant, par sa propre nature, acte et perfection de ce dernier », in S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestionis super tertium De anima* », o. c., p. 323.

<b>L'objet de l'intellection</b>	
<p>9) <i>Utrum species intelligibiles maneant in intellectu possibili cum non consideret actualiter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>species manent in intellectu possibili cum non considerat actualiter.</i></p>	<p>9) Les espèces intelligibles demeurent-elles dans l'intellect potentiel lorsqu'il ne raisonne pas en acte ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les espèces demeurent dans l'intellect potentiel lorsqu'il ne raisonne pas en acte.</p>
<p>10) <i>Utrum species intelligibilis sit id quod intelligitur.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>species intelligibilis non est id quod primo intelligitur, quia forma non agit, sed compositum per formam, quia unumquodque agens agit in quantum est ens actu.</i></p>	<p>10) L'espèce intelligible est-elle ce qui est pensé ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'espèce intelligible n'est pas ce qui est pensé en premier, parce que ce n'est pas la forme qui agit<sup>14</sup>, mais le composé par la forme, parce que chaque agent agit en tant qu'il existe en acte<sup>15</sup>.</p>
<p>11) <i>Utrum intellectus apprehendat se ipsum per essentiam suam.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus intelligit se per hoc quod intelligit alia.</i></p>	<p>11) L'intellect s'appréhende-t-il lui-même par l'intermédiaire de sa propre essence ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect se pense par cela qu'il pense les autres choses.</p>

<sup>14</sup> Sous-entendu : qui agit sur l'intellect, en provoquant chez lui un acte de réflexion. Or selon Simon de Faversham, l'espèce (intelligible, ndr) est forme de l'intellect ou similitude (au sens de copie) de l'objet pensé : *species non agit in intellectum cum sit forma intellectus vel similitudo rei intellectae*, « l'espèce n'agit pas sur l'intellect, comme elle est forme de l'intellect ou similitude de la chose pensée », in S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestionis super tertium De anima* », o. c., p. 333.

<sup>15</sup> Or ce qui est connaissable l'est en tant qu'il existe en acte : *unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens actu*, comme le précise l'auteur à la question suivante, in S. SHARP, « Simonis de Faversham... », o. c., p. 335. L'objet pensé se produit en acte par la médiation des espèces abstraites des fantasmes : *fit in actu per species abstractas a fantasmatis*, in S. SHARP, « Simonis de Faversham... », o. c., p. 335-6.

<b>L'intellect agent</b>	
<p>12) <i>Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>oportet ergo quod intelligibile fiat tale per aliud. Sed illud non potest esse intellectus possibilis quia ille patitur. Oportet ergo quod sit per virtutem agentem.</i></p> <p>13) <i>Utrum intellectus agens sit de substantia anime nostre.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>probo quod non sit substantia separata quia illud quod in operatione sua dependet a quodam extrinseco non est dominus suae operationis. (...) unde dicendum quod intellectus agens est de substantia animae nostrae.</i></p>	<p>12) Faut-il poser l'existence d'un intellect agent ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut donc que l'intellect devienne tel<sup>16</sup> par la médiation d'autre chose. Mais ce ne peut être l'intellect potentiel parce que celui-ci est passif. Il convient donc d'admettre que c'est par l'intermédiaire d'une force agente.</p> <p>13) L'intellect agent relève-t-il de la substance de notre âme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : je démontre que ce n'est pas une substance séparée, parce que ce qui dépend dans son opération de quoi que ce soit d'extrinsèque n'est pas maître de son opération (...) Voilà pourquoi il faut dire que l'intellect agent relève de la substance de notre âme.</p>
<b>L'opération de l'intellect agent. Son nombre.</b>	
<p>14) <i>Utrum omnia intelligibilia in nobis sint actu intellecta per intellectum agentem.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnia intelligibilia a nobis fiunt actu intellecta per intellectum agentem, quia quicquid intelligitur a nobis intelligitur in fantasmatis quia intellectum necesse est simul fantasma speculari.</i></p>	<p>14) Tous les intelligibles présents en nous sont-ils pensés en acte par l'intellect agent ?</p> <p>- <b>réponse</b> : tous les intelligibles sont, de notre part, pensés en acte par l'intellect agent, parce que tout ce qui est pensé par nous est pensé dans les fantasmes, parce qu'il est nécessaire que le pensé soit concomitant de la réception en l'espèce du fantasma.</p>

<sup>16</sup> C'est-à-dire existant dans la nature des choses : *existens in rerum natura*, in S. SHARP, « Simonis de Faversham... », *o. c.*, p. 337.

<p>15) <i>Utrum intellectus agens sit idem in omnibus hominibus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>noster autem intellectus agens multiplicatus est, et ita non est unus in diversis hominibus.</i></p> <p>16) <i>Utrum intellectus agens aliquid intelligat.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus qui est agens aliquid intelligit.</i></p>	<p>15) L'intellect agent est-il le même en tous les hommes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : notre intellect agent est multiple, et de ce fait il n'est pas unique en des hommes divers.</p> <p>16) L'intellect agent pense-t-il quelque chose ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect qui est agent pense quelque chose<sup>17</sup>.</p>
<p><b>La séparation de l'intellect et du corps et ses conséquences</b></p>	
<p>17) <i>Utrum anima humana corrumpatur corruptione corporis.</i></p> <p>-<b>solutio</b> : <i>intellectus humanus incorruptibilis est per suam substantiam. (...) Manifestum est igitur quod intellectus non corrumpitur corruptione corporis.</i></p> <p>18) <i>Utrum intellectus separatus intelligat aliquid.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus separatus aliquo modo intelligit.</i></p>	<p>17) L'âme humaine se corrompt-elle à la corruption du corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect humain<sup>18</sup> est incorruptible de par sa substance. (...) Il est donc manifeste que l'intellect ne se corrompt pas à la corruption du corps<sup>19</sup>.</p> <p>18) L'intellect séparé pense-t-il quelque chose ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect séparé, d'une certaine manière, pense.</p>

<sup>17</sup> Selon Simon de Faversham, abstraire, ou agir, est une opération propre à l'intellect agent tandis que recevoir est une opération propre à l'intellect potentiel, mais penser n'appartient en propre ni à l'un ni à l'autre : *abstrahere sive agere est propria operatio intellectus agentis et recipere est propria operatio intellectus possibilis, sed intelligere nec est propria unius nec alterius*, in S. SHARP, « Simonis de Faversham... », *o. c.*, p. 345.

<sup>18</sup> Et par extension l'âme humaine.

<sup>19</sup> Cependant Simon de Faversham met en garde ses étudiants quant au point suivant : il ne faut pas déduire de l'incorruptibilité de l'intellect que ce dernier existe de toute éternité. En effet, de même qu'une forme ne peut exister avant la matière (à laquelle elle s'unit, ndr), de même l'intellect ne peut exister avant le corps. Il apparaît donc que l'intellect de Socrate est éternel dans l'avenir mais pas en ce qui concerne le passé (c'est-à-dire qu'il est perpétuel, selon la définition que Simon de Faversham a donné de ce mot, cf. *supra*, p. 190, n. 10) : *sicut ergo forma non potest esse ante materiam, sic nec intellectus ante corpus. Ex quo patet quod intellectus Sortis est eternus in futuro, non tamen in praeterito*, in S. SHARP, « Simonis de Faversham... », *o. c.*, p. 349.



<p>19) <i>Utrum potentie sensitive remaneant in anima separata a corpore.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>illo corrupto, corrumpuntur potentiae sensitivae.</i></p>	<p>19) Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée du corps ?</p> <p>- <b>réponse</b> : à la corruption du corps, les facultés sensibles se corrompent.</p>
<p><b>Les modalités de l'intellection</b></p>	
<p>20) <i>Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>de natura intellectus non est solum apprehendere intelligibilia, sed apprehensa comparare adinvicem secundum convenientiam et differentiam. Talis autem comparatio secundum convenientiam est compositio, secundum differentiam divisio, et ideo habemus duas operationes intellectus.</i></p>	<p>20) Notre intellect pense-t-il par rapprochement et par distinction<sup>20</sup> ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il est de la nature de l'intellect non seulement d'appréhender les intelligibles mais de comparer ceux qu'il a appréhendés au regard de la convenance et de la différence<sup>21</sup>. Cette comparaison au regard de la convenance, c'est le rapprochement ; au regard de la différence, c'est la distinction, et ainsi nous effectuons deux opérations de l'intellect.</p>
<p>21) <i>Utrum veritas sit solum in intellectu componente et dividente.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>cum ita sit quod veritas est conformitas intellectus ad rem, veritas non est solum in intellectu componente et dividente tamquam in cognoscente verum, sed etiam in intellectu apprehendente.</i></p>	<p>21) La vérité se trouve-t-elle seulement dans l'intellect effectuant rapprochement et distinction ?</p> <p>- <b>réponse</b> : comme il en est ainsi que la vérité consiste dans la conformité de l'intellect à la chose, la vérité ne réside pas seulement dans l'intellect qui effectue rapprochement et distinction en tant qu'il connaît le vrai, mais également dans l'intellect qui effectue l'appréhension.</p>

<sup>20</sup> Comme le montre sa réponse, Simon de Faversham utilise les termes *componendo* et *dividendo* avec un sens différent de celui que leur donne Thomas d'Aquin dans sa lecture de l'*Organon* d'Aristote : « (...) le traité *De l'interprétation* (d'Aristote, ndr) aborde la deuxième opération de la raison, l'attribution affirmative ou négative d'un prédicat à un sujet (*compositio, divisio*) (...) », in R. IMBACH et A. OLIVA, *La Philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2009, p. 33.

<sup>21</sup> En d'autres termes l'intellect examine ce que les intelligibles qu'il a appréhendés ont en commun et ce qu'ils ont de différent.

<p>22) <i>Utrum intelligentie separate intelligent componendo et dividendo.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intelligentia separata simplici apprehensione cognoscit de re quicquid intellectus noster intelligit componendo et dividendo, et ita intelligentia non intelligit componendo et dividendo.</i></p> <p>23) <i>Utrum indivisibile prius intelligitur quam divisibile.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>divisibile per prius intelligitur quam indivisibile.</i></p> <p>24) <i>Utrum intellectus coniunctus corpori possit intelligere substantias separatas.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus coniunctus corpori non potest intelligere substantias separatas quantum ad quicquid est substantiarum separatarum.</i></p>	<p>22) Les intelligences séparées pensent-elles par rapprochement et par distinction ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intelligence séparée connaît par simple appréhension à propos de la chose tout ce que notre intellect<sup>22</sup> pense par rapprochement et par distinction. Ainsi, l'intelligence ne pense pas par rapprochement et par distinction.</p> <p>23) L'indivisible<sup>23</sup> est-il pensé antérieurement au divisible ?</p> <p>-<b>réponse</b> : le divisible est pensé antérieurement à l'indivisible.</p> <p>24) L'intellect conjoint au corps peut-il penser les substances séparées ?</p> <p>-<b>réponse</b> : l'intellect conjoint au corps ne peut penser les substances séparées pour quoi que ce soit qui relève des substances séparées<sup>24</sup>.</p>
---	--

<sup>22</sup> Soit l'intellect d'un homme vivant, qui peut dire « nous » et au corps duquel l'intellect est uni.

<sup>23</sup> Qu'est-ce que l'indivisible ? Simon de Faversham entend ce mot de trois manières différentes : premièrement ce qui est indivisible en acte mais divisible en puissance, de la façon dont on dit que le continu est divisible. En deuxième lieu, ce qui est indivisible en espèce, tel que l'homme, ou une autre espèce spécialissime ; en troisième lieu ce qui n'est divisible ni en acte ni en puissance, tel que le point : *indivisibile dicitur tripliciter : uno quidem modo quod est indivisibile secundum actum, divisibile tamen secundum potentiam, sicut continuum dicitur indivisibile ; alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut homo, vel alia species specialissima ; tertio modo est indivisibile quod neque est divisibile actu, neque potentia, sicut punctus, in S. SHARP, « Simonis de Faversham... », o. c., p. 358.*

<sup>24</sup> Simon de Faversham précise que ce problème n'a pas été résolu par Aristote : *ista solutio non invenitur soluta a Philosopho, in S. SHARP, « Simonis de Faversham... », o. c., p. 361.*

<p>25) <i>Utrum quidditates rerum sint secundum virtutem in intellectu intelligente eas.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>quidditates rerum non sunt secundum virtutem in intellectu intelligente, quia sicut sensibilia se habent ad sensum, sic intelligibilia ad intellectum. Nunc autem ita est quod illud quod sentitur non secundum virtutem est in sensu.</i></p>	<p>25) Les quiddités des choses se trouvent-elles, relativement à leur force, dans l'intellect qui les pense ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les quiddités des choses ne se trouvent pas, relativement à leur force, dans l'intellect qui les pense car de même que les sensibles sont en relation avec le sens, de même les intelligibles avec l'intellect. Or il en est ainsi que ce qui est senti ne se trouve pas, relativement à sa force, dans le sens.</p>
<p>26) <i>Utrum intellectus intelligendo indigeat phantasmatis.</i></p>	<p>26) L'intellect, quand il pense, a-t-il besoin des phantasmes<sup>25</sup> ?</p>
<p>27) <i>Utrum omnis deordinatio voluntatis causetur ab errore rationis.</i></p>	<p>27) Toute incohérence de la volonté résulte-t-elle d'une erreur de la raison ?</p>

<sup>25</sup> Le manuscrit édité par S. Sharp s'arrête à un endroit qui devait être le milieu de la réponse à cette question et qui ne contient pas la suivante. Après avoir énuméré les arguments qui donneraient à penser que l'intellect peut se passer des phantasmes, Simon de Faversham cite le point de vue d'Aristote qui pense que non, avant de rappeler celui de Platon, lequel s'accorde avec celui de Boèce.

IV.2. La synthèse philosophique anglaise. Les frères Adam et Walter de Burley :

A l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle, l'université d'Oxford a vu deux frères donner des *Quaestiones* sur le *De anima* d'Aristote : il s'agit d'un travail collectif, organisé en fonction d'une répartition des tâches entre ses deux auteurs, dont le second s'est confronté aux questions les plus délicates sur l'intellect. Adam de Burley et Walter de Burley (vers 1275-1344) furent tous deux maîtres ès arts à Oxford, dans les premières années du XIV<sup>e</sup> siècle, après y avoir étudié, mais Walter poursuivra une brillante carrière par la suite, recevant l'*inceptio* en théologie à Paris en 1324, après avoir étudié sous la férule de Thomas Wilton (actif vers 1311-1316)<sup>26</sup>, et croisant le fer avec Guillaume d'Ockam<sup>27</sup>. Walter de Burley devint maître ès arts en 1301 et, à en croire l'éditeur de son commentaire, ainsi que la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, il n'était que bachelier au moment où il donna ses *Quaestiones* sur le livre III du *De anima*. Une fois maître ès arts, Walter de Burley rédigera également un traité sur les puissances de l'âme<sup>28</sup>.

Nous présentons les questions abordées par ces deux maîtres dans les pages suivantes :

---

<sup>26</sup> J.-B. BRENET, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003, p. 28.

<sup>27</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley, o. c.*, introduction p. XXXVI.

<sup>28</sup> M. J. KITCHEL, « The 'De potentiis animae' of Walter Burley », *Mediaeval Studies*, 33, 1971, p. 85-113.

**Encadré 16 :** Adam de Burley, *Quaestiones de anima*

<i>Liber primus</i>	Livre premier
<p>1) <i>Utrum anima sit simplex vel composita.</i></p> <p>- <b>solutio :</b> <i>anima non compositum ex materia et forma, sed in anima est aliqualis compositio, ut compositio et potentia et actu, et etiam, compositio ex esse et essentia.</i></p> <p>2) <i>Utrum intelligere sit propria operatio animae vel etiam operatio totius compositi.</i></p> <p>- <b>solutio :</b> <i>intelligere est operatio compositi ex corpore et anima, cuius ratio est duplex : operatio non attribuitur nisi enti in actu ; cum, igitur, compositum sit ens in actu, et partes compositi habeant esse in potentia, operatio attribuitur ipsi composito et non animae, nisi sicut principium operandi.</i></p>	<p>1) L'âme est-elle simple ou composée ?</p> <p>- <b>réponse :</b> l'âme n'est pas un composé de matière et de forme : mais, dans l'âme, il existe quelque composition, telle une composition de puissance et d'acte, et également une composition d'être et d'essence.</p> <p>2) L'intellection est-elle une opération propre à l'âme ou bien l'opération de tout le composé ?</p> <p>- <b>réponse :</b> penser est l'opération du composé du corps et de l'âme, et la raison en est double : une opération ne s'attribue qu'à ce qui existe en acte ; étant donné, donc, que le composé existe en acte, et que les parties du composé ont une existence en puissance, l'opération<sup>29</sup> s'attribue au composé lui-même et non à l'âme, si ce n'est en tant que principe d'opération<sup>30</sup>.</p>

<sup>29</sup> I. e. l'opération de penser.

<sup>30</sup> Adam de Burley en conclut, immédiatement après, que l'âme est bien ce par quoi l'homme pense, c'est-à-dire l'instrument de sa pensée, et non ce qu'il pense, c'est-à-dire l'objet de son intellection : *et ideo homo intelligit per animam, ita quod anima non est illud quod homo intelligit, sed id quo homo intelligit*, in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, o. c., p. 19, § 3.11.

<i>Liber secundus</i>	Livre second
<p>1) <i>Utrum anima sit per species in genere substantiae vel solum principium speciei.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>anima nec est per se species in genere substantiae nec per se individuum [...] ex hoc patet quod anima potest esse singularis, vel hoc aliquid, sed non individuum.</i></p>	<p>1) L'âme est-elle de par son espèce dans le genre de la substance, ou bien n'est-elle que le principe de l'espèce ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'âme ne se trouve pas de par son espèce dans le genre de la substance, pas plus qu'elle n'est quelque chose d'individué par soi (...) Il ressort de ce qui précède que l'âme peut être un singulier ou encore « ce quelque chose », mais pas quelque chose d'individué.</p>
<b>Les puissances de l'âme</b>	
<p>2) <i>An potentia animae sit eadem cum sua essentia.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentiae animae sunt re absoluta differentes ab essentia anime.</i></p> <p>3) <i>An potentiae animae immediate fluunt ab essentia animae.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>potentiae animae fluunt ab essentia animae, supposito quod potentiae sint diversae res ab essentia animae.</i></p> <p>4) <i>Utrum potentiae animae distinguuntur per obiecta.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>omnes potentiae animae distinguuntur per obiecta.</i></p>	<p>2) Une puissance de l'âme se confond-elle avec son essence ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les puissances de l'âme sont absolument distinctes de l'essence de l'âme<sup>31</sup>.</p> <p>3) Les puissances de l'âme découlent-elles sans médiation de son essence ?</p> <p>- <b>réponse</b> : les puissances de l'âme découlent de son essence, si l'on pose que les puissances sont des choses distinctes de l'essence de l'âme.</p> <p>4) Les puissances de l'âme se distinguent-elles par leur objet ?</p> <p>- <b>réponse</b> : toutes les facultés de l'âme se distinguent par leur objet<sup>32</sup>.</p>

<sup>31</sup> Adam de Burley précise également que la diversité des puissances de l'âme se fonde sur la diversité des modalités de son existence : *diversitas potentiarum non est nisi ex diverso modo essendi*, in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle...*, o. c., p. 24, § 4.13.

<sup>32</sup> Adam de Burley établit deux types de distinction à l'intérieur des puissances de l'âme, à savoir, une distinction intrinsèque et formelle, et une distinction dans l'expression et dépendante de notre existence : *distinctio potentiarum est duplex : quaedam est distinctio intrinseca et formalis, et quaedam est distinctio expressiva et quoad nos*, in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle...*, o. c., p. 38, §6.11.

<b>Le sens</b>	
<p>5) <i>Utrum sensus sit virtus activa vel passiva.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensus est primo et principaliter virtus passiva et secundario activa.</i></p>	<p>5) Le sens est-il une force active ou passive ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le sens est d'abord et principalement une force passive, et secondairement active.</p>
<p>6) <i>Utrum sensibile commune sit sensibile per se.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensibile commune est per se sensibile, quia id est per se sensibile a quo sensus per se patitur ; sed sensus per se patitur a sensibili communi.</i></p>	<p>6) Un sensible commun est-il sensible par lui-même ?</p> <p>- <b>réponse</b> : un sensible commun est sensible en soi parce qu'est sensible par soi ce par quoi le sens pâtit par lui-même ; or le sens pâtit par lui-même de par le sensible commun.</p>
<p>7) <i>Utrum sensibile per accidens facit speciem in sensu.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensibile per accidens est "Darius filius", qui est individuum in genere substantiae ; non cognoscitur per propriam speciem ab aliquo sensu exteriori ; cognoscitur, tamen, per propriam speciem ab aliquo sensu interiori.</i></p>	<p>7) Un sensible par accident produit-il son espèce dans le sens ?</p> <p>- <b>réponse</b> : un sensible par accident relève du type « le fils de Darius », qui est individué dans le genre de la substance ; il n'est pas connu de par sa propre espèce par quelque sens externe ; cependant il est connu de par sa propre espèce par quelque sens interne.</p>

<b>Les sens particuliers</b>	
<p>8) <i>Utrum color sit primum obiectum visus.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>duplex est obiectum visus, scilicet, primum et secundarium, et obiectum primum est duplex, scilicet primum adequatum et primum principale est visibile et primum principale est color, sed obiectum secundarium est lux vel lumen et sic, triplex obiectum respectu visu.</i></p> <p>9) <i>An color posset multiplicare speciem suam in medio tenebroso, vel necessario requiratur medium illuminativum ad hoc quod color multiplicet suam speciem in medio.</i></p> <p>10) <i>Quae duplex est :</i></p> <p>(1) <i>Utrum sonus habet esse subiective in aere vel in corpore sonabili.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sonus habet esse subiective in aere.</i></p>	<p>8) La couleur est-elle l'objet premier de la vue ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'objet de la vue est double, à savoir, un objet premier et un objet secondaire ; et l'objet premier est double, à savoir : un objet premier adéquat et principal qui est le visible et un objet premier principal qui est la couleur, mais l'objet secondaire c'est la lumière ou la luminosité. Et ainsi, il existe un triple objet relativement à la vue.</p> <p>9) La couleur peut-elle multiplier son espèce dans un milieu obscur, ou bien un milieu illuminé est-il nécessairement requis pour que la couleur multiplie son espèce dans le milieu ?</p> <p>10) Une question double :</p> <p>a) Le son possède-t-il une existence subjective dans l'air, ou bien dans un corps susceptible de produire du son ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le son possède son existence subjective dans l'air.</p>



<p>(2) <i>Utrum sonus multiplicetur in medio realiter vel intentionaliter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>multiplicatio soni in aliqua parte medii est realis et in aliqua est intentionalis.</i></p> <p>11) <i>Utrum sensus tactus sit unus formaliter.</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>sensus tactus non est unus formaliter sed solum materialiter.</i></p>	<p>b) Le son est-il multiplié dans le milieu réellement ou en intention ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la multiplication du son dans quelque partie du milieu est réelle et dans quelque autre, en intention.</p> <p>11) Le sens du toucher est-il unique relativement à la forme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : le toucher n'est pas unique relativement à la forme, mais seulement relativement à la matière.</p>
---	---

**Encadré 17** : Walter de Burley, *Quaestiones de anima*

<p><b>L'intellect potentiel et l'intellect agent. L'unicité de l'intellect</b></p>	
<p>1) <i>Utrum intellectus possibilis sit una potentia animae?</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus possibilis est una potentia animae quia anima recipit species intelligibiles et, per consequens, potest illas recipere ; igitur, habet potentiam per quam illas recipit et illa potentia dicitur 'intellectus possibilis', una potentia et non plures.</i></p>	<p>1) L'intellect potentiel est-il une puissance de l'âme ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect potentiel est une puissance de l'âme, parce que l'âme reçoit les espèces intelligibles, et par conséquent a la capacité de les recevoir ; elle possède donc une seule puissance au moyen de laquelle elle les reçoit et cette puissance est appelée « intellect potentiel », une puissance unique, et non plusieurs.</p>

UNE COMMUNIS OPINIO À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

<p>2) <i>Utrum in anima hominis oporteat ponere intellectum agentem intrinsecum animae sicut accidens, vel aliquo alio modo?</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>circa istam quaestionem sunt quattuor declaranda : primo quod oportet ponere aliquem intellectum agentem ; secundo quod ille intellectus non est separatus ab anima; tertio, qualiter inest animae ; quarto, qualis sit eius operatio.</i></p> <p>3) <i>Utrum intellectus agens sit unus numero in omnibus?</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>dicendum quod nec intellectus materialis est unus in omnibus, nec etiam intellectus agens.</i></p>	<p>2) Faut-il poser, dans l'âme de l'homme, l'existence d'un intellect agent intrinsèque à l'âme en tant qu'accident, ou sur quelque autre mode ?</p> <p>- <b>réponse</b> : à propos de cette question, il y a quatre choses à déclarer : premièrement, qu'il faut poser l'existence d'un intellect agent ; deuxièmement, que cet intellect n'est pas séparé de l'âme ; troisièmement, de quelle manière il se trouve dans l'âme ; quatrièmement, en quoi consiste son opération.</p> <p>3) L'intellect agent est-il numériquement unique en tous les hommes ?</p> <p>- <b>réponse</b> : il faut dire que ni l'intellect matériel ni l'intellect agent ne sont uniques en tous les hommes.</p>
<p><b>La volonté</b></p>	
<p>4) <i>Utrum voluntas sit nobilior potentia quam intellectiva?</i></p> <p>- <b>solutio</b> : <i>intellectus, secundum quod speculativus est, est principalior voluntate, sed voluntas est simpliciter principalior intellectu practico seu activo.</i></p>	<p>4) La volonté est-elle une puissance plus noble que la puissance intellectuelle ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'intellect, en tant qu'il est intellect spéculatif, est prépondérant par rapport à la volonté, mais la volonté est absolument prépondérante par rapport à l'intellect pratique ou actif.</p>

UNE *COMMUNIS OPINIO* À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

<p>5) <i>Utrum actus voluntatis sit effective voluntate?</i></p> <p>- <b><i>solutio</i></b> : <i>actus voluntatis est effective a voluntate et etiam ab obiecto, sed nec voluntas nec obiectum est tota causa activa, respectu actu voluntatis.</i></p>	<p>5) L'acte de la volonté est-il effectivement le produit d'une volonté ?</p> <p>- <b>réponse</b> : l'acte de la volonté découle effectivement de la volonté et également de son objet, mais ni la volonté ni l'objet ne sont la totalité de la cause active, relativement à l'acte de la volonté.</p>
<p>6) <i>Utrum voluntas sit libera?</i></p> <p>- <b><i>solutio</i></b> : <i>voluntas non est libera.</i></p>	<p>6) La volonté est-elle libre ?</p> <p>- <b>réponse</b> : la volonté n'est pas libre.</p>

IV.3. Une *communis opinio* sur l'âme au XIII<sup>e</sup> siècle ? Essai de synthèse :

Il est temps à présent de réunir en un seul tableau, dans les pages suivantes, les questions qui reviennent de façon récurrente dans les commentaires latins du *De anima* au XIII<sup>e</sup> siècle, de façon à mettre en lumière ce que les philosophes scolastiques de l'époque possèdent comme culture commune, en d'autres termes, les idées *avec* lesquelles ils pensent. La plupart du temps, nous avons pu relever des réponses sans ambiguïté.

**Encadré 18 :** Principales questions posées sur le *De anima* au XIII<sup>e</sup> siècle

Questions posées	Auteurs concernés	Réponses données
<b>L'unicité de l'intellect</b>		
<i>Utrum intellectus/anima intellectiva sit unus/a [et idem numero] in omnibus [hominibus]/diversis corporibus.</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ano. Gauthier (1246)</li> <li>- S. de Brabant (1269)</li> <li>- J. Pecham (1269)</li> <li>- Th. d'Aquin (1269)</li> <li>- Ano. Steenberghen (1275)</li> <li>- Ano. Bazán (1275)</li> <li>- M. d'Aquasparta (1277)</li> <li>- S. de Faversham (fin XIII<sup>e</sup> siècle)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Non</li> <li>- <b>Oui</b></li> <li>- Non</li> <li>- Non</li> <li>- <b>Oui</b></li> <li>- <b>Non, puis oui</b> (question posée deux fois)</li> <li>- Non</li> <li>- Non</li> </ul>
<i>Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum.</i>	- S. de Brabant (1274)	- Oui (selon la foi)

UNE *COMMUNIS OPINIO* À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

<b>La pluralité des intellects en un même corps</b>		
<i>Utrum in homine sint plures animae intellectivae/esse duas animas</i>	- J. Pecham (1269)	- Non
	- M. d'Aquasparta (1277)	- Non
<b>Le problème de l'immortalité et de l'incorruptibilité de tout ou partie de l'âme</b>		
<i>Utrum intellectus/anima intellectiva / anima rationalis sit corruptibilis /incorruptibilis/immortalis.</i>	- Siger de Brabant (1269)	- <i>Incorruptibilis</i>
	- J. Pecham (1269)	- <i>Immortalis</i>
	- Ano. Giele (1270)	- <i>Incorruptibilis</i>
	- S. de Brabant (1274)	- <i>Incorruptibilis</i>
	- Ano. Bazán (1275)	- <i>Incorruptibilis</i>
	- Ano. Steenberghen (1275)	- <i>Incorruptibilis</i>
	- M. d'Aquasparta (1277)	- <i>Immortalis</i>
- R. Marston (1282-1284)	- <i>Immortalis</i>	
<i>Utrum anima sit immortalis.</i>	- I. Blund (1204-1205)	- Oui
	- Th. d'Aquin (1269)	- Oui
	- J. Pecham (1269)	- Oui
	- M. d'Aquasparta (1277)	- Oui
<b>Les dispositions de l'intellect</b>		
<i>Utrum intellectus/anima rationalis sit compositus/a (ex materia et forma).</i>	- I. Blund (1204-1205)	- Non
	- S. de Brabant (1269)	- Non
	- Th. d'Aquin (1269)	- Non
	- Ano. Steenberghen (1275)	- Non

UNE *COMMUNIS OPINIO* À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

<i>Utrum intellectus sit perfectio corporis quantum ad substantiam.</i>	- S. de Brabant (1269) - S. de Brabant (1274) - M. d'Aquasparta (1277) - S. de Faversham (fin XIIIe)	- <b>Non</b> - Oui - Oui - Oui
<i>Utrum intellectus sit in qualibet parte corporis.</i>	- S. de Brabant (1269) - Th. d'Aquin (1269) - S. de Faversham (fin XIIIe)	- Oui - Oui - <b>Non</b>
<b>L'âme et le corps</b>		
<i>Utrum anima uniatur corpori per medium vel sine medio.</i>	- Th. d'Aquin (1269) - Ano. Giele (1270) - Ano. Steenberghen (1275) - M. d'Aquasparta (1277)	- Sine medio - Sine medio - Sine medio - <b>Mediate et immediate</b> <sup>33</sup>
<b>Les facultés de l'âme</b>		
<i>Utrum potentia vegetativa et potentia sensitiva, etiam intellectiva in homine pertineant ad unam essentiam.</i>	- Th. d'Aquin (1269) - Ano. Bazán (1275) - M. d'Aquasparta (1277)	- Oui - Oui - Oui
<i>Quaeritur de cognitione animae separatae, qualiter videlicet cognoscat particularia.</i>	- Th. d'Aquin (1269)  - J. Pecham (1269)	- Oui, mais pas tous les particuliers.  - Oui, par l'intellect.

<sup>33</sup> Cf. *supra*, deuxième partie, II. 3.

UNE *COMMUNIS OPINIO* À LA FIN DU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE ?

<b>La science de l'âme</b>		
<i>Utrum de anima possibilis sit scientia.</i>	- Ano. Giele (1270) - Ano Steenberghen (1275) - Ano. Bazán (1275)	Ces trois Anonymes laissent entendre que oui mais sans l'affirmer ouvertement.
<i>Utrum scientia sit de numero bonorum (formulée différemment chez l'Anonyme de Bazán : Utrum omnis scientia sit de numero bonorum honorabilium).</i>	- Ano. Giele (1270) - Ano Steenberghen (1275) - Ano. Bazán (1275)	- Pas de réponse - Oui - Non
<i>Utrum scientia sit honorabilis</i>	- Ano. Giele (1270) - Ano Steenberghen (1275)	- Oui - Oui
<b>L'âme séparée</b>		
<i>Utrum anima separata possit intelligere.</i>	- Th. d'Aquin (1269) - Ano. Steenberghen (1275)	- Oui - Oui
<i>Utrum anima separata/intellectus separatus possit pati ab igne.</i>	- Siger de Brabant (1269) - Th. d'Aquin (1269)	- Oui - Oui

Pour résumer, en matière d'âme, la *communis opinio* des philosophes scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle tient pour certains l'immortalité et le caractère non matériel de l'âme, ce qui explique le fait que l'âme s'unit au corps sans médiation. De la *communis opinio* relèvent également l'aptitude de l'âme à penser ainsi qu'à souffrir du feu corporel une fois séparée du corps. Troisième certitude : la science de l'âme est digne d'honneur. Dernier point commun : les trois facultés de l'âme, végétative, sensitive et intellectuelle appartiennent à une même substance de l'âme. Presque aucune des autres questions importantes ne fait consensus : ni la localisation de l'âme en une partie du corps, ni sa fonction de perfection du corps, ni, bien entendu, l'unicité de l'intellect. La *communis opinio* nous paraît donc exister avant tout dans la mesure où quelques maîtres l'ont évoquée en cours.

**Conclusion : l'étude de l'âme,  
une discipline à part entière à la fin du XIIIe siècle**

Du tableau d'ensemble que nous avons brossé dans cette deuxième partie, il ressort que la psychologie, entendue comme l'étude de l'âme, et la noétique<sup>1</sup>, entendue comme l'étude du processus d'intellection, ont acquis un statut particulier au cours de ce XIIIe siècle qui voit naître et se développer les premières universités. En effet, elles ont fait l'objet de deux enseignements concurrents, en Faculté des arts et en Faculté de théologie, ce qui les constitue en disciplines transversales qui échappent partiellement aux divisions institutionnelles de l'Université médiévale et qui renferment, quoique le plus souvent de façon virtuelle, une menace pour la hiérarchie des facultés.

En témoigne l'alliance de mots *theologi philosophantes*, « théologiens qui philosophent », sous la plume du théologien Roger Marston, laquelle désigne à ses yeux l'intolérable fusion de deux catégories en principe vouées à rester séparées, et fait écho à la formule d'Étienne Tempier dans le préambule de la condamnation de 1277, à propos des étudiants de la Faculté des arts qui se sont aventurés sur ce que l'évêque considère comme un domaine réservé aux théologiens, *proprie facultatis limites excedentes*. On peut fermer les yeux, jusqu'à un certain point, sur un écart doctrinal ; on ne saurait tolérer un mouvement qui déplace les lignes de l'institution universitaire, et d'autant plus, peut-être, que son invention demeure récente et géographiquement limitée, au XIIIe siècle.

Ceux qui, théologiens philosophant ou artiens théologisant, traversent les frontières entre la Faculté de théologie, de rang supérieur, et la Faculté des arts, de rang inférieur, ne peuvent que tomber dans l'erreur, comme le souligne Roger Marston, vers 1282-1284 :

*Sunt adhuc theologi philosophantes, qui, utinam non ex fastu humanane sapientiae  
Sanctorum solidam simplicitatem contempsissent ! dum spreta vel neglecta sacrorum  
doctorum sapientia, in hac materia copiosa et irrefragabili, sicut puto, ad probandum  
animae immortalitatem infernalium hominum rationibus innituntur<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Nous proposerions volontiers le néologisme de « nooscience » pour désigner cette science de l'intellect, par analogie avec « neuroscience ».

<sup>2</sup> R. MARSTON, *Quaestiones disputate. De emanatione aeterna. De statu naturae lapsa et de anima, o. c.*, p. 360 : « Il se trouve alors des théologiens qui philosophent, et qui - Plût au Ciel qu'ils n'eussent point méprisé la solide simplicité des Saints, poussés par l'arrogance de l'humaine sagesse ! - s'appuient sur les arguments d'hommes infernaux pour prouver l'immortalité de l'âme humaine, comme ils méprisent ou négligent la sagesse des saints docteurs, laquelle se trouve, à mon sens, en abondance, irréfutable sur ce sujet ».



## UNE DISCIPLINE À PART ENTIÈRE

La même condamnation morale se pouvait lire quelques années plus tôt, en 1277, sous la plume d'Étienne Tempier :

[...] *quod nonnulli Parisius studentes in artibus **proprie facultatis limites excedentes** (souligné par nous) quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis [...] in scholis tractare et disputare praesumunt*<sup>3</sup>.

Que des ecclésiastiques occupant respectivement les fonctions de ministre de la province d'Angleterre et d'évêque de Paris aient tenu ces propos polémiques montre à quel point la philosophie a pris de l'importance dans la vie intellectuelle du XIIIe siècle, alors qu'on ne lui accordait au départ qu'un statut de sous-spécialité dans l'une des sept disciplines (*trivium* et *quadrivium* réunis) enseignées à la Faculté des arts, en l'occurrence la dialectique. Sans compter le fait que la polémique sur l'unicité de l'intellect, qui fait rage dans le troisième quart de ce siècle, donne au *De anima* d'Aristote une place prépondérante dans l'interprétation de l'œuvre du Stagirite chez les philosophes scolastiques. Ainsi, si des théologiens jugent bon de s'occuper de philosophie, et si l'étude de l'âme occupe une place de premier ordre à l'intérieur de cette dernière, on mesure à quel point le *De anima* d'Aristote est désormais une référence centrale pour la philosophie de la fin du XIIIe siècle, n'en déplaise à ceux qui désapprouvent les *theologi philosophantes*. De même, si des philosophes artiens se permettent de traiter de questions théologiques, c'est qu'ils jugent qu'une connaissance de la philosophie suffit à leur donner légitimité et compétence dans ce domaine. C'est un tableau de la polémique sur l'unicité de l'intellect, indispensable pour appréhender à la fois la genèse de cette discipline nouvelle et celle de la jeune Université médiévale, que nous allons présenter dans la dernière partie de cette thèse.

---

<sup>3</sup> Préambule de la condamnation du 7 mars 1277 : « (...) un certain nombre d'étudiants à la Faculté des arts de Paris, *outrépassant les bornes de leur propre Faculté*, ont l'audace, dans leurs études, de traiter et de disputer de thèses manifestement erronées et détestables, bien plus, d'insanités vaines et fausses (...) »



## **TROISIÈME PARTIE :**

**La psychologie d'Aristote à l'épreuve  
de la controverse sur l'unicité de l'intellect**



## Introduction : un moment critique. La condamnation de 1277

Qu'est-ce qu'une crise universitaire ? Y a-t-il eu crise au sein de l'Université médiévale, institution qui d'une part se matérialise dans un réseau de facultés diverses (Paris, Oxford, Padoue etc.), et d'autre part s'incarne dans les dispositions à l'enseignement, au commentaire et à la dispute scolastique, chez des étudiants et des maîtres enclins à passer de l'un à l'autre des lieux qui constituent l'archipel universitaire du XIIIème siècle ? Ou bien est-ce la crise, vers 1270-1277, d'une faculté particulière : la Faculté des arts de l'Université de Paris ? Le débat sur le déroulement et les conséquences de la crise universitaire a-t-il occulté un autre problème, celui de la légitimité de l'Eglise catholique lorsqu'elle intervenait dans des querelles qui opposaient entre eux des maîtres de la Faculté des arts de Paris, et ces derniers dans leur ensemble aux maîtres de la Faculté de théologie ? Pourrait-on voir, dans la poursuite d'enseignements hétérodoxes, après les deux condamnations de 1270 et 1277, le symptôme d'une crise de l'autorité de l'Eglise au beau milieu d'un Moyen Âge que l'on a longtemps considéré comme l'époque par excellence où la foi l'emporte sur la raison ?

### 1. La condamnation de 1277 : sa nature et ses spécificités au regard de l'histoire de la censure

Bien qu'elle ne soit pas la première ni même la plus importante, peut-être, dans l'histoire de la jeune Université de Paris, la crise de 1270-1277 n'en marque pas moins une rupture dans l'histoire de la vie universitaire au XIIIème siècle, et plus encore dans le *tempo* de celle-ci. En effet, loin de donner un coup d'arrêt à l'enseignement de la psychologie aristotélicienne, elle coïncide avec un accroissement du nombre de commentaires sur le *De anima*, particulièrement sous la forme de *quaestiones disputatae*, et avec une multiplication des textes spécifiquement consacrés à l'intellect. Précisons que trois types d'interdiction pouvaient s'appliquer à l'enseignement au sein des facultés médiévales : la *prohibitio*, la *reprobatio* et la *condemnatio*. La *prohibitio* était une interdiction de diffuser certaines théories : elle n'avait qu'une portée limitée dans le temps et l'espace et n'apportait pas de précision quant à la véracité ou la fausseté des thèses prohibées<sup>1</sup>. En revanche, la *condemnatio* valait pour tout

<sup>1</sup> M. M H. THIJSSSEN, *Censure and heresy at the university of Paris 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1998, intro. p. X : « A *prohibitio* is a prohibition to disseminate certain views. It does not make any claims as to the truth or falsity of those views, so that in theory even Catholic views can be prohibited if, for instance, they might cause public outcry (*scandalum*) or endanger believers. The geographical and

chrétien en tout temps, *omnibus pro omni tempore*, et impliquait la négation des thèses prohibées. En 1270 comme en 1277, l'acte épiscopal relève de la *condemnatio* et vaut donc comme censure totale.

Aussi, le recours à la *condemnatio* de la part de l'évêque de Paris a parfois été perçu dans l'historiographie contemporaine comme l'irruption d'un pouvoir autoritaire, étranger à l'Université et fondé sur une légitimité qui n'avait pas cours au sein de cette dernière, Université qu'il serait tentant de considérer comme une cité idéale d'esprits libres de toute contrainte autre que celles qu'imposait l'exercice de la raison. Dans cette approche, la *condemnatio* apparaît comme l'antithèse d'une liberté de penser qu'*a priori* rien n'aurait dû entraver, hormis les impératifs de cohérence dans la pensée exprimée et de rigueur dans l'argumentation formulée. Un sentiment que Luca Bianchi a résumé ainsi :

... cette condamnation (celle de 1277, ndr) n'est qu'une des nombreuses démarches accomplies pendant des siècles par des hommes d'Eglise pour freiner l'irrésistible poussée vers l'autonomie - et corrélativement vers le désengagement et la neutralité religieuse - du savoir scientifique<sup>2</sup>.

De fait, le rôle que l'évêque de Paris Étienne Tempier a joué à l'occasion de la *condemnatio* du 7 mars 1277, en s'attribuant simultanément les fonctions d'enquêteur, de procureur et de juge dans un procès collectif, renforce l'impression d'arbitraire que l'on peut éprouver aujourd'hui à l'examen de ces faits. En effet, l'évêque de Paris, dans le texte de la *condemnatio*, a visé nommément les artiens de la Sorbonne, mais sans établir de distinction entre les maîtres et leurs étudiants, en les désignant par la formule *nonnulli Parisius studentes in artibus*, « un certain nombre d'étudiants à la Faculté des arts de Paris » – le participe substantivé *studentes* pouvant faire référence dans ce contexte aux *magistri* tout autant qu'aux *discipuli*. A ces artiens, Étienne Tempier a reproché de diffuser des thèses contraires à la foi chrétienne ; cependant, l'évêque de Paris ne s'est pas interrogé sur l'origine de ces thèses, qu'il n'attribuait pas en particulier aux maîtres ès arts.

De son côté, le pape Jean XXI, qui fut, plus jeune, un commentateur d'Aristote sous le nom de Pierre d'Espagne, souhaitait que l'enquête porte sur un champ d'investigation plus

---

temporal scope of a *prohibitio* is limited. A *condemnatio*, on the other hand, is valid for every Christian at all times (*omnibus pro omni tempore*). A *condemnatio* implies an adverse judgment on the views that are forbidden to be disseminated ».

<sup>2</sup> L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 206. Le même auteur nuance son analyse dans un ouvrage plus récent : « En réalité, s'il est vrai que, par cette intervention de la censure, on a tenté de freiner la poussée de l'autonomie de la recherche philosophique pour tenter de la soumettre à la souveraineté de la théologie, il est également vrai qu'il y avait à l'époque plusieurs manières de concevoir cette souveraineté », in L. BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, o. c., p. 50.

vaste, comme le montre son deuxième courrier adressé à l'évêque de Paris à ce sujet, en date du 28 avril 1277, lequel présente deux points intéressants à nos yeux : en premier lieu, ce courrier ne donne aucune indication sur ce que le pape pouvait savoir de l'enquête menée par Étienne Tempier – ce qui incite à se demander dans quelle mesure l'évêque rendait des comptes au Vatican. En second lieu, il révèle que le pape nourrissait tout autant de soupçons à l'égard de la Faculté de théologie qu'à l'égard de la Faculté des arts, comme le montre la formule suivante : *nonnulli tam in artibus quam in theologica facultate studentes Parisius*<sup>3</sup> (nous soulignons), « un certain nombre d'étudiants de Paris tant à la Faculté des arts qu'à la Faculté de théologie ». Le pape se méfiait donc aussi des théologiens, ceux-là même qui avaient pour mission, notamment, de maintenir les artiens dans le droit chemin de l'orthodoxie.

Une autre particularité de la condamnation de 1277 mérite d'être remarquée : l'extrême promptitude avec laquelle l'évêque Étienne Tempier a établi la liste des deux cent vingt<sup>4</sup> thèses prohibées. Sept semaines seulement en effet séparent la missive papale du 18 janvier 1277, qui lui donnait mission d'enquêter sur la présence d'enseignements hétérodoxes à la Faculté des arts, du *Syllabus* du 7 mars 1277 : d'où l'hypothèse classique dans l'historiographie contemporaine, selon laquelle l'évêque de Paris aurait commencé son enquête bien avant que le pape ne lui en fasse la demande<sup>5</sup>. Il est tentant en effet dans ces conditions de donner à Étienne Tempier le principal rôle dans cette affaire et de voir en Jean XXI un pape dépassé par le zèle de son évêque, ne faisant que donner son aval à l'initiative de ce dernier. Pourtant, peu après 1277, Henri de Gand, seul membre connu de la commission chargée de rédiger le *Syllabus*, affirme que les deux cent dix-neuf thèses prohibées l'ont été par le fait du pape :

... secundum iam propositam determinationem **pontificalem** [...] eadem sententia **pontificalis** dicit...<sup>6</sup>

Cela dit, si l'on considère la *condemnatio* de 1277 comme un simple obstacle, voué à être

<sup>3</sup> Cité par J. M. M. H. THIJSSSEN, « What really happened on 7 March 1277 ? », in E. SYLLA, M. McVAUGH (éd.), *Texts and contexts in ancient and medieval science*, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1997, p. 93.

<sup>4</sup> Deux cent dix-neuf selon le décompte de Roland Hissette, deux cent vingt selon celui, plus récent, de Daniel Piché, cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris, o. c.*, et D. PICHÉ, *La Condamnation de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

<sup>5</sup> J. M. M. H. THIJSSSEN, « What really happened on 7 March 1277? », *o. c.*, p. 92 : « The evidence suggests that Tempier acted independently from the pope and that when he received the papal letter of 18 January 1277 he was already in the process of preparing his condemnation ».

<sup>6</sup> « ... selon la définition *pontificale* proposée (...) La même sentence *pontificale* dit... », cité par L. BIANCHI in *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris, o. c.*, p. 328, n. 30. Nous soulignons.

surmonté, à la marche millénaire de l'Esprit humain – au sens que Hegel a donné à ce mot - vers les lumières de la Raison, alors il faut tenter de mesurer le degré d'efficacité de la censure épiscopale à l'égard des premiers concernés : les maîtres et les étudiants de la Faculté des arts. Or les articles condamnés n'ont jamais été inscrits dans le livre du recteur de la Faculté des arts, pas plus que dans les livres des Nations, comme le remarque W. J. Courtenay<sup>7</sup>, qui ajoute à ce propos que les artiens de Paris ne semblent jamais avoir accordé à une liste de thèses prohibées le même statut qu'aux édits et aux lettres émanant du pape, du roi, d'un évêque ou d'un légat<sup>8</sup>. En revanche, les constitutions de l'ordre des Franciscains rédigées après la condamnation, en particulier celle rédigée lors du chapitre d'Assise en 1279, y font allusion et prohibent la totalité des thèses réprochées par l'évêque de Paris et par les maîtres en théologie que ce dernier avait mandatés comme assesseurs lors de la rédaction des deux condamnations :

... *et potissime opinionones a domino Episcopo et a Magistris Parisiensibus reprobatas*  
(nous soulignons)<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> W. J. COURTENAY, « Academic condemnations at the University of Paris », in E. ANDUJAR, B. BAZÁN, L. SBROCCHI (éd.), *Les Philosophies politiques et morales au Moyen Âge*, New York-Ottawa-Toronto, Legas, 1995, p. 1660 : « It is surprising, therefore, that no lists of errors, with one notable exception, appear in any register of any faculty of Paris. This is true even of the Parisian articles of 1277, long considered of major significance to the intellectual life of the university and the history of thirteen-century philosophy » (nous soulignons).

<sup>8</sup> W. J. COURTENAY, « Academic condemnations at the University of Paris », *o. c.*, p. 1661 : « We may first conclude that neither the university as a whole nor the arts faculty considered these list of errors, even those of 1270 and 1277, to be documents of the same *character* as the statutes and papal, Royal, legative, and Episcopal letters that were included in their official registers ».

<sup>9</sup> « ... et principalement les opinions réprochées par *le seigneur évêque* et par *les maîtres parisiens* », cité in B. MARTEL, *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1968, p. 31.



## 2. La condamnation de 1277 : sa portée et ses conséquences effectives

Le texte de la *condemnatio* de 1277, quelle qu'en aient été la portée et le champ d'application, se distingue des autres listes d'erreurs qu'on peut lire dans les articles parisiens de la *Collectio errorum in anglia et parisiis condempnatorum* notamment par le fait que cette condamnation a été prononcée par un évêque au lieu de l'être par un membre de l'institution universitaire<sup>10</sup>. Est-ce pour cette raison qu'elle a suscité au moins un cas de rébellion ouverte en la personne de Gilles de Rome, à en croire P. Mandonnet<sup>11</sup> ? S'il ne reste pas de trace écrite des propos qu'a tenus Gilles de Rome à l'époque de la condamnation, en revanche, le *chartularium* de l'Université de Paris contient une proposition que ce dernier a défendue dans ses *Quodlibeta* : *Non est malitia in voluntate nisi sit error vel aliqua nescientia in ratione*, « Il n'est pas de méchanceté dans la volonté sans quelque erreur ou méconnaissance dans la raison »<sup>12</sup>. Elle fait partie d'une liste de dix-neuf thèses que Gilles de Rome a soutenues en diverses occasions et pour juger desquelles des maîtres de l'Université de Paris, dont seize maîtres en théologie qui avaient servi d'assesseurs à Étienne Tempier pendant l'enquête préalable à la condamnation de 1277, se sont réunis fin 1285. Grâce aux témoignages des maîtres en théologie Henri de Gand et Godefroid de Fontaines (vers 1250-1309), on sait que cette réunion a donné lieu à une concession au sujet de la proposition *Non est malitia...*, désormais reconnue vraie dans sa teneur littérale<sup>13</sup>.

Concluons de cela que dans ce cas précis l'intervention de l'Eglise dans le champ universitaire n'a pas abouti à une censure complète du maître ès arts qui se trouvait au banc des accusés. Par ailleurs, cette affaire met en lumière la position ambiguë des théologiens, certes agents de l'emprise de l'institution religieuse sur l'Université, mais soucieux malgré tout de ne pas condamner un texte issu de l'enseignement à la Faculté des arts sans y mettre les formes, celles de l'examen collectif d'une question, caractéristique de l'Université médiévale<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> J. M. M. H. THIJSSSEN, « What really happened on 7 March 1277 ? », *o. c.*, p. 87 : « If one compares Tempier's 1277 Syllabus with the other lists of errors assembled in the compilation of Parisian Articles, two features stand out : its anonymity, and its promulgation by a bishop ».

<sup>11</sup> P. MANDONNET, « La carrière scolaire de Gilles de Rome », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1910, p. 484-491.

<sup>12</sup> Proposition dont on remarque par ailleurs qu'elle n'est pas sans rappeler la formule de Socrate selon laquelle nul n'est méchant volontairement.

<sup>13</sup> Sur cette affaire, lire E. HOCEDEZ, « La condamnation de Gilles de Rome », in *Revue de Théologie ancienne et médiévale*, 4, 1932, p. 49-58.

<sup>14</sup> Lire à ce sujet A. DE LIBERA, *La Philosophie médiévale*, PUF, coll. « Que sais-je? », 1989 ; et É. DURKHEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, *o. c.*, chap. 11, « L'enseignement dialectique dans les

Il était d'autant plus délicat pour eux de condamner un maître ès arts que, rappelons-le, tous les théologiens de l'époque avaient suivi le cursus de la Faculté des arts - qui faisait office de « propédeutique », selon le mot d'É. Durkheim<sup>15</sup>, aux Facultés de droit, de médecine et de théologie.

Un deuxième fait amène à douter de l'efficacité de la condamnation de 1277 : rares sont les maîtres ès arts qui y font explicitement référence dans les commentaires sur l'œuvre d'Aristote qu'ils ont rédigés après l'événement, à l'exception de Jean Buridan<sup>16</sup>. Qui plus est, un commentateur anonyme de la *Physique* d'Aristote déclare même, à la fin du XIIIe siècle, qu'il ignore l'existence des articles relatifs à la multiplication des substances immatérielles<sup>17</sup>. Pourtant, le *Syllabus* de mars 1277 représente l'un des très rares actes de censure qui ait visé la Faculté des arts au Moyen Âge. Cette absence de référence doit-elle nous inciter à penser que les maîtres de la Faculté des arts n'en firent aucun cas dans le dernier quart du XIIIème siècle ?

### 3. Poursuite d'enseignements hétérodoxes après la crise :

En fait, la condamnation prononcée le 7 mars 1277 devait à tout le moins être perçue comme un danger pour la liberté de professer et de disputer à l'Université, en particulier à cause des procès dont firent l'objet dans les mois qui suivirent, à titre individuel, deux maîtres, et non des moindres. Il s'agit, comme nous l'avons vu précédemment, tout d'abord de Gilles de Rome, encore étudiant en théologie, qui ne se rétracta pas, mais soutint au contraire, avec succès semble-t-il, celles d'entre les thèses incriminées qui se trouvent dans son *Apologia*<sup>18</sup>. Le procès intenté à Gilles de Rome aboutit cependant à ce que la licence de Universités », et chap. 12 : « La dialectique et la dispute. La discipline à la Faculté des arts ».

<sup>15</sup> É. DURKHEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, o. c., p. 118 : « Seule, la Faculté des arts était un organe de culture générale, désintéressée, tout à fait analogue à celle que donnent aujourd'hui nos lycées ; elle jouait réellement à l'intérieur de l'Université un rôle tout à fait semblable à celui qui revient actuellement à notre enseignement secondaire. Elle était comme le vestibule commun qui seul donnait accès aux trois autres Facultés. L'étudiant devait y faire un séjour d'une certaine durée avant de suivre les cours de la théologie, de la médecine et du droit. C'était une école préparatoire, où il devait achever de se former d'une manière générale, avant de se consacrer à des études spéciales. L'enseignement qui y était donné avait donc un caractère propédeutique, tout comme celui que nous recevons aujourd'hui dans nos établissements secondaires ».

<sup>16</sup> L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, o. c., p. 210 : « L'exception la plus remarquable est Jean Buridan qui, dans ses commentaires de la *Physique*, du traité *De caelo* et de l'*Ethique à Nicomaque* se réclame assez souvent des articles de 1277. La chose est remarquable, d'autant plus que, à la différence de plusieurs commentateurs de la Renaissance (censément laïque), ceux du Moyen Âge n'avaient pas l'habitude de citer fréquemment la Bible, les Pères ou autres autorités religieuses ».

<sup>17</sup> L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, o. c., p. 327, n. 24.

<sup>18</sup> G. DE ROME, *Apologia*, R. WIELOCKX (éd.), *Aegidii Romani Opera Omnia, III. 1*, Firenze, Olschki, 1985.

théologie lui fût refusée, en raison de son refus de se rétracter à propos de cinquante-et-une autres thèses que l'on peut lire dans son commentaire au premier livre des *Sentences* de Pierre le Lombard. Le second personnage, pour sa part déjà maître en théologie, à avoir fait l'objet d'un procès, n'est autre que l'ex-censeur Henri de Gand : poursuivi par Étienne Tempier et par le légat du pape, Simon de Brion, qui le sommèrent d'abandonner une autre thèse relative à l'âme humaine qui fait de cette dernière la seule forme substantielle présente en l'homme<sup>19</sup>, Henri de Gand supprima de son *Quodlibet X* publié le passage incriminé<sup>20</sup>. Nous montrerons, au chapitre 4 de cette troisième partie, quelle posture sceptique ce théologien adopte face au texte d'Aristote, à l'occasion d'une question disputée sur l'unicité de l'intellect, texte à propos duquel il affiche ses doutes quant à la possibilité même de s'en servir pour démontrer quoi que ce soit.

Constatons pour le moment, à la lumière de ces deux exemples, qu'il n'y eut pas à la Faculté des arts un mouvement que nous pourrions considérer aujourd'hui comme une réaction de défense collective face à la censure, réaction qui aurait été le fruit d'une concertation entre les maîtres - du moins il n'y en eut pas dans un premier temps. Reste à savoir ce qui, dans la trajectoire de chacun des maîtres visés, expliquerait ces différences dans des réactions individuelles dont nous supposons, comme nous y incitent les deux cas que nous venons de mentionner, qu'elles allaient de la soumission complète à l'autorité épiscopale à une posture de défi vis-à-vis de celle-ci. On ne peut évidemment que spéculer sur la manière dont Thomas d'Aquin, décédé trois ans jour pour jour avant le *Syllabus* d'Étienne Tempier, aurait réagi.

Par ailleurs, ni les procès intentés séparément à Gilles de Rome et à Henri de Gand, ni la rédaction d'un correctoire des thèses que Thomas d'Aquin avait soutenues de son vivant, le *Correctorium fratris Thomae* publié par le frère mineur anglais Guillaume de la Mare vers 1278, ne doivent nous inciter à penser que la condamnation de 1277 visait nécessairement des thèses qui furent effectivement soutenues et/ou enseignées à la Faculté des arts dans les années qui la précédèrent. Et ce, contrairement à ce qu'a affirmé l'un des premiers savants à s'être intéressé à l'histoire de la scolastique, E. Renan :

<sup>19</sup> Sur cette thèse-là, lire R.-M. MARTIN, « La question de l'Unicité de la Forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221-1248) », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 22, 85, 1920, p. 107-112 ; et E.-H. WÉBER, *La Personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991, spéc. p. 109 sqq.

<sup>20</sup> L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 47-48 ; et P. PORRO, « Doing Theology and Philosophy in the First Person : Henry of Ghent's *Quodlibeta* », in C. SCHABEL (éd.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2006, p. 171-231.

Toute condamnation dans l'histoire ecclésiastique suppose une erreur professée, de même que toute mesure de réforme suppose un relâchement<sup>21</sup>.

En effet, si l'on se fie au décompte effectué par R. Hissette, seules cent cinquante-et-une propositions, sur les deux cent dix-neuf prohibées, se retrouvent dans les œuvres de tel ou tel commentateur d'Aristote en particulier, avec toutefois des réserves pour quatre-vingt-dix-neuf de ces cent cinquante-et-une propositions, dans la mesure où celles-ci ne reflètent pas avec exactitude l'enseignement des maîtres auquel R. Hissette les a comparées<sup>22</sup>. En conséquence, la démarche de l'évêque Étienne Tempier nous semble relever moins du constat d'hérésies effectivement professées, que d'une stratégie du soupçon qui tendait à contraindre les maîtres soupçonnés à revendiquer les thèses incriminées ou, au contraire, à s'en disculper, ce qui dans les deux cas aurait eu pour effet de légitimer *a posteriori* les soupçons dont ils faisaient l'objet. S'ils avouaient les avoir professées, ils confirmaient les soupçons portés à leur rencontre ; s'ils niaient l'avoir fait, ou bien les réfutaient, c'est qu'ils avaient malgré tout quelque chose à se reprocher, faute de quoi ils ne seraient pas sentis tenus de se dire innocents.

Dans ces conditions, comment continuer à philosopher, ce qui signifie au XIII<sup>e</sup> siècle commenter Aristote mais aussi défendre des thèses sur des problématiques parfois nées des contingences de l'enseignement ? Voici l'hypothèse que nous avançons : les deux condamnations de 1270 et 1277 auraient eu pour principal résultat de contraindre les artiens à des prises de position plus nuancées et plus solidement et subtilement argumentées, au prix de concessions parfois importantes, pour mieux sauver l'essentiel, en l'occurrence le caractère fondamentalement autonome et automoteur du raisonnement philosophique. Pour mesurer le degré de validité de notre hypothèse, nous analyserons dans la dernière partie de cette thèse, les stratégies rhétoriques des maîtres de la Faculté des arts de Paris, au premier rang desquels Siger de Brabant, face à la censure.

En principe, une condamnation épiscopale devrait inciter les maîtres ès arts à démontrer dans leur cours la fausseté et la malignité des thèses condamnées, chaque fois qu'ils viennent à aborder un sujet en rapport avec les champs d'étude sur lesquels s'étend le texte du *Syllabus*. La liste des propositions condamnées en 1277 est si longue qu'il serait impossible, en pratique, d'enseigner à la Faculté des arts sans toucher à l'un ou l'autre des sujets sur lesquelles ces propositions portent. Aucun enseignement ne se trouverait complètement à

<sup>21</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, o. c., p. 194.

<sup>22</sup> R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris*, o. c., p. 316-317.

l'abri du soupçon d'hérésie s'il ne tendait pas, de préférence en en faisant son but premier, à pourfendre les erreurs listées par Étienne Tempier. Désormais, un argument, une remarque ou une digression, formulés dans un cours ou dans un livre, sont susceptibles d'attirer sur leur auteur les foudres de la censure épiscopale pour peu qu'on y entende ou qu'on y lise l'expression d'un écart vis-à-vis d'une pensée orthodoxe que les textes des deux condamnations de 1270 et 1277 livrent en négatif<sup>23</sup>. En conséquence, il faudrait s'attendre à ce que tant ses pairs que ses étudiants incitent le maître ès arts qui se trouve à commenter le *De anima* d'Aristote à prendre parti, notamment en consacrant au moins une question - voire en composant un traité - à l'un ou l'autre des thèmes qui prêtent à controverse. C'est ce qui se passe dans les disputes quodlibétiques lorsque le maître en théologie qui soutient la dispute se voit amené à traiter d'une des thèses condamnées, à la demande d'un étudiant, ce qui est arrivé à Gilles de Rome et à Henri de Gand pour l'unicité de l'intellect.

Dans de telles circonstances, même un éventuel silence de la part d'un maître ès arts sur ces thèmes appelle le jugement des pairs et des étudiants, ces derniers se trouvant être très souvent, à cette époque où le coût des examens universitaires demeure raisonnable<sup>24</sup>, de futurs maîtres - dans un avenir relativement proche compte tenu de l'extrême jeunesse de ceux qui enseignaient à la Faculté des arts - souvent en attendant de poursuivre leur cursus dans l'une des trois Facultés supérieures. Les condamnations prononcées par l'évêque de Paris appellent impérieusement des prises de position, susceptibles d'être interprétées, selon ce que celles-ci affirment et la manière dont elles sont perçues, comme des marques d'allégeance, des signes d'atermoiement, ou des manifestations d'insoumission vis-à-vis de l'intervention de l'Eglise dans le champ universitaire. Ainsi, paradoxalement, la censure épiscopale n'empêchera pas les maîtres ès arts de parler en chaire ou d'écrire à propos des thèses condamnées, pour, selon le cas, se justifier, se renier ou au contraire persévérer dans l'erreur supposée, parfois en ignorant ostensiblement l'acte de censure.

Dans cette troisième partie de notre thèse, nous voulons montrer comment le moment critique que représente la période des censures épiscopales successives de 1270 et 1277, est un moment décisif pour le passage de commentaires sur le *De anima* aux problématiques éparses, à ce qu'on peut considérer comme un véritable ensemble de thèses et d'arguments

<sup>23</sup> On peut lire le texte de la condamnation de 1270 dans l'introduction d'Alain de Libera à son édition du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, in TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 22. Il existe une édition contemporaine, bilingue, de celle de 1277, in D. PICHE, *La Condamnation de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

<sup>24</sup> Contrairement à ce que cela deviendra aux XIV et XV<sup>e</sup> siècle, cf. J. VERGER, *Les Universités au Moyen-Âge*, Paris, PUF, 1999.

que chaque auteur, qu'il soit maître ès arts ou théologien (donc également maître ès arts), peut mobiliser au service de son enseignement philosophique. C'est dans cette période que les commentaires donnés à la Faculté des arts vont former un espace de prises de position dont chacune se distingue par deux écarts relatifs. D'une part, l'écart<sup>25</sup> qui la sépare de ce qu'il faut penser pour demeurer dans les limites de l'orthodoxie, et d'autre part, l'écart qui la sépare des autres prises de position qu'on recense à l'intérieur de la Faculté des arts et également à l'intérieur de la Faculté de théologie, dont certains maîtres s'exprimeront publiquement au risque de paraître empiéter sur le domaine des maîtres ès arts<sup>26</sup>. Désormais, on ne commente plus Aristote en fonction de ce qu'on en a lu dans des traductions latines dont la fidélité est parfois sujette à caution, notamment mais pas exclusivement quand ces traductions sont effectuées à partir de versions arabes, mais d'abord en fonction de ce que d'autres ont dit ou écrit, et des attentes supposées d'un public d'étudiants qui pourrait voir dans les thèses défendues par tel ou tel maître une incitation à se conformer à l'orthodoxie ou au contraire à garder ses distances vis-à-vis d'elle.

Dans ce moment critique, un aspect autrefois mineur de l'enseignement de la psychologie d'Aristote, absent de celui-ci jusqu'à la *Lectura in librum de anima* (vers 1246-1247), prend une place qui aurait paru disproportionnée un quart de siècle plus tôt : le problème de l'unicité de l'intellect, lequel à lui seul suscite la rédaction de deux ouvrages aussi longs qu'un commentaire de taille moyenne qui aurait porté sur l'ensemble du *De anima*, en l'occurrence le *De unitate intellectus* d'Albert le Grand (rédigé en 1256-1263) et celui de son élève Thomas d'Aquin (rédigé fin 1270). Ce problème, rappelons-le, peut être formulé ainsi : n'existe-t-il qu'un seul intellect – certains précisent : un seul intellect potentiel, i. e. un seul intellect qui est potentiellement toute chose intelligible ; d'autres : un seul intellect spéculatif, *intellectus speculativus*, i. e. la partie de l'âme intellectuelle en relation directe avec la *species* qui apporte l'information - pour tous les hommes, lequel intellect ne s'individuerait que temporairement en chacun d'eux au cours de leur existence terrestre<sup>27</sup>, et redeviendrait une substance unique, une fois abstrait de la matière, c'est-à-dire après leur mort ? Ou bien existe-t-il une pluralité d'intellects, en aussi grand nombre que les hommes, ce qui rendrait à ces

<sup>25</sup> Écart qui pourrait être nul dans le cas, très rare voire inexistant comme le montrent les textes exposés dans les pages suivantes, d'une simple réitération ou reformulation de l'orthodoxie épiscopale.

<sup>26</sup> Après Alain de Lille, Boèce de Dacie a rappelé le principe de non-ingérence du maître dans une autre discipline que la sienne, dans son *De aeternitate mundi*, cf. A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II, o. c.*, p. 404, n. 54. Mais les théologiens pouvaient se sentir en droit de passer outre dans la mesure où la maîtrise ès arts était un préalable obligé aux études de théologie.

<sup>27</sup> C'est cette thèse qu'au XVIIe siècle Leibniz a baptisée du nom de *monopsychisme*.

derniers leur libre arbitre et du même coup leur responsabilité ? C'est Thomas d'Aquin qui, dans son *De unitate intellectus*, attribue à la thèse de l'unicité de l'intellect la première place parmi toutes les erreurs qu'il voit dans l'enseignement philosophique de son temps :

*Inter alios autem errores **indecentior** esse videtur error quod circa intellectum erratur*  
(nous soulignons)<sup>28</sup>.

Cependant, cette thèse n'est qu'une parmi d'autres professées au sujet de l'intellect qui n'est lui-même qu'une partie de l'âme. La controverse sur l'unicité de l'intellect ne porte elle-même que sur un point qu'artistes et théologiens peuvent aborder en commentant les chapitres 4 à 8 du livre III du *De anima* d'Aristote, un simple détail, à première vue, de l'enseignement philosophique au XIIIe siècle. Compte tenu du caractère relativement bénin des sanctions prises à l'encontre de maîtres ès arts dans les procès connexes à la *condemnatio* de mars 1277 - comme celui qui aboutit, le même mois de cette année, au refus de décerner la maîtrise de théologie à Gilles de Rome, lequel l'obtiendra malgré tout en 1285 - on pourrait croire aujourd'hui à une tempête dans un verre d'eau. Pourtant, à partir de la première condamnation de 1270, le problème de l'unicité ou de la multiplicité de l'intellect, et surtout les solutions qui lui sont apportées apparaîtront systématiquement dans les commentaires sur le *De anima* d'Aristote, tant à la Sorbonne qu'à Oxford, comme s'ils étaient devenus une affaire de principe où la compétence et la légitimité à professer la philosophie seraient en jeu.

---

<sup>28</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, § 1 : « De toutes les erreurs la plus indécente nous paraît celle qui porte sur l'intellect » (traduit par nos soins).

## Chapitre I. Genèse d'une hérésie : l'unicité de l'intellect

### I.1. Ce que disait vraiment l'Averroès latin dans la traduction de Michel Scot (vers 1220-1230) :

On sait que le problème de l'unicité de l'intellect est absent du texte d'Aristote : à en croire ce qu'écrivit Thomas d'Aquin dans son *De unitate intellectus*, il n'aurait jamais dû être posé, dans la mesure où le seul fait de l'énoncer offre la possibilité de répondre par l'affirmative. Selon Thomas, affirmer l'unicité de l'intellect est à la fois :

- absurde d'un point de vue philosophique :

*Intendimus autem ostendere positionem predictam non minus **contra philosophie principia** esse quam **contra fidei documenta** (souligné par nous)<sup>1</sup>.*

En effet, la thèse de l'unicité de l'intellect est dépourvue de la légitimité que pourrait lui conférer l'œuvre d'Aristote : au contraire, cette thèse s'oppose à la pensée du Stagirite, selon Thomas d'Aquin. Ainsi, dans la phrase suivante de Thomas, notre théologien se réfère aux écrits d'Aristote comme argument d'autorité, laissant voir une relation de révérence vis-à-vis du texte antique peut-être pas si éloignée en somme que celle qu'il entretenait avec l'Ancien et le Nouveau Testament et avec les textes des Pères de l'Église :

*Ostendemus primo positionem predictam eius verbis et sententiae repugnare omnino<sup>2</sup>.*

- et, bien entendu, contraire à la foi, car, précise Thomas, l'unicité de l'intellect, à supposer qu'on l'admette, rendrait impraticable une juste rétribution des bons après la mort :

*Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter anime partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nichil de animabus hominum remanere nisi unicum intellectus substanciam ; **et sic tollitur retributio premiorum et penarum et diversitas eorumdem** (souligné par nous)<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 76-79 : « Notre intention est de montrer que la position susdite n'est pas moins *contraire aux principes de la philosophie* qu'aux enseignements de la foi » (traduit par nos soins).

<sup>2</sup> TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), loc. cit. : « Nous montrerons d'abord que la position susdite est en tout point contraire aux paroles et à la doctrine de celui-ci (i. e. d'Aristote, ndr) » (traduit par nos soins).

<sup>3</sup> TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), loc. cit. : « En effet, ôtez aux hommes toute diversité d'intellect, lui qui seul de toutes les parties de l'âme s'avère incorruptible et immortel et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; *vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue* » (Trad. A. DE LIBERA).



Au sens littéral, le titre complet du traité de Thomas d'Aquin, *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* (souligné par nous), suggère que les défenseurs parisiens de l'unicité de l'intellect se seraient inspirés d'Averroès, à ce propos : il faudrait donc chercher l'origine de cette hérésie dans les textes d'Averroès traduits en latin. Et en effet, on peut lire une formulation particulière de la question de l'unicité de l'intellect dans la traduction latine par Michel Scot du *Grand Commentaire* d'Averroès sur le *De anima*, et ce dans l'explication du cinquième lemme du livre III :

*Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per numerationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem* (souligné par nous)<sup>4</sup>.

Cependant, la manière dont Averroès pose ici ce problème révèle une grande circonspection quant à la solution qu'il convient d'y apporter selon lui, comme le soulignent les expressions citées ci-dessus : *valde... difficilis* et *maximam... ambiguitatem*. En effet, non seulement Averroès laisse entendre que rien n'est certain à ce sujet, mais il circonscrit d'emblée l'objet du problème : non pas l'intellect tout entier mais seulement l'intellect spéculatif, *intellectus speculativus*, lequel ne recoupe pas nécessairement l'intellect potentiel.

A la question de savoir si cet intellect spéculatif est unique pour tous les hommes, Averroès répond comme suit :

*Et ideo, si illud quod intelligitur de hoc nomine intellectus in duobus sermonibus oppositis, scilicet concludente intellectum esse multum et concludente intellectum esse unum, est intentio non equivocata, tunc illud quod post dedit in hoc, scilicet quod intellectus agens est unus et speculativus multi, non dissolvit hanc questionem. Et si illud quod intelligitur in illis duobus sermonibus oppositis de hoc nomine intellectus sit intentio equivocata, tunc dubitatio erit sophistica, non disputativa. Et ideo credendum est quod questiones quas dedit ille vir in illa epistola non dissolvuntur nisi ex hoc modo, si ille dubitationes non sunt sophistice, sed disputative. Et per istum modum dissolvetur questio in qua dubitabat in intellectu materiali utrum sit extrinsecus aut copulatus. Et*

<sup>4</sup> AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 401-402, l. 424-431 : « La deuxième question, à savoir comment l'intellect matériel est numériquement unique pour tous les hommes individués, ni engendré ni corruptible, alors que les objets d'intellection qui se trouvent en acte en lui (et c'est l'intellect spéculatif), sont multipliés de par la multiplicité des hommes individués, engendrés et corruptibles de par la génération et la corruption de ces derniers, cette question est particulièrement difficile et renferme une très grande part d'incertitude » (traduit par nos soins).

## GENÈSE D'UNE HÉRÈSIE : L'UNICITÉ DE L'INTELLECT

*cum hoc sit declaratum, revertamur ad exponendum sermonem Aristotelis*<sup>5</sup>.

Comme le montrent ces dernières lignes, la réponse de l'Averroès latin de Michel Scot est prudente et nuancée : il ne parle pas en son nom, mais en celui d'Ibn Bājja (vers 1170-1139) que les Latins appelleront Avempace, et attribue à ce dernier l'idée que l'intellect spéculatif serait pluriel et l'intellect agent unique<sup>6</sup>. En outre, si l'on admet que ce texte d'Averroès est bel et bien la source des thèses défendues par ceux que Thomas d'Aquin fustige comme averroïstes dans son *De unitate intellectus*, alors il faut insister, une fois de plus, sur le fait que l'appropriation de cette pensée dans l'Europe chrétienne au XIIIe siècle n'a pu s'opérer, en ce qui concerne l'étude de l'âme, que par l'intermédiaire de la traduction latine du *Grand Commentaire sur le De anima*. Rappelons que les maîtres de la Faculté des arts ne lisaient pas l'arabe et n'ont donc pu étudier le *Commentaire Moyen* du même Averroès sur le *De anima*, ni son *Epitomé*. Il ne leur était pas non plus possible de vérifier cette traduction dont l'original complet demeure introuvable, comme on peut le faire depuis quelques années en la comparant avec les fragments de la version arabe retrouvés en marge d'un manuscrit arabo-hébraïque (i. e. de langue arabe mais copié en alphabet hébreu)<sup>7</sup>.

Autre fait troublant : Averroès n'a abordé le problème de l'unicité de l'intellect que dans ce *Grand Commentaire* ainsi que dans un texte préalable à la rédaction de son épître sur la béatitude de l'âme<sup>8</sup>. Il n'y a pas lieu pour autant de mettre en doute l'authenticité du passage sur l'unicité dans le *Grand Commentaire*, pris dans son ensemble, dans la mesure où le style de ce passage et les références qui y sont citées ne permettent pas de le distinguer du reste du texte. Mais il faut néanmoins garder à l'esprit que Michel Scot a pu commettre des erreurs ou

---

<sup>5</sup> « Si ce que l'on comprend à propos de ce mot 'intellect' évoqué dans les deux propos opposés - à savoir celui qui conclut que l'intellect est multiple, et celui qui conclut que l'intellect est unique - est non équivoque quant à sa signification, alors ce qu'il (Ibn Bājja, ndr) a donné, par la suite, comme conclusion à ce sujet, à savoir que l'intellect agent est unique alors que l'intellect spéculatif est pluriel, ne met pas un terme à cette interrogation. Et si ce que l'on comprend à propos de ce mot 'intellect' dans ces deux propos opposés est équivoque quant à sa signification, alors cette interrogation relèvera de la sophistique et non de la dispute philosophique. Il faut croire que les questions posées par cet homme dans cette lettre (*Épître sur la conjonction de l'intellect agent avec l'homme*, ndr) ne se résolvent que sur ce mode, si ces interrogations ne relèvent non de la sophistique mais de la dispute philosophique. Et c'est sur ce mode que se résout la question dans laquelle il se demandait à propos de l'intellect matériel, à savoir s'il est extrinsèque ou lié au corps. Cela dit, revenons à notre commentaire sur Aristote » (traduit par nos soins).

<sup>6</sup> Premier érudit à s'être interrogé sur ce que pensait Ibn Rušd sous le masque de l'Averroès latin, E. Renan a relevé dans le *Tahāfut at-tahāfut*, qu'il lisait dans sa traduction latine médiévale, quelques lignes relatives à l'unicité de l'intellect où il voit une anticipation du rationalisme universaliste moderne : « Nous voudrions qu'Ibn-Roschd eût dit plus clairement qu'il ne l'a fait : 'L'unité de l'intellect ne signifie pas autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine' », in E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, o. c., p. 108.

<sup>7</sup> M. GEOFFROY, C. SIRAT, *L'Original du Grand Commentaire d'Averroès sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 2005.

<sup>8</sup> AVERROÈS, *La Béatitude de l'âme*, M. GEOFFROY, C. STEEL (éd.), o. c.

des approximations dans sa traduction. Ce qui contribuerait à expliquer le fait que les maîtres ès arts de la Sorbonne ont lu un Averroès latin qu'ils ont interprété avec plus de liberté que ne le leur aurait permis l'Averroès original lu en arabe.

Si la thèse de l'unicité de l'intellect est absente des citations d'Averroès que font les maîtres ès arts et les maîtres en théologie au cours de la première moitié du XIIIe siècle, à en croire Alexander Baumgarten<sup>9</sup>, nous verrons dans cette troisième partie de notre thèse que le même Averroès est régulièrement invoqué, à titre d'autorité, à la Sorbonne, dans la deuxième moitié de ce XIIIe siècle, à l'appui des deux positions suivantes :

- l'enseignement de la psychologie doit faire une place de choix au problème de l'unicité de l'intellect.

- il faut répondre par l'affirmative à la question : « N'existe-t-il qu'un seul et même intellect pour tous les hommes ? ».

C'est précisément l'association de ces deux idées qui définit le « vaste contresens » de l'averroïsme tel que l'a caractérisé E. Renan :

L'histoire de l'averroïsme n'est à proprement parler que l'histoire d'un vaste contresens. Interprète très libre de la doctrine péripatéticque, Averroès se voit interprété à son tour d'une façon plus libre encore<sup>10</sup>.

Bien qu'Averroès lui-même n'ait énoncé, ou plutôt suggéré la thèse de l'unicité, dans son *Grand Commentaire sur le De anima* tel que nous pouvons le lire dans la traduction latine de Michel Scot, qu'avec une extrême prudence et sans en faire un élément central de son interprétation d'Aristote, il faut d'ores et déjà reconnaître qu'il n'y aurait pas eu d'averroïsme sans Averroès. Commençons donc par chercher qui, le premier, a introduit à la Faculté des arts la thèse selon laquelle il n'existerait qu'un seul et même intellect pour tous les hommes, ne fût-ce que pour la réfuter. Qui a initié ce processus au terme duquel une interrogation absente des commentaires latins sur le *De anima* du début du XIIIe siècle a fini par occuper une place centrale dans l'enseignement de la psychologie aristotélicienne ? Qui s'est fait, sans mesurer les conséquences ultérieures de ses propos, l'agent d'une subversion féconde de l'enseignement d'Aristote à la Sorbonne ?

<sup>9</sup> A. BAUMGARTEN, « Disputation on unity of intellect and the birth of the Parisian university intellectual », in *New Europe College Yearbook 2000-2001*, Bucarest, 2003, p. 35 : « Short of a complete listing of authors quoting Averroes, two aspects can be observed. None of these authors ascribes the thesis of the unique intellect to Averroes and the majority does not understand the difficulty of accepting a heavens-intellect, even if they ascribe this idea to Plato ».

<sup>10</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, o. c., p. 298. Cette réflexion n'empêche pas son auteur de conclure à la nécessité du contresens en philosophie, comme il l'écrit quelques lignes plus loin : « On ne crée rien avec un texte que l'on comprend trop exactement » (*ibidem*, p. 299).

I.2. Le loup dans la bergerie : la deuxième question sur l'âme intellectuelle dans la *Lectura in librum de anima* (vers 1246-1247)

Au milieu du siècle, dans son deuxième extrait commenté du livre III du *De anima*, auquel il a consacré une séance à part, le maître ès arts inconnu édité par R.-A. Gauthier, dont nous avons présenté la *lectura* dans la première partie de cette thèse, pose la question suivante :

*Dubitatur postea utrum una et eadem numero anima intellectiua possit esse in diuersis corporibus, sicut posuerunt Pitagorici* (souligné par nous)<sup>11</sup>.

Nous avons déjà signalé dans notre première partie (au chapitre 2) que cette *lectura* réserve une surprise de taille à ses lecteurs contemporains qui auraient pris pour argent comptant l'affirmation d'E. Renan précédemment citée, puisque ce maître inconnu attribue l'origine de ce problème non à Averroès (qu'il aurait désigné par son nom ou par la périphrase *Commentator*) mais aux philosophes pythagoriciens, sans plus de précision. S'il était possible de déterminer avec précision qui ce maître entendait par *Pitagorici* et de trouver chez ces derniers l'énoncé de cette affirmation, c'est un siècle et demi d'historiographie de l'averroïsme qu'il faudrait peut-être revisiter.

Aussi, le texte de cette question, qui est court - vingt-cinq lignes dans une édition de plusieurs centaines de pages, mérite d'être cité ici en entier :

---

<sup>11</sup> R.-A. GAUTHIER, *Anonymi magistri artium. Lectura in librum de anima a quoddam discipulo reportata, o. c.*, p. 457, l. 306-7 : « Ensuite, on s'interroge : l'âme intellectuelle peut-elle être numériquement unique et la même en des corps divers, comme l'ont posé les Pythagoriciens ? ».

**Encadré 19** : *Anonymi magistri artium lectura in libri de anima*, deuxième question sur l'âme intellectuelle

<p><i>Dubitatur postea utrum una et eadem numero anima intellectiua possit esse in diuersis corporibus, sicut posuerunt Pitagorici.</i></p> <p><i>Et ostenditur quod non, quoniam, sicut propria forma in propria materia nata est fieri, sic et anima in corpore sibi appropriato et sibi proportionato uniri habet.</i></p> <p><i>Et iterum, [si] eadem esset anima in numero Sortis et Platonis, quicquid sciret Sortes, et Plato, et iterum quandocumque gauderet uel tristaretur Sortes, et Plato. Et hoc falsum est. Non est igitur eadem in numero in diuersis corporibus.</i></p>	<p>Ensuite on s'interroge : l'âme intellectuelle peut-elle être numériquement unique et la même en des corps divers, comme l'ont posé les Pythagoriciens ?</p> <p>Et on montre que ce n'est pas le cas, puisque, de même qu'une forme propre naît dans une matière qui lui est propre, de même l'âme doit s'unir à un corps qui lui est approprié et proportionné.</p> <p>En outre, si l'âme de Socrate ne faisait qu'un numériquement avec celle de Platon, tout ce que Socrate saurait, Platon le saurait et en retour, chaque fois que Socrate se réjouirait ou s'affligerait, Platon aussi. Mais cela est faux. L'âme n'est donc pas numériquement la même en des corps divers.</p>
---	---

<p><i>Quod concedo. Set uidetur quod eadem anima in numero possit mouere et perficere diuersa corpora, quoniam, sicut dicit Aristotiles in II Prime Philosophie, nulla substancia est otiosa ; quare, cum anima sit substancia, non erit otiosa ; ergo, cum separatur ab uno corpore, non erit otiosa ; set otiosa erit nisi moueat corpus ; quare ipsa, separata ab uno corpore, mouebit aliud corpus ; et ita poterit eadem anima in numero mouere diuersa corpora et perficere.</i></p>	<p>Ce que j'admets. Mais on voit qu'une même âme, numériquement parlant, peut mettre en mouvement et être perfection de différents corps, parce que, comme le dit Aristote au livre II de sa <i>Philosophie première</i>, aucune substance n'est inactive. C'est pourquoi, comme l'âme est une substance, elle ne sera pas inactive. Donc, lorsqu'elle est séparée d'un corps, elle ne sera pas inactive. Mais elle le sera, certes, si elle ne mouait<sup>12</sup> un corps ; c'est pourquoi elle-même, séparée d'un corps, mettra en mouvement un autre corps<sup>13</sup>. Et ainsi une même âme numériquement parlant pourra mouvoir différents corps et être perfection d'eux.</p>
<p><i>Ad quod dicendum quod non potest eadem anima in numero diuersa corpora perficere, neque simul neque successiue : multa enim inconueniencia sequerentur.</i></p>	<p>A quoi il faut répondre qu'une même âme numériquement parlant ne peut être perfection de différents corps, ni simultanément ni successivement : en effet, de cela s'ensuivraient de nombreux inconvénients<sup>14</sup>.</p>

<sup>12</sup> Ce maître ès arts inconnu ne sera pas le seul, au XIII<sup>e</sup> siècle, à évoquer la fonction motrice de l'âme en discutant de l'unicité de l'intellect. Vingt-deux ans plus tard, dans ses *Quaestiones disputatae de anima*, Thomas d'Aquin fait de même et énonce cette fonction motrice comme suivant : *Anima intellectiua comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instrumentum*, « L'âme intellectuelle se compare au corps comme la forme à la matière et comme le moteur à l'instrument », in *Quaestio 3 : Utrum intellectus possibilis siue anima intellectiua sit una in omnibus*, « L'intellect potentiel ou âme intellectuelle est-il unique en tous les hommes ? », *Contra 2*.

<sup>13</sup> Cet argument ressemble fort à l'une des thèses condamnées en 1277 : *Quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod sit successive motor diuersorum corporum*, « L'intellect peut migrer de corps en corps, de sorte qu'il est successivement moteur de différents corps », à ceci près que dans le texte du *Syllabus* de mars 1277, c'est l'intellect et non l'âme entière qui assume cette fonction de moteur, *motor*, des corps humains.

<sup>14</sup> Quels inconvénients ? Le silence du maître est propice à interprétations diverses : le problème l'embarrasse-t-il au point de le laisser sans voix ? Préfère-t-il taire ses convictions les plus intimes ?

<p><i>Et ad primum obiectum in contrarium dicendum quod anima separata a corpore otiosa non est ; habet enim semper inclinationem ad hoc ut uniatur corpori in quo meruit uel demeruit, et ideo non est otiosa ; et etiam multe operationes ipsi separate debentur, propter quod non est ponere ipsam otiosam.</i></p>	<p>Quant à la première objection, il faut dire au contraire que l'âme séparée du corps n'est pas inactive ; elle a toujours tendance à s'unir à un corps dans lequel elle a agi de manière méritoire ou non, et de ce fait n'est pas inactive. De nombreuses opérations<sup>15</sup> sont encore dues à l'âme séparée elle-même, ce pour quoi on ne peut pas poser qu'elle est inactive.</p>
--	--

Comme le montre cet extrait de la *Lectura in librum de anima*, le fait même de poser le problème de l'unicité de l'intellect ouvre la voie à une résolution de ce dernier susceptible d'être lue comme une hérésie, un quart de siècle plus tard, par Étienne Tempier. En effet, si le maître inconnu répond d'emblée par la négative à sa question sur l'unicité, il soulève cependant une objection à sa réponse première, objection qu'il divise en deux arguments : premièrement, l'âme peut mettre en mouvement et être perfection de plusieurs corps ; deuxièmement, l'âme ne peut demeurer inactive une fois séparée du corps et effectue donc des opérations même lorsqu'elle ne lui est pas unie. On remarque, en outre, que l'auteur ne conteste que vaguement la validité de cette objection contre la pluralité des âmes intellectives, puisqu'il ne précise pas quels inconvénients pourraient résulter du premier argument ni quelles opérations l'âme effectue une fois séparée du corps.

<sup>15</sup> Le mystère reste entier au sujet de ces opérations, pour les mêmes raisons qu'au sujet des inconvénients précédemment évoqués.

I.3. Siger de Brabant s'est-il rétracté ? L'unicité de l'intellect, du *In tertium de anima* au *De anima intellectiva* :

**I.3.1. Siger de Brabant soutient la thèse de l'unicité dans le *In tertium de anima* (vers 1265-1266, au plus tard en 1269) :**

Au fond, l'averroïsme a-t-il vraiment existé ? Non, répond A. de Libera dans sa préface à la dernière édition du livre d'E. Renan<sup>16</sup>. Peut-on cependant trouver dans les commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote les traces écrites d'une école de pensée constituée dont les membres auraient défendu avec rigueur et détermination des thèses contraires à l'orthodoxie catholique ? Ces éventuelles thèses subversives correspondaient-elles à ce que l'évêque de Paris a condamné dans les textes des condamnations de 1270 et 1277 ? S'agirait-il de thèses dont le caractère manifestement hérétique s'expliquerait exclusivement par une filiation incontestable avec l'enseignement d'Averroès, tout au moins avec ce qu'en ont reçu les Latins au XIIIème siècle, essentiellement grâce aux traductions de Michel Scot ?

Le premier commentaire de Siger de Brabant sur le *De anima* d'Aristote, le *In tertium De anima*, rédigé avant la première condamnation universitaire, vers 1265 selon R.-A. Gauthier<sup>17</sup> et au plus tard en 1269, fait partie des textes dont la lecture incite à penser que oui. A condition bien entendu de faire de l'interrogation sur l'unicité de l'intellect la ligne de partage entre des philosophes soucieux de concilier foi et raison en subordonnant la seconde à la première, et des philosophes qui auraient négligé la première au profit de la seconde ; soit, dans une perspective inquisitoriale, entre de bons et de mauvais chrétiens. Siger de Brabant n'hésite pas en effet à prendre position dans la neuvième question de ce traité en son propre nom, ce que ni lui ni ses contemporains maîtres ès arts ne font systématiquement, et affirme :

*Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum*<sup>18</sup>.

Siger de Brabant est ainsi le premier maître ès arts connu à défendre la thèse de l'unicité de l'intellect et le seul avant la rédaction du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin : aussi, l'historiographie de la philosophie médiévale le considère-t-elle traditionnellement comme la

<sup>16</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, o.c., p. 16-17 : « Prétexte pour les acteurs, représentation pour l'historien, l'averroïsme est un fantôme et un fantasme : fantôme de la liberté, fantasme de la science, il résiste durant trois siècles à toutes les attaques à proportion même du mirage qu'il entretient, et, quand il disparaît, sa mort même scelle un partage ambigu (...) Sous la plume de Renan, Averroès apparaît comme le produit de l'averroïsme', et l'averroïsme' lui-même comme une sorte de placebo historique, invention croisée, au long des siècles, du réel et de l'imaginaire ».

<sup>17</sup> R.-A. Gauthier, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, p. 229.

<sup>18</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima...*, o. c., p. 26, l. 23-24 : « Je dis qu'il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié relativement à son nombre ».



principale cible, en compagnie de Boèce de Dacie, de ce dernier traité<sup>19</sup>. Dans la même perspective, il faudrait lire dans le *De anima intellectiva* (1274) de Siger un revirement complet, quatre ans après la condamnation de 1270, lorsque ce dernier affirme à l'opposé, dès le début de sa réponse à la septième question, *Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum*, « L'âme intellectuelle se trouve-t-elle multipliée de par la multiplicité des corps humains ? », que c'est le cas sans contredit possible :

*Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae (souligné par nous) multiplicantur multiplicatione corporum humanorum*<sup>20</sup>.

Avant de s'interroger sur ce qui a pu motiver un tel revirement, et peut-être aussi sur la sincérité de celui-ci, il faut se pencher sur l'argumentation que Siger de Brabant développe, respectivement dans le *In tertium De anima* et dans le *De anima intellectiva* : recourt-il dans ce dernier texte à des arguments différents de ceux qu'il invoquait dans le premier ? Reprend-il au contraire des arguments avancés dans son premier texte mais en procédant à une inversion de valeur qui consisterait à récuser en 1274 la validité de tel énoncé tenu pour vrai en 1269 ? Invoque-t-il d'autres sources auxquelles il accorderait une plus grande autorité ?

Voici le plan de la *Quaestio 9* du *In tertium De anima* :

a) Siger énonce deux arguments favorables à la thèse de l'unicité de l'intellect :

*Nulla forma immaterialis, una in specie, est multiplicata secundum numerum*<sup>21</sup>.  
*Si intellectus numeraretur numeratione hominum, intellectus esset virtus in corpore*<sup>22</sup>.

b) Siger énonce deux arguments opposés à la thèse de l'unicité :

*Motors orbium secundum multiplicationem suarum sphaerarum multiplicantur. Ergo similiter motor hominum*<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., préface p. 35-42, en particulier p. 35 : « Mais qui sont au juste les adversaires de Thomas ? Le *De unitate* ne laisse aucun doute à ce sujet : ce sont des enseignants de philosophie « latins » qui ont choisi Averroès envers et contre tous – c'est-à-dire à la fois contre la tradition patristique latine et contre la saine tradition du péripatétisme ; ce sont des chrétiens qui affectent de pouvoir s'excepter eux-mêmes de l'univers de croyance et du système d'obligation définis par leur propre religion ; enfin, on l'a dit, ce sont des contemporains. Traditionnellement l'ensemble de ces indications est considéré comme menant à une figure centrale : Siger de Brabant, auquel s'ajoute un autre maître ès arts de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle : Boèce de Dacie ».

<sup>20</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 101, l. 9-11 : « Il est certain, conformément à une vérité qu'on ne saurait contester, que les âmes intellectives sont multipliées de par la multiplicité des corps humains ».

<sup>21</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 25-26, l. 7-8 : « Aucune forme immatérielle, unique en l'espèce, ne peut être multipliée relativement au nombre ».

<sup>22</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 26, l. 10-11 : « Si l'intellect était multiplié de par la multiplicité des hommes, l'intellect serait une force incorporée ».

<sup>23</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 13-14 : « Les moteurs des planètes se

## GENÈSE D'UNE HÉRÈSIE : L'UNICITÉ DE L'INTELLECT

*Si esset unus intellectus omnium hominum, uno accipiente sapientiam, omnes accipientes sapientiam, quod videtur esset inconveniens<sup>24</sup>.*

c) Siger discute la question - c'est la *solutio* - en commençant par donner son opinion personnelle à ce sujet. Nous présenterons cette *solutio* après la *refutatio* des deux arguments précédents afin de rendre possible un point de vue d'ensemble de son argumentation.

d) Siger réfute les deux arguments, en opposition à la thèse de l'unicité, qu'il avait énoncés préalablement à la discussion. Ainsi, à propos de l'unicité du moteur qui meut les hommes :

*Eo modo quo est motor, eo modo non est unus, sed multiplicatus ; unde intellectus speculativus in hoc homine est corruptibilis, est tamen secundum se et simpliciter aeternus, ut dicit AVERROES<sup>25</sup>.*

Et en réponse au problème de l'universelle distribution de la science en tous les hommes à partir de l'appropriation de la science par un seul, universelle distribution qui résulterait de l'unicité de l'intellect :

*Cum enim dicitur quod, si intellectus in hominibus esset unus, uno acquirente scientiam, omnes acquirunt, dico quod est verum, si intellectus secundum substantiam prius sit in omnibus quam intentiones imaginatae. Hoc est falsum. Immo prius intentiones imaginatae quam intellectus sit in hominibus. Et quia illae diversificantur secundum diversitatem hominum, ideo diversus intellectus est in diversis hominibus<sup>26</sup>.*

---

trouvent multipliés en fonction de la multiplication de leurs sphères. Il en va donc de même du moteur qui meut les hommes (i. e. l'intellect, ndr).

<sup>24</sup> Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 26, l. 15-16 : « S'il n'existait qu'un seul intellect pour tous les hommes, tous les hommes recevraient la sagesse pour peu qu'un seul la reçoive, ce qui paraît irrecevable ».

<sup>25</sup> Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 29, l. 9-12 : « Ce par quoi le moteur (i. e. l'intellect, moteur de l'homme, ndr) est n'est pas unique, mais multiple ; en conséquence l'intellect spéculatif, quoique corruptible en tel homme, est cependant, en lui-même et pris absolument, éternel, comme le dit Averroès ».

<sup>26</sup> Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 28-29, l. 87-93 : « Comme on dit sur l'intellect que s'il était unique en tous les hommes, tous acquerraient la science pour peu qu'un seul l'acquît, je dis que cela serait vrai si l'intellect, selon sa substance, précéderait en tous les hommes les visées formées par l'imagination. Cela est faux. Ce sont bien plutôt les visées formées par l'imagination qui précèdent l'intellect chez les hommes. Et comme celles-ci sont diversifiées à proportion de la diversité des hommes, de ce fait l'intellect est divers dans des hommes divers ».

**I.3.2. La discussion sur l'unicité de l'intellect dans le *In tertium De anima*. Originalité de l'argumentation :**

Au cours de la discussion, Siger laisse entendre que la question de l'unicité de l'intellect ne se pose que si on répond préalablement par la négative à la question 7 de ce même traité : *Utrum intellectus sit perfectio corporis quantum ad substantiam*, « L'intellect est-il perfection du corps quant à sa substance ? ». Non seulement une réponse négative justifie, selon lui, que l'on pose cette question 9, mais en outre elle oriente la réponse même de cette dernière, remarque Siger tout en réfutant une éventuelle réponse positive à la question 7 par une réduction *ab absurdo* :

*Nota tamen in principio solutionis quod si intellectus esset perfectio corporis per suam substantiam, non esset quaestio* (souligné par nous) *utrum intellectus multiplicentur secundum multiplicationem diversorum individuorum hominum*<sup>27</sup>.

Au fil de son argumentation, il s'appuie sur l'une des thèses qui seront condamnées par Étienne Tempier en 1277, celle qui affirme simultanément l'éternité de l'intellect spéculatif, qui n'est lui-même qu'une partie de l'intellect, considéré absolument, *simpliciter*, et son caractère corruptible, c'est-à-dire non éternel, si on le considère relativement à un homme particulier<sup>28</sup>.

Voici la formulation qu'en donne le *Syllabus* de mars 1277 :

*Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis* (souligné par nous) ; *respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatis in eo*<sup>29</sup>.

Et voici comment Siger formule cette thèse, en invoquant l'autorité d'Averroès :

*Unde intellectus speculativus in hoc homine est corruptibilis, est tamen secundum se et simpliciter aeternus* (souligné par nous), *ut dicit AVERROES*<sup>30</sup>.

En comparant ces deux formulations, on constate que les rédacteurs de la condamnation de 1277 ont ajouté une précision absente du texte de Siger de Brabant : ils ont expliqué le fait

<sup>27</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 27, l. 41-44 : « Remarquons cependant pour commencer la discussion que si l'intellect était par sa substance une perfection du corps, la question de savoir si les intellects se trouvent multipliés de par la multiplicité des différents hommes individués n'existerait pas ».

<sup>28</sup> Proposition 131 dans le classement de R. Hissette, in R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 propositions condamnées à Paris*, o. c., p. 129.

<sup>29</sup> « Que l'intellect spéculatif est, dans l'absolu, éternel et incorruptible ; mais que considéré en tel homme il se corrompt une fois que les phantasmes sont corrompus en ce dernier ».

<sup>30</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 29, l. 10-12 : « Par là l'intellect spéculatif, en tel homme, est corruptible ; cependant il est éternel, relativement à lui-même et absolument parlant, comme dit Averroès ».

que l'intellect est corruptible relativement à un homme particulier par le fait que les phantasmes présents en ces derniers se corrompent.

Sur ce point, Siger de Brabant se distingue de l'Anonyme de Giele. Ce dernier, en effet, un an après Siger, souscrira, lui, à la thèse de la corruptibilité de l'intellect spéculatif, qu'il opposera à l'éternité des intellects agent et potentiel, mais sans préciser les circonstances qui rendent l'intellect spéculatif corruptible :

*Unde AVERROES tertio huius dicit quod, licet intellectus agens et possibilis sint aeterni, speculativus tamen corruptibilis et generabilis* (souligné par nous)...<sup>31</sup>

Et voici précisément ce que disait Averroès, près d'un siècle plus tôt, au sujet de l'éternité de l'intellect spéculatif dans son *Grand Commentaire sur le De anima* :

*Opinati sunt quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem (et est intellectus speculativus), necesse est ut sit eternus* (souligné par nous)<sup>32</sup>.

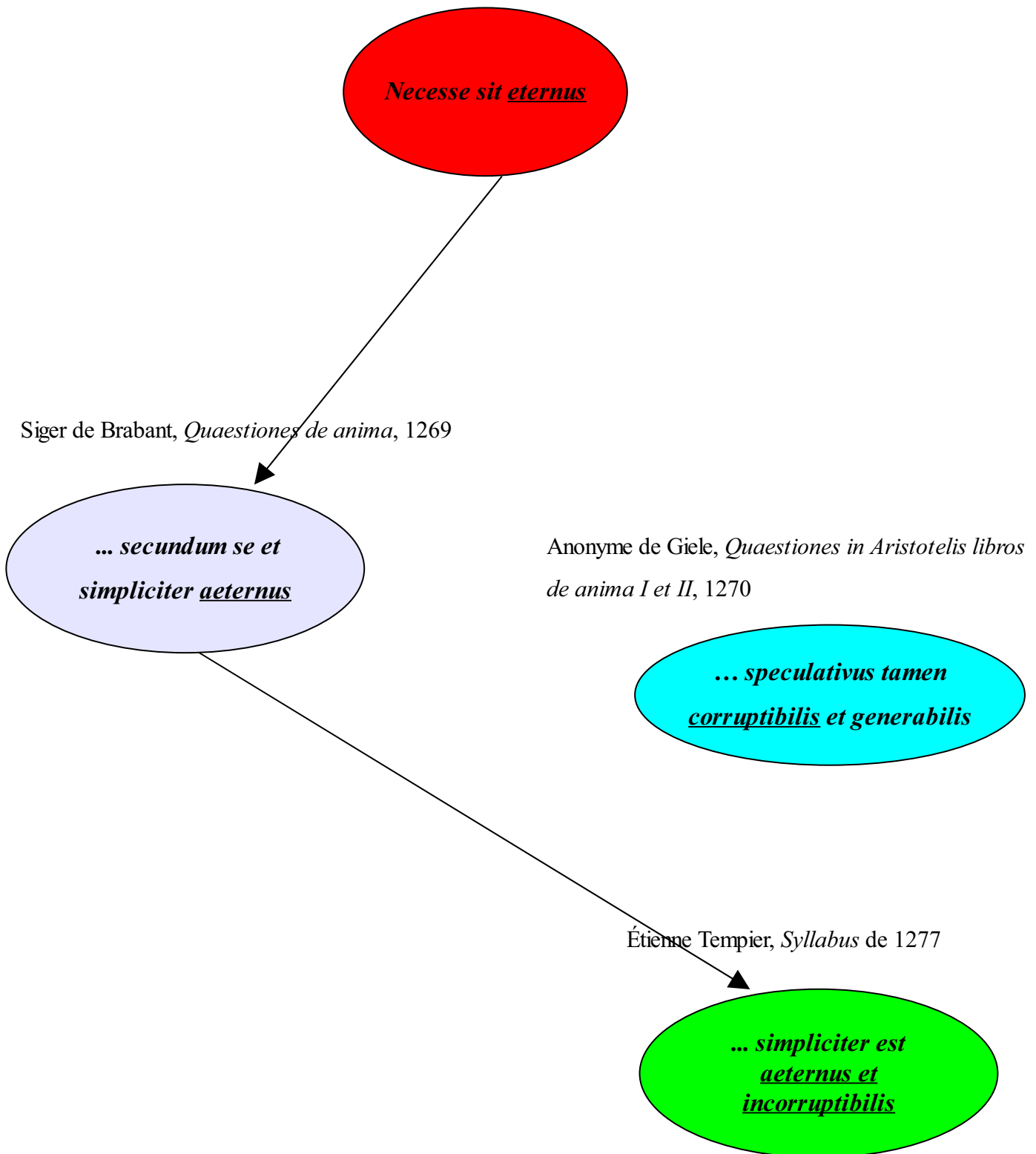
Comme on le voit, lorsque Averroès affirme que l'intellect spéculatif est éternel, il le fait sans ajouter de restriction, contrairement à Siger de Brabant chez qui en définitive ce n'est pas l'éternité, entendue au sens de non corruptibilité, qui représente la caractéristique la plus significative de l'intellect spéculatif, mais une dualité qui rend ce dernier à la fois corruptible en tant qu'il est présent chez un homme donné, et non corruptible lorsqu'on l'envisage en général. Dualité que l'on retrouve dans l'énoncé du *Syllabus* de 1277.

<sup>31</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 40, l. 18-24 : « De là, Averroès dit au livre III de son *Grand Commentaire* que bien que les intellects agent et potentiel soient éternels, l'intellect spéculatif est corruptible et engendable... ».

<sup>32</sup> AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 389, l. 78-81 : « Ils (i. e. Théophraste et Themistius cités plus haut dans le même commentaire, ndr) ont pensé qu'il était nécessaire que ce troisième intellect, celui que l'intellect agent pose dans l'intellect récepteur matériel (et c'est l'intellect spéculatif), fût éternel ».

Schéma 3 : l'intellect spéculatif est-il corruptible ?  
D'Averroès à Étienne Tempier

Averroès, *Grand Commentaire sur le De anima* (avant 1198)



Mais d'où vient cette restriction à l'affirmation de la non corruptibilité de l'intellect, que Siger a jugé bon d'ajouter ? La réponse se trouve également... chez Averroès, mais pas là où on l'attendrait ! En effet, Siger de Brabant semble avoir amalgamé deux passages différents du *Grand Commentaire sur le De anima*. Il est bien question dans le commentaire d'Averroès de corruptibilité relativement à un individu donné, mais cette corruptibilité affecte les intelligibles et non l'intellect, comme le montre le passage suivant :

*Et ideo, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectuum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis et verum, necesse est ut **illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscuiusque individui** (souligné par nous)<sup>33</sup>.*

Il nous semble qu'ici Siger de Brabant a confondu *intellectus*, l'intellect et *intellectum*, l'intelligible (ou, si on veut, le pensé), intelligible premier en l'occurrence, ce qui ne pouvait arriver qu'à condition de perdre le fil de cette phrase, entre le début et la fin. Malgré tout, la présence de cette citation d'Averroès, fortement modifiée, dans le *In tertium De anima* de Siger, explique le fait que, dans l'historiographie de la scolastique médiévale, on a perçu ce dernier comme l'une des principales cibles, si ce n'est la plus importante, des deux condamnations universitaires parisiennes, puisqu'elle se trouve énoncée en des termes très proches voire identiques à ceux du *Syllabus* de mars 1277 : *non [...] corruptibile simpliciter et corruptibile in respectu uniuscuiusque individui*, pour le texte cité de Siger de Brabant ; *simpliciter [...] aeternus et incorruptibilis et respectu vero huius hominis corrumpitur*, pour le texte du *Syllabus*.

Mais il y a plus intéressant pour qui admet l'interprétation qu'A. de Libera a tirée de cette condamnation, selon laquelle la censure épiscopale ne fait pas qu'entraver l'exercice de la pensée philosophique, mais stimule la fécondité heuristique de celle-ci<sup>34</sup>. Nous dirions pour notre part que la censure exerce une fonction maïeutique envers l'ensemble des maîtres ès

<sup>33</sup> AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 407, l. 593-596, in AVERROËS, *L'Intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA, (éd.), o. c., p. 76, « C'est pourquoi, quand, du fait de sa relation à un individu, un des premiers intelligibles se trouve corrompu par la corruption du sujet grâce auquel il nous est uni et est vrai, nécessairement cet intelligible n'est pas corruptible absolument parlant mais seulement corruptible relativement à l'individu ».

<sup>34</sup> « Qu'il n'ait, jusqu'à preuve du contraire, existé aucun système philosophique enseigné par un maître ès arts qui présentât tous les traits dénoncés par la censure ne signifie pas que la commission de l'évêque de Paris ait mal travaillé, mais qu'elle a devancé le mouvement des idées en mettant en place un cadre que la réalité n'a rempli qu'ensuite et très partiellement. On risquera donc ici une formulation plus précise de la thèse avancée dans *Penser au Moyen Âge* et l'on posera, inversant la formule de Renan, que les condamnations de 1277 montrent, dans le cas précis comme sans doute dans d'autres, qu'une condamnation dans l'histoire ecclésiastique peut anticiper une erreur professée », in A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, o. c., p. 192-199 et p. 200 pour la citation ci-dessus.

arts, en ce sens où elle leur révèle de l'extérieur les présupposés de leurs propres thèses. En effet, le texte de cette condamnation précise, comme le montre la première des trois citations précédentes, la cause de la corruptibilité de l'intellect spéculatif en tel homme, en l'occurrence la corruption des phantasmes après la mort de ce dernier. Les rédacteurs de la condamnation de mars 1277 semblent donc connaître la pensée de Siger mieux que lui-même et être également en mesure de déduire les conclusions qui s'imposent de l'enseignement de l'Anonyme de Giele, lequel s'était borné à dire, immédiatement après le passage que nous avons précédemment cité, que les phantasmes sont nécessaires à l'action de l'intellect spéculatif, en sus des opérations spécifiques de l'intellect agent et de l'intellect potentiel :

*Unde AVERROES tertio huius dicit quod, licet intellectus agens et possibilis sint aeterni, speculativus tamen corruptibilis et generabilis est, **quia non sibi sufficient agens et possibilis, sed et phantasmata sunt necessaria** (souligné dans le texte)<sup>35</sup>.*

On peut évoquer à ce sujet la différence d'âge entre les théologiens rédacteurs de la condamnation et les maîtres ès arts, plus jeunes : ainsi Henri de Gand (1217-1293), seul membre de la commission de censure dont le nom est connu, a soixante ans en 1277, tandis que Siger de Brabant en a environ trente-sept.

### **I.3.3. Quand Siger et d'autres maîtres ès arts modifient la lettre et l'esprit du texte d'Averroès :**

Mais revenons à Siger et à sa confusion entre *intellectus* et *intellectum*. Dans le *In tertium de anima*, il évoque une deuxième fois la question spécifique de l'intellect spéculatif, toujours sous le patronage d'Averroès, et cette fois-ci pour affirmer que cet intellect est simultanément unique et multiple selon qu'on l'envisage, à l'intérieur du procès d'intellection, du point de vue du récepteur, ou de celui du reçu :

*Et hoc intendens AVERROES dicit quod **intellectus speculativus iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum** (souligné par nous)<sup>36</sup>.*

On retrouve une affirmation semblable quelques années après la rédaction du *In tertium de anima* de Siger de Brabant, chez le commentateur anonyme édité par F. Van Steenberghen. Pour lui aussi l'intellect est simultanément unique et multiple, à ceci près que le paramètre de

<sup>35</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., loc. cit : « De là Averroès dit, dans son commentaire au livre III (du *De anima*, ndr) que, bien que l'intellect agent et l'intellect potentiel soient éternels, l'intellect spéculatif est cependant corruptible et engendable, parce que l'intellect agent et l'intellect potentiel ne lui suffisent pas, mais les phantasmes lui sont également nécessaires ».

<sup>36</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 28, l. 84-86 : « Et c'est en ce sens qu' Averroès dit que l'intellect spéculatif est lui-même, en tous, unique relativement au récepteur et multiple relativement à ce qui est reçu ».

la multiplication change : non plus le dualisme récepteur/reçu mais l'opposition nombre individu/espèce :

*Si **intellectus** (souligné par nous) **meus et tuus sint diversi in numero et idem in specie, si ergo ego intelligo lapidem et tu similiter, iste intellectus est diversus in numero et idem in specie***<sup>37</sup>.

Or Averroès n'a pas écrit cette phrase avec la formulation que donne Siger de Brabant, mais avec celle-ci, qu'on peut lire tant dans l'édition de Venise (XVI<sup>e</sup> siècle) du *Grand Commentaire sur le De anima* que dans l'édition contemporaine de F. S. Crawford, qui a retenu une leçon identique à celle des Vénitiens :

*Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus ; **hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam** (souligné par nous)*<sup>38</sup>.

Outre le fait que chez Averroès l'affirmation de l'unicité de l'intellect concerne l'intellect matériel, *intellectus materialis*, plutôt que l'intellect spéculatif, *intellectus speculativus*, c'est une modification de taille que Siger de Brabant a fait subir à la pensée d'Averroès en remplaçant *intellecta*, les objets pensés, par *intellectus speculativus*, l'agent de l'intellection. Ce qui, dans ce cas précis, transforme le raisonnement d'Averroès en argument en faveur de l'unicité de l'intellect là où il est question, dans la version latine du *Grand Commentaire sur le De anima*, des propositions premières et des premiers concepts simples, *singularibus*, communs à tous les hommes. Avant de nous interroger sur la cause de cette interprétation d'Averroès, reconnaissons là une manifestation, majeure, du glissement d'un Averroès traduit en latin à l'averroïsme entendu non comme courant de pensée mais comme disposition à invoquer Averroès pour traiter de questions métaphysiques au XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>37</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 313, l. 18-20 : « Si mon *intellect* et le tien sont distincts en nombre, et identiques en l'espèce, si donc je pense une pierre et toi de même, cet intellect est distinct en nombre, et identique en l'espèce ».

<sup>38</sup> AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 407, l. 574-583 : « En conséquence, parce que nous avons émis l'opinion, à partir de ce raisonnement, que l'intellect matériel est unique pour tous les hommes et que l'espèce humaine est éternelle, comme nous l'avons déclaré ailleurs, il faut admettre que l'intellect matériel n'est pas dénué des principes naturels (i. e. de connaissance de la nature, ndr) communs à la totalité de l'espèce humaine, à savoir les propositions premières et les concepts simples communs à tous les hommes ; *ces pensés premiers sont uniques selon le récepteur, mais multiples selon l'intention* (i. e. le concept, ndr) *formée* (par l'intellect, ndr) » (traduit par nos soins). Les propositions premières, encore appelées concepts premiers ou principes premiers chez Averroès, ne sont autres que les principes non démontrables auxquels finit par remonter toute démonstration et sans lesquels toute démonstration régresserait à l'infini dans la recherche des arguments (nous tirons cette précision de l'enseignement donné par Marc Geoffroy lors de son séminaire à l'E.P.H.E., en 2005-2006).



En fait, Siger de Brabant n'est pas le premier à remplacer *intellecta* par *intellectus speculativus* : son prédécesseur en ce domaine, un illustre théologien, n'est autre qu'Albert le Grand, dans son *De anima*, III, 2, 12. Ce dernier, précise A. de Libera, affirme en effet que « les péripatéticiens les plus éprouvés » s'accordent à penser « que les intellects spéculatifs sont [quelque chose d'] un (*unum*), en tant qu'ils sont intellects, et qu'ils ne se multiplient qu'en fonction du rapport à ce dont ils sont intellects »<sup>39</sup>. Cela étant, comment expliquer le fait qu'après Albert le Grand Siger de Brabant a commis la même erreur de lecture à quelques lignes de distance dans le manuscrit : s'est-il fié à son prédécesseur sans vérifier le texte d'Aristote en traduction latine, lisait-il un manuscrit corrompu, ou bien est-ce une erreur dûe à la fatigue<sup>40</sup> (ces deux dernières interrogations concernant également Albert) ? Il nous semble plutôt que l'un et l'autre ont été induits en erreur par la lecture d'un autre passage du *Grand Commentaire sur le De anima* dans lequel le traducteur Michel Scot transcrit la pensée d'Averroès, toujours à propos de l'intellect matériel, à l'aide d'une expression qui constitue à première vue un barbarisme en latin<sup>41</sup> :

*Et iste modus secundum quem posuimus essentiam **intellectus materialis** dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod **intellectus est unus et multa**. Quoniam, si **res intellecta** apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod **intellectum** (souligné par nous), ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum<sup>42</sup>.*

Comment expliquer l'adjonction de *multa*, au lieu de *multus*, à *unus* ? On peut y voir un oxymore mal exprimé – avec solécisme à la clé, à traduire par « un et multiple » comme l'a

<sup>39</sup> Traduit in A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand, o. c.*, p. 386.

<sup>40</sup> Si l'on tient compte du fait que les artiens se trouvaient souvent en grand nombre dans les bibliothèques, et de la fatigue induite par les excès alternés de travail et de licence voire de débauche qui caractérisent le mode de vie universitaire de l'époque, spécialement chez les très jeunes étudiants de la Faculté des arts, et aussi chez leurs maîtres, à peine moins jeunes, cette dernière hypothèse, pour triviale qu'elle paraisse, n'est pas à écarter. Sur le mode de vie des artiens au XIIIe siècle, cf. J. VERGER, *Les Universités au Moyen Âge, o. c.*, p. 72 (sur l'ascèse diurne) et p. 74 (sur la face nocturne).

<sup>41</sup> C'est du moins ce que nous sommes tenté de penser en nous rappelant ce que disait E. Renan de cette traduction dont il qualifiait le style de « jargon décharmé et sauvage ».

<sup>42</sup> AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD, o. c., p. 411, l. 712-713, cf. AVERROÏS, *L'Intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA, (éd.), o. c., p.80 : « Ce mode selon lequel nous posons l'essence de l'intellect matériel résout toutes les questions existant au sujet de notre thèse que *l'intellect* est à la fois *un et multiple*. Car, si la chose conçue en toi et en moi était une sous tous les modes, il faudrait que, quand je connais un certain *intelligible*, toi aussi tu le connaisses, et bien d'autres impossibilités. Et si nous posons qu'il est multiple, il faudrait que la chose conçue en moi et en toi soit une en espèce et deux en individu, et ainsi la chose conçue aurait une chose conçue et on régresserait à l'infini » (Trad. A. DE LIBERA).

fait A. de Libera. Mais on peut aussi supposer, comme le suggère E. Renan<sup>43</sup>, que l'opposition ne porte pas ici seulement sur le couple « unicité/multiplicité » mais également sur le couple *intellectus/intellectum*, ces deux termes n'étant séparés que par deux propositions : il faudrait comprendre dans la perspective d'E. Renan que l'intellect est à la fois un intellect unique, *\*unus intellectus*, et une multiplicité d'objets pensés intelligibles, *\*multa intellecta, intellecta* étant lu comme un substantif neutre pluriel. À l'appui de cette hypothèse : la présence de l'expression *res intellecta* à quelques mots de distance de *intellectum*, dont elle est synonyme. Ce qui amène à proposer la traduction suivante pour la proposition *quod intellectus est unus et multa* : « ... que l'intellect est unique quoique relativement à plusieurs ».

En résumé, Siger de Brabant fait subir à la pensée d'Averroès, telle que développée dans la version latine du *Grand Commentaire sur le De anima*<sup>44</sup> la réduction suivante : la question du nombre (unicité ou pluralité) qui concernait chez Averroès tantôt l'intellect, tantôt le pensé, Siger de Brabant – et l'Anonyme de Steenberghen après lui – ne la pose plus qu'à propos de l'intellect. D'autre part, Siger de Brabant déplace le problème, de l'intellect matériel à l'intellect spéculatif. Il n'y a plus qu'un seul problème à résoudre, au lieu des deux posés par Averroès, et ce problème n'est pas à résoudre là où le pensait Averroès.

#### **I.3.4. Siger de Brabant concède la pluralité de l'intellect dans son *De anima intellectiva* (1272-1274), mais c'est pour mieux attaquer les théologiens Albert et Thomas :**

« L'homme n'abdique sa liberté sur un point que pour la regagner sur un autre. »  
(E. Renan<sup>45</sup>)

Cinq ans plus tard, après l'intervention de Thomas d'Aquin fustigeant les averroïstes, Siger de Brabant semble renier dans le *De anima intellectiva* ce qu'il avait affirmé dans le *In tertium de anima*. Plus question pour lui, en 1274, de proclamer que l'intellect est unique par nature. Au contraire, dès le début de sa réponse, Siger reconnaît que les âmes intellectives sont plurielles, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter immédiatement une restriction qui atténue l'orthodoxie de son propos : certains philosophes ont défendu le contraire, écrit-il, et ce contraire est philosophiquement démontrable. Ainsi, en cette année 1274 qui voit mourir

<sup>43</sup> « Ainsi l'intellect est à la fois unique et multiple. S'il était absolument unique, il s'ensuivrait que tous ne perçoivent que le même objet. S'il se multipliait avec le nombre de ceux qui savent, la communauté des intelligences serait détruite, la science serait incommunicable. Au contraire, si on maintient à la fois l'unité de l'objet et la multiplicité des sujets, toutes les objections sont résolues », in E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, o. c., p. 112.

<sup>44</sup> Rappelons que le *Grand Commentaire sur le De anima* est le seul des trois commentaires d'Averroès sur cette œuvre d'Aristote que les maîtres de la Sorbonne pouvaient lire, les deux autres n'ayant pas été traduits en latin.

<sup>45</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, o. c., p. 299.

Thomas d'Aquin, son vigoureux contempteur du *De unitate intellectus*<sup>46</sup>, Siger de Brabant maintient une position qui justifierait l'accusation de prôner une « double vérité » s'il n'y avait là cependant une différence de degré dans l'affirmation :

*Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen ALIQUI PHILOSOPHI contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur*<sup>47</sup>  
(souligné par nous).

Selon B. Bazán, cette position ne constitue pas un subterfuge méthodologique mais révèle chez Siger de Brabant une volonté d'insister sur l'autonomie de la philosophie<sup>48</sup>. Au demeurant, mettre en parallèle une vérité fondée sur la foi avec l'opinion des philosophes n'exclut pas de choisir la première<sup>49</sup>. C'est précisément ce que fait Siger dans le chapitre 3 du *De anima intellectiva*, où il traite du mode sur lequel l'âme intellectuelle est perfection et forme du corps, chapitre qu'il conclut en suivant un ordre inverse de celui de la citation précédente. Cette fois-ci, ce n'est plus la philosophie que Siger invoque en dernier, mais la foi, et il affirme clairement sa préférence pour cette dernière :

*Hoc dicimus sensisse PHILOSOPHUM de unione animae intellectivae ad corpus ;  
sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae PHILOSOPHI,  
praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque* (souligné par nous)<sup>50</sup>.

Voici à présent le plan du chapitre 7 du *De anima intellectiva*, dont l'intitulé annonce que son auteur va traiter de la pluralité des âmes intellectives :

<sup>46</sup> Ce n'est pas seulement dans la préface à son édition du *De unitate intellectus* qu'A. de Libera a montré que Siger de Brabant est la principale cible de Thomas d'Aquin dans ce traité, mais aussi, de manière plus détaillée, dans un livre plus récent, in A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, o. c., p. 209-210.

<sup>47</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 101, l. 11-12 : « C'est un fait certain, qui ne peut tromper, que les âmes intellectives sont multiples de par la multiplicité des corps humains. Cependant quelques philosophes ont estimé le contraire, qui apparaît vrai par la voie philosophique ».

<sup>48</sup> Ce que suggèrent également deux autres historiens de la philosophie médiévale, in J. J. GRAEIA et T. B. NOONE (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages*, o. c., p. 635 : « He simply insisted on the autonomy of philosophy in its own field and elaborated a quite consistent explanation of the conflict between philosophy and revealed sources ».

<sup>49</sup> Dans la préface de son livre consacré à la « double vérité », L. Bianchi résume à ce sujet les travaux de ses prédécesseurs ainsi que les siens propres qui ont abouti à « innocenter Siger », in L. BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, o. c., p. 11 : « Dans le cas de Siger de Brabant – dont les œuvres majeures, éditées par Mandonnet, étaient aisément accessibles – l'évolution de l'attitude des historiens est aussi rapide que profonde grâce aux contributions de Gilson, Nardi, Sassen, Müller, Van Steenberghe et d'autres, qui ont montré, d'une part, que Siger n'utilise jamais la formule 'double vérité', d'autre part, que son épistémologie enlève tout fondement à l'idée que la même thèse puisse être vraie pour la foi et fautive pour la raison ».

<sup>50</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 88, l. 50-53 : « Nous disons que voilà ce qu'a pensé Aristote au sujet de l'union de l'âme intellectuelle avec le corps ; cependant nous voulons préférer la doctrine de la sainte foi catholique si elle s'oppose à celle d'Aristote, de même qu'à propos de toutes les autres questions ».

a) Siger argumente en faveur de l'unicité de l'intellect :

*Natura quae in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materiae<sup>51</sup>.*

*Nulla natura per se subsistens, abstractum esse habens a materia, et sic de se individuata, potest habere individua plura numero differentia<sup>52</sup>.*

*Cum igitur intellectus habeat esse abstractum a quanto et continuo, non quantus et continuus, non habebit individua plura sub una specie, cum ista pluralitas et multiplicatio divisione continui contingat<sup>53</sup>.*

*Quod si intellectus est impassibilis, nulli habens aliquid commune, separatus a corpore, potentia sine materia, ut dicit PHILOSOPHUS, non videtur idem PHILOSOPHUS opinari ipsum esse specie unum et numero plura, sed unum numero tantum<sup>54</sup>.*

*Quod si animae intellectivae multiplicarentur multiplicatione corporum humanorum, haberet PHILOSOPHUS opinari esse animas numero infinitas, quod non videtur<sup>55</sup>.*

b) Siger délimite la *discussio* :

<sup>51</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 101, l. 13-14 : « Une nature séparée de la matière en son être n'est pas multipliée de par la multiplicité de la matière ».

<sup>52</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 102, l. 29-31 : « Aucune nature subsistant par elle-même, possédant un être abstrait de la matière, et ainsi individuée d'elle-même, ne peut avoir plusieurs individuations distinctes numériquement parlant ».

<sup>53</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 104, l. 78-81 : « Comme l'intellect possède donc un être abstrait du point de vue de la quantité et de la continuité, et n'a ni quantité ni continuité, il ne possède pas plusieurs individuations relevant d'une même espèce, étant donné que cette pluralité et multiplicité se produirait par fractionnement de la continuité ».

<sup>54</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 104, l. 85-89 : « Que si l'intellect est impassible, ne possédant rien de commun, séparé du corps, étant une puissance dénuée de matière, comme le dit Aristote, on n'imagine pas le même Aristote affirmer que l'intellect est lui-même unique en l'espèce et pluriel en nombre, mais seulement qu'il est numériquement unique ». A propos de cette précision selon laquelle l'intellect est dénué de matière, Siger de Brabant cite le *De anima* d'Aristote, III, 4, 429a15 sqq : en fait, les traductions latines du *De anima* dont Siger de Brabant pouvait disposer, fidèles sur ce point au texte grec tel que nous le connaissons, caractérisent l'intellect comme étant non mélangé au corps, Aristote reprenant à son compte l'opinion d'Anaxagore. Seul le *Commentaire Moyen* d'Averroès sur le *De anima*, dans le texte original arabe (IVY éd.), ajoute que l'intellect ne doit être mélangé à aucune forme matérielle, in A. ELAMRANI-JAMAL, « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De anima* d'Aristote », in A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL, A. GALONNIER (éd.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 292-293. En revanche, cette précision est absente des lemmes du *Grand Commentaire sur le De anima* du même Averroès : c'est dans un passage où Averroès commente le texte d'Aristote qu'on la trouve, dans la traduction latine de Michel Scot, AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 381, l. 13-14, mais pas dans le fragment de l'original arabe édité par C. Sirat et M. Geoffroy, qui ne caractérise l'intellect que comme « non mélangé à un corps », *ğayr mukhālīt li-jism ašlan*, غيرمخالط لجسم أصلا, in C. SIRAT, M. GEOFFROY, *L'Original arabe du commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémisses de l'édition*, o. c., p. 46. Cela étant, cette précision quant à la non matérialité de l'intellect se trouvait, avant Siger de Brabant, dans le commentaire latin du *De anima* par Adam de Bocfeld : « Il y a trois points de convergence <entre les deux intellects> : l'intellect agent est séparé, il est non mélangé - c'est-à-dire immatériel - et absolument impassible ; sur ces trois points il s'accorde avec l'intellect potentiel », in TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 354, n. 2.

<sup>55</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 104, l. 91-93 : « Si les âmes intellectives se trouvaient multipliées de par la multiplicité des corps humains, Aristote aurait eu pour opinion que les âmes sont en nombre infini, ce qu'on ne voit pas ».

Pour Siger, la *discussio* doit porter sur quelque chose « qui peut être multiplié et prédiqué en objets pluriels et distincts, appartenant à une même espèce »<sup>56</sup> ; et ce, étant entendu que « seule une forme matérielle considérée abstraitement, ou un composé de forme et de matière indéterminées (on remarque que ces deux définitions peuvent s'appliquer à l'intellect, ndr), désigné par un nom de composés universels tel le nom 'homme', le nom 'cheval', sont susceptibles de se trouver multipliés en objets pluriels relativement à l'espèce, et d'être dits d'objets pluriels »<sup>57</sup>. Pour autant, Siger ne voit « pas d'impossibilité à ce que quelque chose d'unique relativement à l'espèce existe en des individus pluriels et possède une pluralité de localisations, ici et ailleurs »<sup>58</sup>. La distinction entre pluralité relativement à l'espèce et pluralité numérique permet donc à Siger de sauver la face devant le problème de l'unicité.

c) Siger argumente contre l'unicité de l'intellect :

Il s'agit à présent de citer des autorités, *auctoritates*<sup>59</sup> : Siger invoque à l'appui de la thèse de la pluralité les philosophes de langue arabe Avicenne et Alghazel, puis le néoplatonicien grec Thémistius, à propos de l'intellect agent et de l'intellect potentiel :

*Hoc enim volunt AVICENNA et ALGAZEL ; et THEMISTIUS hoc etiam vult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus ; et multo magis intellectum possibilem intendebat multiplicari*<sup>60</sup>.

Fait remarquable : à aucun moment Siger de Brabant ne cite Averroès dans ce chapitre du *De anima intellectiva*, alors qu'il le citait cinq fois dans la *quaestio* 9 du *In tertium de anima*. Et pour cause : Averroès a consacré de longs développements dans son *Grand Commentaire sur le De anima* à commenter tant ses prédécesseurs arabes que les néoplatoniciens grecs de l'Antiquité tardive, tous philosophes dont il connaissait parfaitement les écrits. Citer Averroès pour argumenter contre la thèse de l'unicité rendrait donc superflu l'effet d'autorité produit en citant ses prédécesseurs.

<sup>56</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 105, l. 94-96 : ... *quale sit illud quod potest multiplicari et praedicari de pluribus numero differentibus eiusdem speciei*.

<sup>57</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 105, l. 11-15 : *Sola igitur forma materialis abstracte considerata, vel compositum ex forma et materia indeterminata, quale significatur nomine compositorum universalium, ut nomine hominis, nomine equi, multiplicabilia sunt in plura suae speciei et de pluribus dicibilia*.

<sup>58</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 106, l. 32-33 : *Unum autem secundum speciem esse in pluribus individuis et habere plures positiones, hic et alibi, non est impossibile*.

<sup>59</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 107, l. 44.

<sup>60</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 107, l. 44-47 : « C'est ce que soutiennent Avicenne et Algazel ; et Thémistius soutient également à propos de l'intellect agent, éclairant et éclairé, qu'il est multiplié, bien qu'il soit unique en tant qu'éclairant ; et il entendait donc *a fortiori* que l'intellect potentiel est multiplié ».

En second lieu, Siger de Brabant utilise des arguments qui réfutent par l'absurde la thèse de l'unicité, en mettant en évidence le caractère illogique, incohérent ou insoutenable des conclusions que l'on pourrait tirer de cette thèse :

*Si unus esset intellectus omnium hominum, uno sciente, omnes essent scientes, et non esset unus sciens et alius ignorans*<sup>61</sup>.

*Si igitur duo homines intelligant idem intelligibile et simul, si hoc fiat per unum intellectum, intelligere huius hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum*<sup>62</sup>.

*PHILOSOPHUS vult intellectum esse in potentia ad species intelligibiles et receptionem specierum, et denudatum a speciebus ; quod si sit unus, erit semper plenus speciebus et destruetur intellectus agens*<sup>63</sup>.

Ainsi, Siger de Brabant ne cherche pas à réfuter dans le *De anima intellectiva* les arguments qu'il avait avancés en faveur de l'unicité, cinq ans plus tôt, dans le *In tertium de anima*, arguments qui tiennent, comme nous l'avons montré, à la nature immatérielle de l'âme, qui est séparée du corps. Dans cet ultime traité que Siger rédige sur la psychologie d'Aristote, après son *De intellectu* dont le texte demeure perdu à ce jour, son argumentation en faveur de la pluralité ne porte pas sur le même domaine que celle en faveur de l'unicité, à la différence de ce que Siger faisait dans son *In tertium de anima*, si bien que ce chapitre du *De anima intellectiva* aurait pu, au regard du *Syllabus* de 1277, conforter l'opinion d'étudiants orthodoxes aussi bien que celle d'étudiants hérétiques<sup>64</sup>. Par ailleurs, lorsqu'il rédige ce *De anima intellectiva*, Siger a déjà réfuté son premier argument contre l'unicité de l'intellect, argument relatif à l'universelle distribution de la science en tous les hommes à partir de l'appropriation de la science par un seul.

En somme, Siger de Brabant n'a pu faire amende honorable dans ce texte qu'au prix d'une régression intellectuelle sur deux points : il fait comme si Averroès n'avait rien écrit à ce

<sup>61</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 107, l. 48-50 : « Si l'intellect de tous les hommes ne faisait qu'un, tous seraient savants pour peu qu'un seul le fût, et l'un ne serait pas savant et l'autre ignorant ».

<sup>62</sup> « Si donc deux hommes pensent simultanément le même intelligible, et si cela se produit grâce au même intellect, le penser de cet homme-ci et celui de cet homme-là sera un et le même, ce qui paraît bien absurde » : traduction d'A. De Libera in TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 361, n. 1, cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 108, l. 76-78.

<sup>63</sup> « De plus, Aristote veut que l'intellect soit en puissance par rapport aux espèces intelligibles et à la réception de celles-ci, tout en étant dénué de celles-ci ; si donc il est unique, il sera toujours plein d'espèces intelligibles et l'intellect agent sera détruit » (Traduction d'A. De Libera, in TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., p. 270, n. 294), cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 108, l. 79-82.

<sup>64</sup> Dans son livre inédit sur Siger de Brabant, F. Pironet conclut une étude du *De anima intellectiva* en affirmant que « Siger n'a évolué ni sur le fond de sa doctrine, ni sur les principes qui la sous-tendent, ni sur son attitude par rapport à la foi », in F. PIRONET, *L'Intellect opérant intrinsèque chez Siger de Brabant : entre forme substantielle et moteur*, inédit aimablement communiqué par l'auteure, p. 34.

sujet, et ce silence est plus que troublant eu égard à l'importance du *Grand Commentaire* dans l'enseignement de la psychologie à la Faculté des arts à cette époque, et comme si lui-même n'avait pas écrit le *In tertium de anima*. Cette régression a une contrepartie rhétorique : au chapitre III du *De anima intellectiva*, dans lequel Siger discute du mode sur lequel l'âme intellectuelle est perfection et forme du corps, *Qualiter anima intellectiva sit perfectio corporis et forma*, il affirme que ni Albert le Grand ni Thomas d'Aquin n'ont compris ce qu'entendait Aristote à ce sujet<sup>65</sup>, bien qu'il les qualifie d'« hommes admirablement versés en philosophie »<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> « Ces hommes se sont écartés de l'idée visée par le Philosophe, et n'ont pas cerné ce qu'il entendait », *Isti viri deficiunt ab intentione PHILOSOPHI, nec intentum determinant*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 82, l. 98-99 ; « Il apparaît encore que les hommes cités n'ont pas compris ce qu'il entendait », *apparet etiam quod praedicti viri non concludunt intentum* (sous-entendu *PHILOSOPHI*, ndr), in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 83, l. 39.

<sup>66</sup> *... praecipui viri in philosophia ALBERTUS et THOMAS...* (souligné par nous), in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 81, l. 79-80.

## Chapitre II. La réaction des théologiens et les débuts de la crise :

### II.1. L'arme de la dispute : Gérard d'Abbeville et ses *Quodlibeta VIII* (vers 1268)

Pour le théologien Gérard d'Abbeville (1225-1272), maître régent de l'université de Paris de 1254 à sa mort, c'est une dispute quodlibétique qui l'amène à réfuter la thèse de l'unicité de l'intellect, à une époque où par ailleurs il se livre à une critique du mode de vie des franciscains. Bien que D. Cornet incite à situer la session des *Quodlibeta VIII*, au cours de laquelle Gérard d'Abbeville a disputé cette question, en 1268<sup>1</sup>, il semble que ce théologien avait déjà lu le *In tertium de anima* de Siger de Brabant au moment de cette session. En effet, dans la question qui nous intéresse, *Utrum sit unus intellectus numero indiscretus in omnibus hominibus*, « N'existe-t-il qu'un seul intellect numériquement indivis en tous les hommes ? », Gérard d'Abbeville cite le premier argument qu'énonce Siger de Brabant dans son *In tertium de anima*, à savoir l'immatérialité de l'intellect :

*Tercio ostenditur quod forma liberata a materia non est multiplicabilis in plura numero, que sunt una specie. Et hoc arguitur, quia forme materiales cum abstrahuntur fiunt unum intellectum et una forma<sup>2</sup>.*

Il répond à cet argument comme suit :

*Nulla fit multiplicatio per materiam nisi multiplicetur et distinguatur ab agente<sup>3</sup>.*

Gérard d'Abbeville semble avoir lu aussi la réflexion que Siger de Brabant développe dans la discussion du *In tertium de anima*, au sujet de la pluralité des mondes, dans le prolongement de son second argument contre l'unicité de l'intellect :

*Si enim essent plures mundi, essent plures motores, et si essent plures motores haberent et materiam<sup>4</sup>.*

<sup>1</sup> D. CORNET, « Les éléments historiques des IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> 'Quodlibets' de Gérard d'Abbeville », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 58, 1941, p. 184 : l'auteur de cet article situe la session de la sixième dispute quodlibétique en 1266-1267, ce qui, à raison de deux sessions par an, placerait la huitième un an plus tard.

<sup>2</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville*, Louvain, Leuven university press, 1993, p. 68, l. 57-61 : « En troisième lieu il apparaît qu'une forme libérée de la matière n'est pas multipliable en objets numériquement pluriels qui ne font qu'un en l'espèce. On donne cet argument parce que les formes matérielles deviennent, lorsqu'elles sont abstraites, un unique intellect et une unique forme ».

<sup>3</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 84, l. 47-48 : « Il n'est pas de multiplication par la matière sans multiplication et distinction par un agent ».



## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

En effet, cet argument, que Gérard d'Abbeville croit tiré du livre XI de la *Métaphysique* d'Aristote, et qui se lit en réalité au livre XII, 8<sup>5</sup>, notre théologien l'énonce en des termes qui seraient identiques à ceux de Siger de Brabant, s'il ne substituait toutefois le concept de ciel premier à celui de monde premier :

*Si essent plures mundi, essent plures celi primi, ergo plures motores primi et haberet motor primus materiam*<sup>6</sup>.

Gérard d'Abbeville cite également la thèse suivante, présente chez Siger, sur les modalités différenciées de la jonction entre l'intellect et le corps d'une part, entre le sens et le corps d'autre part :

*Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma. Unde, quia sensus copulatur nobis, ideo sensata copulantur nobis*<sup>7</sup>.

De cet argument Gérard d'Abbeville ne formule que la conséquence :

*Minor apparet in sensu, qui cum sit nobis copulatus, omnia sensata que sentit, nos sentimus*<sup>8</sup>.

Toutes ces citations nous incitent à penser que Gérard d'Abbeville a disputé cette question après que Siger de Brabant eut donné les *quaestiones* du *In tertium de anima*, à moins que l'on ne préfère y voir un effet de ce qu'A. de Libera appelle « la fécondité heuristique de la censure » à propos des condamnations de 1270 et 1277. La parole du maître régent de l'université valait-elle acte de censure ? Rien ne l'indique. Il faudrait plutôt considérer que Siger a rédigé tout ou partie du *In tertium de anima* avant 1268, date possible pour cette session quodlibétique de Gérard d'Abbeville, et non en 1269.

---

<sup>4</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 26, l. 28-29 : « En effet, s'il existait plusieurs mondes, il existerait plusieurs moteurs premiers, et s'il existait plusieurs moteurs premiers, ces derniers possèderaient aussi la matière ».

<sup>5</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, 1074a32-34 : *Εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡς ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχὴ, ἀριθμῶ δὲ γε πολλὰι*, « S'il y avait plusieurs cieux, de même qu'il y a plusieurs hommes, le principe de chacun serait un relativement à la forme, mais multiple relativement au nombre ».

<sup>6</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville*, o. c., p. 69, l. 80-81 : « S'il existait plusieurs mondes, il existerait plusieurs cieux premiers, en conséquence plusieurs moteurs premiers et le moteur premier posséderait la matière ».

<sup>7</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, o. c., p. 28, l. 68-70 : « En effet, le sens nous est uni par sa partie qui est matière. Mais l'intellect nous est uni par sa partie qui est forme. De là vient que, parce que le sens nous est uni, les sentis nous le sont aussi ».

<sup>8</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville*, o. c., p. 66, l. 66 : « Un argument mineur apparaît à propos du sens dans la mesure où comme il nous est uni, tout ce qu'il sent, nous le sentons ».

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

On distingue trois parties dans la *quaestio* de Gérard d'Abbeville : l'énumération des arguments favorables à l'unicité de l'intellect ; l'énumération des atteintes à la foi qu'induit l'unicité ; et enfin l'énumération des arguments qui lui sont défavorables. Selon Gérard, « l'acte de l'âme est double et consiste en premier lieu à donner vie à tout le corps grâce à sa présence et à son existence » :

*... duplex est actus anime, primus est vivificare totum corpus per eius presenciam et existenciam...<sup>9</sup>*

En second lieu, l'acte de l'âme consiste tout simplement à animer le corps, i. e. à lui donner vie, « non de cette vie qui est l'être du vivant mais de cette vie qui est ce qu'opère le vivant lui-même, par exemple se mouvoir relativement au lieu, i. e. dans l'espace, sentir et penser » :

*Secundus actus anime est vivificare non illa vita que est esse viventis, sed illa vita que est operari ipsi viventi, sicut moveri secundum locum, sentire et intelligere<sup>10</sup>.*

Voici le plan de l'argumentation de Gérard d'Abbeville :

a) Gérard argumente en faveur de l'unicité de l'intellect :

*Omne quod recipitur in aliquo in eo recipitur secundum quod exigit recipiens et non res recepta<sup>11</sup>.*

*Eadem veritas intelligitur ab intellectu meo et tuo et eodem modo<sup>12</sup>.*

*Omne receptum in materia vel virtute materiali est aliquid individuum, potentia intelligibile, non actu intellectum<sup>13</sup>.*

*Sensus qui est actus est cuiusdam partis corporis, ideo non est separabilis<sup>14</sup>.*

*Cuius substantia est actus alicuius, in natura illius substantie non est proprium ut suum*

---

<sup>9</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 80, l. 40-41.

<sup>10</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 81, l. 63-64.

<sup>11</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 65, l. 3-4 : « Tout ce qui est reçu en quelqu'un l'est selon ce qu'exige le récepteur et non la chose reçue ».

<sup>12</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 65, l. 8-9 : « La même vérité est pensée par mon intellect et le tien sur le même mode ».

<sup>13</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 65-66, l.14-15 : « Tout ce qui est reçu dans la matière ou dans une puissance matérielle est quelque chose d'individué, intelligible en puissance, mais non pensé en acte ».

<sup>14</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 67, l. 47-48 : « Le sens, qui est l'acte de quelque partie du corps, de ce fait n'est pas séparable ».

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*esse sit in se, sed aliis coniunctum*<sup>15</sup>.

*Non numeratur nisi quod habet in se causam numeri*<sup>16</sup>.

*Modus secundum quem unum forma et specie, non est modus secundum quem unum quantum fit duo quanta*<sup>17</sup>.

### b) L'énoncé des atteintes à la foi :

G. d'Abbeville énumère ensuite cinq atteintes à la foi qu'entraînerait l'acceptation de la thèse de l'unicité de l'intellect :

*Primo quia repugnat condicioni creatoris, secundo creature limitationi, tercio legi contrarietatis, quarto formali perfectioni, quinto personali discretioni, sexto habituum nobiliorum latitacioni, postremo premiorum et meritorum distinctioni*<sup>18</sup>.

### c) Gérard d'Abbeville argumente contre l'unicité de l'intellect :

*Ad rectitudinem intelligendi tria requiruntur : primum est presencia rationis intelligibilis, secundum est formatio virtutis intelligentis, tertium est rectitudo iudicantis*<sup>19</sup>.

*Virtus potest dici materialis tripliciter, primo quod ex natura materie trahit originem [...]*

*Secundo dicitur virtus materialis quia copulata est secundum actum corporeis organis ut visus oculo [...] Tertio modo dicitur virtus materialis propter armoniam sui actus ad virtutes materiales et organicas*<sup>20</sup>...

---

<sup>15</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 68, l. 53-54 : « Ce dont la substance est l'acte, n'est pas propriété de cette substance dans sa nature, en tant que son être l'est en soi, mais conjoint à d'autres substances ».

<sup>16</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 68, l. 65 : « Ne fait l'objet d'une numération que ce qui possède en soi la cause de la numération ». La validité de cet argument repose sur le présupposé de la non matérialité de l'intellect, évoquée dans le troisième argument de cette série.

<sup>17</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 69, l. 73-74 : « Le mode selon lequel on ne fait qu'un sur le plan de la forme et de l'espèce, n'est pas le mode selon lequel une grandeur unique en devient deux ».

<sup>18</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 70, l. 93-96 : « Parce qu'elle (l'unicité de l'intellect, ndr) est incompatible, premièrement, avec la condition du créateur ; deuxièmement, avec la finitude de la créature ; troisièmement, avec la loi de la contrariété ; quatrièmement, avec la perfection de la forme ; cinquièmement, avec la discrétion personnelle (i. e. l'individuation de la personne, ndr) ; sixièmement, avec la latence des habitus nobles ; et enfin avec la distinction des premiers et de leurs mérites ».

<sup>19</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 78, l. 94-96 : « Trois conditions sont requises pour penser avec rectitude : premièrement, la présence d'un concept intelligible, deuxièmement, la formation d'une force pensante, troisièmement, la rectitude de celui qui pense ».

<sup>20</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 79, l. 22-30 : « Une force peut être dite matérielle de trois points de vue : en premier lieu, parce qu'elle tire son origine de la nature de la matière (...) En second lieu, elle est dite force matérielle parce qu'elle est unie en acte à des organes corporels, telle la vue à l'oeil (...) En troisième lieu elle est dite force matérielle à cause de la congruence, *armoniam*, de son acte avec des forces matérielles et organiques ». Comme on le voit, ce passage nie implicitement l'immatérialité de l'intellect.

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*Aliter et aliter est sensus actus partis corporis et intellectus actus totius corporis*<sup>21</sup>.

Quelles sont les sources que Gérard d'Abbeville a utilisées dans le traitement de cette question ? C'est avant tout saint Augustin qu'il convoque pour expliquer Aristote, citant fréquemment le Père de l'Eglise et le Stagirite, le premier plus encore que le second. Averroès est cité cinq fois, puis, avec un nombre de citations plus petit et approximativement identique pour chacun d'eux, Hugues de Saint-Victor et Boèce.

Voilà pour l'essentiel. Gérard d'Abbeville invoque donc les mêmes principales autorités que Jean Pecham en 1269, lequel achève alors ses études de théologie. En outre, Gérard a lu la traduction latine du *Fons Vitae* (*Livre de la source de vie*) de celui qu'il connaît sous le nom d'Avicbron, i. e. Salomon ibn Gabirol (1020-1058), sur lequel un autre théologien latin, Albert le Grand (vers 1193/1206-1280), s'est appuyé pour réfuter l'unicité de l'intellect, dans son *De quindecim problematibus*. En somme, s'il y a une culture commune en matière de psychologie à la veille de la première condamnation universitaire, il faut la chercher du côté des théologiens et des auteurs auxquels ceux-ci se réfèrent.

### II.2. De la nécessité de combattre philosophiquement les philosophes : le *De quindecim problematibus* d'Albert le Grand (1270)

Comme le fera Thomas d'Aquin à la fin de cette année 1270 dans son *De unitate intellectus*, Albert le Grand, dans le premier problème énoncé de son *De quindecim problematibus*, *Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*, « Que l'intellect de tous les hommes est unique et numériquement identique », reconnaît la nécessité de combattre la théorie de l'unicité de l'intellect sur le terrain de la philosophie, et non en recourant à l'autorité que confère le statut de théologien. Par là, Albert rejette une stratégie de défenseur de l'orthodoxie qui ferait appel à la théologie, *qui ad theologiam se confert*, et qui jugerait les maîtres ès arts en fonction de leur degré de conformité réel ou supposé à l'égard de ce qui ferait autorité sur le plan doctrinal.

A quels théologiens Albert le Grand pensait-il ? Très probablement aux enquêteurs qui informèrent Étienne Tempier lors de la rédaction de la première condamnation, et peut-être également au théologien Bonaventure (vers 1217/1221-1274)<sup>22</sup>. Le contenu de cette orthodoxie, les contemporains d'Albert pouvaient, en principe, le déduire du texte des deux

<sup>21</sup> A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville, o. c.*, p. 83, l. 18-19 : « Autre est le sens, acte d'une partie du corps, autre, l'intellect, acte de tout le corps ».

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

condamnations prononcées par Étienne Tempier. Il leur suffisait en effet de prendre à l'envers les énoncés des thèses condamnées pour savoir ce que l'évêque souhaitait que l'on pensât et surtout que l'on enseignât à la Faculté des arts. A l'opposé des censeurs de 1270, Albert le Grand reconnaît implicitement son autonomie à cette Faculté, puisqu'il annonce, au début du *De quindecim problematibus*, qu'il s'appuiera sur des raisons d'ordre philosophique pour réfuter les tenants de l'unicité de l'intellect :

*Loquimur enim hic de cognitione, quae est per philosophiam, et non de ea quae est secundum fidem et secundum theologiam. Quae quamvis omnibus certior sit, tamen, quia a multis non capitur, ideo putatur difficultates velle evadere, qui ad theologiam se confert. Ideo ex intimis philosophiae rationes assumentes de natura intellectus loquentes de intellectu loquemur* (nous soulignons)<sup>23</sup>.

A l'inverse, lorsque Albert conclut l'examen de ce premier problème, il insiste sur l'ignorance des textes philosophiques qui affecte les tenants de l'unicité de l'intellect :

*Non ergo tantum secundum theologos falsum est quod dicunt, sed etiam secundum philosophiam ; sed causa dicti est ignorantia philosophorum, quia multi Parisienses non philosophiam sed sophismata sunt secuti* (nous soulignons)<sup>24</sup>.

C'est là user de termes très proches de ceux qu'utilisera Thomas d'Aquin dans son prologue du *De unitate intellectus* :

*Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam quia repugnat veritati fidei Christianae [...] Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta* (nous soulignons)<sup>25</sup>.

Ainsi, tant Albert le Grand que Thomas d'Aquin paraissent dans une situation délicate en

---

<sup>22</sup> Comme le montre A. De Libera, in TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., préface p. 10-21.

<sup>23</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, « Problema I : quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero », §1 : « Nous parlons en effet de la connaissance qui se fait par voie philosophique, et non de celle relative à la foi et à la théologie. Bien que cette dernière soit plus certaine aux yeux de tous, comme elle n'est pas comprise de beaucoup, il est de ce fait réputé vouloir éluder les difficultés, celui qui se réfère à la théologie. Par conséquent, c'est en recourant à des raisons intimement philosophiques que nous parlerons de l'intellect, lorsque nous discuterons de la nature de ce dernier ».

<sup>24</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, loc. cit., §15 : « Ce n'est donc pas seulement selon l'avis des théologiens que ce qu'ils (les partisans de l'unicité, ndr) disent est faux mais également selon l'avis de la philosophie ; la cause de ces propos réside dans l'ignorance des textes des philosophes car de nombreux Parisiens suivent non la philosophie mais des sophismes ».

<sup>25</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, prologue, 2 : « Notre démarche ne consistera pas à montrer que cette position est erronée parce qu'elle est contraire à la vérité de la foi chrétienne. (...) Non, notre intention est de montrer que ladite position est aussi contraire aux principes de la philosophie qu'aux dogmes de la foi » (Trad. A. DE LIBERA).

cette fin d'année 1270. Voilà que, à première vue, ils ont franchi, à leur corps défendant puisqu'il s'agissait de réagir au développement d'une hérésie qui n'aurait pas dû être, la frontière qui sépare les Facultés des arts et de théologie, alors même qu'ils s'étaient interdit d'user de leur autorité de théologien. En agissant de cette manière, le maître colonais et son disciple aquinate risquaient à la fois de se couvrir de ridicule pour avoir adopté eux-mêmes une démarche de « théologiens qui font les philosophes », *theologi philosophantes*, démarche qui mettrait à mal la coupure hiérarchique entre les deux facultés et qui est précisément ce que Thomas reproche aux artiens « averroïstes ». Se mêler de problèmes que traitent habituellement de simples maîtres ès arts, dont le rang est inférieur aux maîtres en théologie, reviendrait en effet pour ces derniers à déroger à leur rang<sup>26</sup>.

En fait, raisonner ainsi, ce serait oublier que les théologiens sont tout autant nourris de philosophie que les artiens. Or ce n'est pas le statut du commentateur qui confère à ce dernier une légitimité pour traiter de l'âme et en particulier de l'intellect, mais sa connaissance de la philosophie, comme l'a suggéré Albert le Grand sept ans plus tôt, au début de son *De unitate intellectus* :

*Est autem disputatio difficilis multum, nec ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia, quia quicumque alii sunt, verba quidem audire possunt, sed ad intellectum eorum non sunt idonei* (nous soulignons)<sup>27</sup>.

En quoi consiste l'argumentation d'Albert le Grand contre la thèse de l'unicité dans le *De quindecim problematibus* ? En fait, Albert va restreindre le champ de la discussion, pour l'essentiel, au problème de la nature de l'intellect potentiel, en citant trois positions à ce sujet, deux (relativement) récentes, *novas*, et une plus ancienne, *antiquam*, cette dernière représentant, selon Albert, le point de vue commun à tous les philosophes péripatéticiens, qui serait hérité d'Anaxagore de Clazomène (né vers -500/-480), sur le caractère « séparé, sans mélange, réduit au plus simple, et ne possédant rien en commun »<sup>28</sup>. Ainsi, à en croire Albert,

<sup>26</sup> Au début du siècle, Iohannes Blund affirmait que le théologien n'est qualifié que pour enseigner en quoi l'âme a agi de manière méritoire ou non, et qu'il ne lui appartient pas en propre d'enseigner en quoi consistent l'âme et son essence : *Ex quo ergo theologus solum habet docere qualiter sit merendum et demerendum, non habet ipse proprie docere quid sit anima nec quid sit eius essentia*, in IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), *o. c.*, p. 7, l. 18-21.

<sup>27</sup> ALBERT LE GRAND, *De unitate intellectus*, in B. GEYER, A. HUFNAGEL, P. SIMON, J. A. WEISHEIPL (éd.), *Alberti Magni De unitate intellectus. De XV problematibus. Problemata determinata. De fato*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1975, p. 3, l. 53-57 : « C'est une discussion particulièrement difficile et on ne peut y admettre que des individus nourris de philosophie parce que les autres, quels qu'ils soient, peuvent en écouter les propos mais ne sont pas aptes à les comprendre ».

<sup>28</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, « Problema I : quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero », §2 : *...quod intellectus possibilis est separatus et immixtus, simplicissimus, nulli nihil*

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

ce serait à partir d'Anaxagore que d'aucuns, *quidam*, infèrent qu'il n'existe qu'un seul et même intellect pour tous les hommes, lequel n'appartient en propre à aucun d'eux, *nullo determinatum ad unum proprie*, et cela en s'appuyant sur trois arguments :

*Nihil determinatur per aliquid quod sibi non est secundum aliquem modum immixtum*<sup>29</sup>.

*Cum omnis cognitio sit secundum similitudinem, sequitur, quod illorum a quibus distinguitur per dissimilitudinem, nullam penitus potest habere cognitionem*<sup>30</sup>.

*Si aliquid materiae haberet intellectus possibilis, cum omnis potentia passiva, quae est materiae, per formam, quam recipit, formetur et distinguatur ad esse speciei per se vel per accidens, oporteret, quod intellectus ab omnibus a se receptis ad aliquod esse formaretur, quod in Theophrasto reprehendit ARISTOTELES*<sup>31</sup>.

De cette position péripatéticienne antique, qu'Albert dit connaître par l'interprétation qu'en a faite le philosophe arabe al-Fārābi (vers 870-950, auteur de l'*Épître sur l'intellect* que l'évêque de Tolède Dominicus Gundissalinus a traduite en latin au XIIe siècle), « il s'ensuit que l'intellect potentiel est l'espèce de tous les intelligibles et n'est en rien une puissance matérielle sur ce plan »<sup>32</sup>.

Après la présentation de la position ancienne au sujet de l'unicité de l'intellect, Albert le Grand examine les deux positions plus récentes, postérieures à l'Antiquité :

- celle des grecs Aspasius (vers 100-150), Porphyre (vers 234-vers 305), Eustrate de Nicée (1050-vers 1130) et Michel d'Ephèse (vers 1070-1140), qui, selon Albert le Grand, pensaient que l'intellect d'un homme est un intellect possédé par lui, qui ne doit pas son existence à la nature de l'intelligence<sup>33</sup>. C'est cet intellect possédé par l'homme que, à en croire Albert, les *habens commune*. Dans le fragment d'Anaxagore qui traite de l'intellect, ce philosophe présocratique affirme : νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν, « l'intellect est infini, s'autogouverne, et n'est mélangé avec rien d'autre mais existe seul à part soi » (traduit par nos soins), in D. SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, p. 125, l. 1-3.

<sup>29</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §2 « Rien ne peut être approprié par quelque chose qui n'est pas mélangé de quelque manière avec lui ».

<sup>30</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §3 : « Comme toute connaissance se produit par similitude, il s'ensuit que, de ce qui est distingué par dissimilitude, il ne saurait y avoir connaissance en profondeur ».

<sup>31</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §4 : « Si quelque chose issu de la matière possédait en propre l'intellect potentiel, comme toute puissance passive, qui est issue de matière, est, par la forme qu'elle reçoit, formée et distingué dans l'être de l'espèce par elle-même ou par accident, il faudrait, puisque l'intellect est formé par ceux qui l'ont reçu dans quelque être, corriger Aristote dans Théophraste ».

<sup>32</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §5 : *Hoc igitur omnium Peripateticorum antiqua est positio, secundum quod eam ALFARABIUS determinavit. Ex qua sequitur intellectum possibilem intelligibilem omnium esse speciem et non omnino potentiam esse materialem ad ipsa.*

<sup>33</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §6 : *qui omnes intellectum hominis intellectum possessum et non de natura intelligentiae existentem esse dixerunt.*

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

philosophes arabes Avicenne, Averroès, et d'autres, ont appelé par la suite intellect « acquis », *adeptus*, du fait que « le possédé est autre et d'une autre nature que le possédant »<sup>34</sup>. A l'occasion de cette dernière présentation, synthétique, de la tradition arabe, Albert expose les caractéristiques de l'âme à partir de ce qu'il connaît de cette tradition :

*Cum anima intellectualis hominis sit imago totius orbis et sola omnis orbis capax et forma organico corpori deputatae per naturae convenientiam, necessarium est ipsam esse imaginem intelligentiae illius quae est decimi orbis*<sup>35</sup>.

*Anima autem de sua natura est organica, et ab ea habet corpus quod ipsum est organicum*<sup>36</sup>.

*Sicut intelligentia ultimi ordinis se habet ad potentias elementorum, sic se habet anima ad distinctiones et operationes organorum*<sup>37</sup>.

Qu'apporte cette synthèse de la conception néoplatonicienne de l'intellect à la résolution du problème de l'unicité ? Pour Albert le Grand, la conception néoplatonicienne de l'intellect amène à penser non que celui-ci est « numériquement unique, relativement à son être, en tout homme mais plutôt que l'intellect a une singularité différente, relativement à son être, en n'importe lequel des hommes »<sup>38</sup>.

- deuxième position nouvelle, celle qu'Albert le Grand découvre dans le *Fons vitae* d'Avicenne, qui suivrait la démarche des stoïciens et surtout de Platon : d'un seul intellect père naîtraient tous les autres<sup>39</sup>. L'examen de cette position offre surtout à Albert l'occasion de distinguer trois types de matière selon la conception que s'en fait Avicenne :

---

<sup>34</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §6 : *id quod possessum est, aliud est et alterius naturae a possidente.*

<sup>35</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §6 : « Comme l'âme intellectuelle de l'homme est l'image de tout le cercle, qu'elle seule contient tout cercle et qu'elle est une forme du corps, douée d'organe, estimée en proportion avec sa nature, il est nécessaire qu'elle soit elle-même l'image de cette intelligence qui est du dixième cercle ».

<sup>36</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §6 « L'âme est par sa nature dotée d'organe et, par elle le corps en vient à être doté d'organe ».

<sup>37</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus, loc. cit.*, §7. « De la même manière que l'intelligence du dernier ordre se rapporte aux puissances des éléments, l'âme se rapporte aux distinctions et aux opérations des organes ».

<sup>38</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, §11 : *Secundum hanc igitur positionem non sequitur quod unus numero intellectus secundum esse sit in omni homine sed quod potius secundum esse singulariter differat in quolibet ipsorum.*

<sup>39</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, §12 : *ex uno tamquam paterno intellectu volens producere omnia.*



## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*Propter quod triplicem distinxit materiam, scilicet eam quae prima determinatur forma substantiali, et eam quae determinatur prima forma corporali, et eam quae determinatur prima contrarietate<sup>40</sup>.*

De la position d'Avicébron, Albert le Grand déduit que toute nature intellectuelle est reçue en tel ou tel homme *dans sa singularité* (nous soulignons) : c'est ainsi qu'Albert en vient à poser qu'en conséquence l'intellect ne peut être le même numériquement parlant dans des individus pluriels<sup>41</sup>.

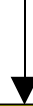
---

<sup>40</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, §12 : « De là, il (Avicébron, ndr) distingue trois matières, à savoir celle qui est délimitée par la forme substantielle première, celle qui est délimitée par la forme corporelle première, et celle qui est délimitée par la contrariété première ».

<sup>41</sup> ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, §12 : *Et secundum huiusmodi positionem planum est omnem intellectualem naturam in hoc vel in illo acceptam esse singularem nec unum intellectum numero esse in aliquibus pluribus*, « Et d'après une position de ce genre, il est clair que toute nature intellectuelle reçue en celui-ci ou en celui-là est singulière et qu'il n'existe pas un intellect unique numériquement parlant en des hommes pluriels ».

Shéma 4: l'unicité de l'intellect potentiel dans le *De Quindecim problematibus* d'Albert le Grand. Ce qu'Albert connaît de ses prédécesseurs :

*Una positio antiqua*



Quidam :

*opinati sunt ipsum esse unum et eundem in omnibus  
et nullo determinatum ad unum proprie, quo ad alterum non determinetur*

*Duae positiones novae*



Graeci :

*Intellectus ... secundum esse singulariter  
differat in quolibet ipsorum*



Avicbron :

*Ex uno tanquam intellectus  
volens producere omnia*

II.3. Deux manières de combattre l'hérésie « averroïste » : Jean Pecham et Thomas d'Aquin

**II.3.1. Jean Pecham, combattant de la foi dans ses *Quaestiones de anima* (1269) :**

Jean Pecham est l'un des deux auteurs de notre *corpus*, en compagnie de Mathieu d'Aquasparta, à avoir intégré la question de l'unicité de l'intellect dans un diptyque incluant une proposition inverse, à savoir, une pluralité d'âmes en un seul homme - proposition qu'il réfute *avant* d'aborder le problème du nombre des intellects : soit, dans l'ordre, *quaestio* 3, *Quaeritur utrum possibile sit in in uno homine esse duas animas secundum errorem Manichaei aut alio modo*, « Peut-il exister dans le même homme deux âmes, conformément au raisonnement erroné d'un Manichéen, ou d'une autre manière ? », et *quaestio* 4, *Quaeritur per oppositum utrum unus est intellectus in omnibus hominibus*, « À l'inverse, existe-t-il un intellect unique en tous les hommes ? » Dans sa réfutation de l'unicité de l'intellect, Jean Pecham argumente, tant dans la partie *pro* que dans la partie *contra*, en s'appuyant sur une triade Saint Augustin-Averroès-Aristote<sup>42</sup>. Commenant par invoquer à titre d'autorité le Père de l'Eglise (sept fois au total), Jean Pecham cite ensuite le *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès ainsi que le texte même d'Aristote. Il est le seul auteur de notre *corpus* à s'appuyer également sur un psaume (psaume 32, 15), sans le commenter cependant. Ainsi, Jean Pecham semble avoir voulu se poser en combattant de la foi autant qu'en commentateur d'Aristote, à lire le début et la fin de sa *responsio* :

*Sicut tradit fides catholica et sanctorum sententiae* (nous soulignons) *contestantur, una est cuiuslibet hominis singularis anima rationalis, quae corpori creato infunditur mox creata*<sup>43</sup>.

*Haec igitur haeresis est repudianda. Cui nullus assentit nisi perniciosus haereticus* (nous soulignons) ; *defendit ut probabilem nisi phreneticus et litterarum divinarum et humanarum penitus ignarus*<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Seuls le Père de l'Eglise, le philosophe cordouan et le Stagirite sont cités plusieurs fois ; Richard de Mediavilla (vers 1249-vers 1300/1308), Jean Damascène (vers 676-749) et Alexandre d'Aphrodisias ne le sont qu'une seule fois chacun.

<sup>43</sup> P. HIERONYMUS SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, o. c.*, p. 49 : « Comme l'attestent *la foi catholique* et *les écrits des saints*, il existe une seule âme rationnelle pour chaque homme particulier, âme qui, à la création du corps, aussitôt créée, est infusée en lui ».

<sup>44</sup> P. HIERONYMUS SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, o. c.*, p. 50 : « Il faut donc répudier cette hérésie, à laquelle nul ne peut donner son assentiment à moins d'être un hérétique pernicieux. Seul un homme déraisonnable et complètement ignorant des écritures divines et humaines peut la soutenir comme probable ».

Ainsi, Jean Pecham, avant de réfuter la thèse de l'unicité de l'intellect, annonce son intention de montrer que cette thèse est incompatible avec les témoignages des saints, i. e. des Pères de l'Eglise, en l'occurrence saint Augustin, le seul cité dans sa *responsio* :

*Videnda igitur sunt fundamenta huius erroris, ut error destruat in fundamentis sanctorum testimoniis in aeternum fundatis*<sup>45</sup>.

Ce théologien qui deviendra maître régent l'année suivante ne se soucie donc pas tant de philosophie que d'orthodoxie théologique. Nul besoin pour lui d'examiner dans sa *responsio* l'ensemble de la tradition antérieure des commentaires : il lui suffit de citer deux fois l'Avicenne latin des *Naturalium*<sup>46</sup>.

### II.3.2. Un pamphlet anti-averroïste : le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin (fin 1270-début 1271)

Ce texte de Thomas d'Aquin a été écrit après la condamnation de 1270<sup>47</sup>, qui venait de proclamer contraire à la foi la thèse de l'unicité de l'intellect<sup>48</sup>. Comme s'il voulait identifier les maîtres visés par ce premier acte de censure, Thomas évoque à la fin de ce traité *De unitate intellectus* un adversaire particulier, qu'il ne nomme cependant pas :

*Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de Christiana fide loqui praesumpserit* (nous soulignons)...<sup>49</sup>

Au moins deux indices plaident pour mettre le nom de Siger de Brabant sur la figure de ce chrétien si irrévérencieux envers sa foi, comme l'a fait A. de Libera. Tout d'abord, cet argument que Siger de Brabant a placé au début de sa démonstration en faveur de l'unicité de l'intellect dans le *In tertium de anima*, à savoir l'immatérialité de l'intellect que nous avons déjà citée plus haut à propos de la réfutation qu'en fait Gérard d'Abbeville, est précisément

<sup>45</sup> P. HIERONYMUS SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, o. c.*, p. 49 : « Il faut donc voir les principes de cette erreur afin de la détruire dans ses fondements, grâce aux témoignages des saints dont les fondements sont éternels ».

<sup>46</sup> P. HIERONYMUS SPETTMANN, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, o. c.*, p. 50, l. 15-16 et p. 51, l. 3-7.

<sup>47</sup> R. IMBACH et A. OLIVA, *La Philosophie de Thomas d'Aquin, o. c.*, p. 139.

<sup>48</sup> TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), *o. c.*, p. 22.

<sup>49</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §118 : « Mais il y a lieu de s'étonner encore bien plus ou plutôt de s'indigner que tel, qui se prétend chrétien, ose s'exprimer de manière si irrévérencieuse au sujet de la foi chrétienne ... » (trad. A. DE LIBERA).

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

celui que Thomas d'Aquin, dans le dernier chapitre de son *De unitate intellectus*, s'attache à réfuter en premier, parmi les arguments au moyen desquels d'aucuns tentent, selon lui, d'exclure la pluralité de l'intellect potentiel<sup>50</sup> en affirmant que la matière n'est pas la cause de toute numération et que les substances singulières abstraites de la matière sont individuées :

*Nec iterum hoc verum est, quod omnis numerus causetur ex materia*<sup>51</sup>.

*Individue ergo sunt substantie separate et singulares*<sup>52</sup>.

Remarquons que Thomas d'Aquin avait déjà réfuté l'argument de l'immatérialité de l'intellect quelques mois avant son *De unitate intellectus*, lorsqu'il donnait ses *Quaestiones disputatae de anima*, en y consacrant toute la réponse à sa troisième *quaestio*, *Utrum intellectus possibilis sive anima intellectiva sit una in omnibus*, « N'existe-t-il qu'un seul intellect ou âme intellectuelle en tous les hommes ? » :

*Si intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse tantum unum. Que enim secundum esse sunt a corpore separata nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt*<sup>53</sup>.

En conséquence, l'intellect, bien qu'il soit immatériel, abstrait de la matière, est susceptible, selon Thomas d'Aquin, de faire l'objet d'une multiplication. Avec cette précision, Thomas s'appuie sur les fondements de l'argumentation averroïste qui fait de l'immatérialité de l'intellect le principal facteur qui interdit à ce dernier d'être multiplié numériquement parlant. On se souvient en effet que dans ses *Quaestiones in tertium de anima* Siger de Brabant défendait l'idée qu'il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être numériquement multiple :

*Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum* (nous soulignons)<sup>54</sup>.

Position sigérienne à laquelle Thomas d'Aquin répond à la fin de son traité que l'intellect peut tirer sa pluralité d'un facteur extrinsèque, situé ailleurs que dans sa nature :

*Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc*

---

<sup>50</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §95 : *ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere*.

<sup>51</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §98.

<sup>52</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §99.

<sup>53</sup> TH. D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de anima*, « Responsio », §1 : « Si l'intellect potentiel est une substance séparée du corps relativement à son être, il est nécessaire que son être soit un seulement. Ce qui est séparé du corps relativement à son être ne peut en aucune manière être multiplié de par la multiplicité des corps ».

<sup>54</sup> SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima...*, *loc. cit.*, p. 26, l. 23-24 : « Je dis qu'il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié relativement à son nombre ».

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*opporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem* (nous soulignons).  
*Nichil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa*<sup>55</sup>.

Voici le plan que suit l'argumentation dans ce traité, laquelle commence après une définition de l'intellect potentiel qui s'appuie sur Aristote puis sur les autres péripatéticiens, *alii Peripatetici*, en l'occurrence les Grecs Thémistius, Alexandre d'Aphrodisias et les Arabes Avicenne et Algazel (chapitres I-II) :

*...intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non sit alicuius organi actus*<sup>56</sup>.

a) Réfutation de la thèse de l'unicité de l'intellect potentiel (chapitres III-IV) :

Thomas d'Aquin commence par passer au scalpel de la critique l'idée, qu'il attribue à Averroès, que c'est par sa forme que l'intellect potentiel est en contact avec le sujet pensant, par l'intermédiaire des phantasmes, *intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam mediantibus phantasmatis*. Idée qu'il récuse au moyen de trois arguments :

*Sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam eius generationem*<sup>57</sup>.

*Ista coniunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa*<sup>58</sup>.

*Dato quod eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatis : nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc, quod hic homo intelligeret*<sup>59</sup>.

Puis, Thomas examine l'idée que l'intellect est uni à l'homme en tant que moteur, *intellectus unitur corpori ut motor*. Cette affirmation a pour conséquence, selon lui, d'amener à poser comme hypothèse la plus plausible, au sujet de l'essence de l'homme, que ce dernier

---

<sup>55</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §101 : « A supposer qu'il ne soit pas de la nature de l'intellect d'être multiplié, il ne serait pas opportun d'affirmer pour cette raison que la multiplication de l'intellect renferme une contradiction. Rien, en effet, n'interdit que quelque chose puisse ne pas posséder dans sa propre nature la cause de quelque phénomène qu'elle tiendrait cependant d'une autre cause (extérieure à elle-même, ndr)... » (traduit par nos soins).

<sup>56</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §60 : « (...) l'intellect est une puissance de l'âme qui est forme d'un corps, bien que la puissance même qu'est l'intellect ne soit pas l'acte de quelque organe » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>57</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §63 : « (...) si tout se passait ainsi la mise en contact de l'intellect avec l'homme n'aurait pas lieu dès le premier moment de la génération » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>58</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §64 : « (...) cette jonction ne se réaliserait pas grâce à quelque chose d'un, mais à travers des choses complètement disparates » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>59</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §65 : « (...) à supposer qu'une espèce numériquement identique soit simultanément forme de l'intellect potentiel et présente dans les phantasmes, pareille jonction ne suffirait pas pour que tel homme pense » (traduit par nos soins).

est un composé de l'intellect d'une part, et du corps animé par une âme végétative et sensitive d'autre part, proposition que Thomas réfute comme suit :

*Cum unum quodque sit similiter et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquod ens, et quod non sit in specie nec in genere*<sup>60</sup>.

*Secundum hoc actio intellectus quae est intelligere, nullo modo poteri attribui Socrati*<sup>61</sup>.

Cette dernière conclusion que Thomas tire du précédent raisonnement, en l'occurrence que celui-ci tend à exclure l'idée qu'il faut considérer l'homme comme sujet de l'acte de penser, il la récuse à son tour au moyen de trois arguments :

*Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus*<sup>62</sup>.

*Actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis e converso, actio instrumenti attribuitur principali moventi*<sup>63</sup>.

*In his quorum actiones in alterum transeunt oppositum modo attribuuntur moventibus et motis*<sup>64</sup>.

Thomas d'Aquin ne se dispense pas pour autant d'examiner la thèse intellectualiste, i. e. celle qui ne voit en l'homme que pur intellect. Rappelant que cette thèse trouve son origine chez Platon et se prolonge chez le néoplatonicien Plotin (vers 204-vers 270), Thomas d'Aquin invoque contre elle l'autorité de Grégoire de Nysse (vers 335-vers 395) puis celle d'Aristote, avant de montrer que la thèse intellectualiste entraîne une conséquence impossible à soutenir, dans la mesure où elle fait de la volonté humaine la maîtresse du moment de la mort<sup>65</sup>. Thomas en vient alors à préciser ce qui représente à ses yeux la véritable modalité de l'union de l'intellect avec le corps :

---

<sup>60</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §68 : « (...) comme toute chose est indissolublement une et être, il s'ensuit que <s'il n'est qu'un agrégat> Socrate ne sera pas un être, qu'il n'appartiendra à aucun espèce ni à aucun genre... » (trad. A. DE LIBERA)

<sup>61</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §69 : « (...) à partir de là, l'action de l'intellect, qui est de penser, ne revient plus en aucune manière à Socrate » (traduit par nos soins).

<sup>62</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §70 : « (...) en effet la pensée ne saurait être l'acte d'une chose dont l'intellect ne serait pas l'acte... » (trad. A. DE LIBERA)

<sup>63</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §71 : « (...) l'action propre du moteur (i. e. l'intellect, ndr) ne revient pas à l'instrument ni au mû mais c'est plutôt, au contraire, l'action de l'instrument qui revient au moteur principal » (traduit par nos soins).

<sup>64</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §72 : « (...) chez les êtres dont les actions s'exercent en d'autres qu'eux, l'action du moteur et celle du mû s'exercent sur un mode opposé... » (trad. A. DE LIBERA)

<sup>65</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §75 : *Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in tertio de anima, hoc esset de rebus subiectis voluntati, quod retineret homo corpus cum vellet et abiceret cum vellet*, « Troisièmement, car il s'ensuivrait que, puisque l'intellect ne meut que par l'entremise de la volonté, comme cela est prouvé dans le livre III *De l'âme*, il appartiendrait aux choses assujetties à la volonté de l'homme de garder son corps quand il le voudrait et de le déposer quand il le voudrait, ce qui est manifestement faux » (trad. A. DE LIBERA).

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici*<sup>66</sup>.

Autre absurdité à laquelle on parvient en partant de l'hypothèse que l'intellect est uni à l'homme en tant que moteur : l'homme ne serait plus maître de sa volonté, dont il faudrait alors localiser le siège dans l'intellect séparé, et deviendrait en conséquence un être irresponsable qui perdrait de ce fait son essence d'être moral<sup>67</sup>. Il ne reste plus ensuite à Thomas d'Aquin qu'à anticiper les objections possibles des averroïstes, en particulier celle-ci, relative à l'immatérialité de l'intellect : « une puissance de l'âme ne peut être ni plus immatérielle ni plus simple que son essence »<sup>68</sup>.

Ce n'est qu'après avoir fait un sort à la modalité averroïste de la jonction entre l'âme et le corps que Thomas d'Aquin attaque à la thèse de l'unicité de l'intellect proprement dite, attaque dont il circonscrit le champ à l'intellect potentiel, concédant qu'on peut l'admettre à propos de l'intellect agent. Comme il l'a fait pour les modalités de l'union entre l'âme et le corps, Thomas dresse la liste des *impossibilia* qui découlent de la thèse de l'unicité de l'intellect potentiel :

*[...] quod omnes homines sint unus homo, non quidem participationem speciei, sed secundum unum individuum*<sup>69</sup>.

*Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem*<sup>70</sup>.

*Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, sive ut*

---

<sup>66</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §77 : « (...) il importe donc qu'il soit uni au corps comme une forme, non certes de manière telle que la puissance intellectuelle elle-même soit l'acte d'un organe quelconque, mais parce que c'est une faculté de l'âme qui est l'acte d'un corps naturel organisé » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>67</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §78 : *Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia : substrahitur enim quod est in nobis [...] Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis : quod est divellere principia moralis philosophiae*, « En outre, selon la position des averroïstes, les principes de la philosophie morale sont détruits : en effet, ce qui est en nous nous est retiré (...) Et ainsi cet homme-ci ne sera pas maître de ses actes et aucun de ses actes ne sera plus louable ni condamnable, ce qui est jeter à bas les principes mêmes de la philosophie morale » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>68</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §81 : *quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia*.

<sup>69</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §84 : « (...) que tous les hommes sont un seul homme, non certes par participation à une même espèce, mais comme un seul individu » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>70</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §87 : « Si donc l'intellect de tous les hommes est unique, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un seul pensant et, par conséquent, un seul voulant et un seul utilisateur, pour l'arbitre de sa volonté, de tout ce qui distingue les hommes les uns des autres » (trad. A. DE LIBERA).



## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*forma, sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibili<sup>71</sup>.*

*Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una action intellectualis tantum<sup>72</sup>.*

Dans un deuxième moment, pour réfuter l'unicité de l'intellect potentiel, Thomas d'Aquin va s'attacher à montrer que cette thèse est incompatible avec le texte même d'Aristote : il ne raisonne plus désormais en simple logicien, mais en herméneute du péripatétisme et en gardien de la tradition grecque. C'est que le « contresens » averroïste, pour parler à la manière de Renan, risque de jeter le discrédit sur Aristote lui-même : or Thomas ne veut pas faire taire la philosophie pour qu'on n'entende plus que la théologie à ce sujet, mais faire parler la première au profit de la seconde, en bonne servante, conformément à la hiérarchie des Facultés (selon l'expression *philosophia theologiae ancilla*<sup>73</sup>). D'ailleurs, Thomas a déjà annoncé, dans le prologue de son *De unitate intellectus*, qu'il montrerait que la position averroïste est contraire à ce qu'a écrit Aristote :

*Et quia quibusdam, ut dicunt, in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros numquam in hac materia viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae Peripateticae institutor ; ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnare omnino<sup>74</sup>.*

Du texte d'Aristote qu'il cite amplement, Thomas d'Aquin déduit deux modalités de l'existence de l'intellect potentiel : il n'a qu'une existence potentielle avant de penser, puis, après avoir pensé, il a une existence double, en acte relativement à l'*habitus* de la science, et en puissance relativement à son acte de penser :

*Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nichil est actu scriptum ; sed post addiscere et invenire est*

---

<sup>71</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §88 : « De plus, si tous les hommes pensent par un seul intellect, de quelque manière qu'il leur soit uni que ce soit comme forme ou comme moteur, il s'ensuit nécessairement qu'une pensée partagée par tous les hommes simultanément par rapport à un même intelligible sera elle-même numériquement une », (trad. A. DE LIBERA).

<sup>72</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, 88 : « De la même manière donc, si l'intellect est unique pour tous, il s'ensuit que, de tous les hommes pensant la même chose au même moment, cela ne fera qu'une seule action intellectuelle » (traduit par nos soins).

<sup>73</sup> C'est ainsi que le peintre Filippino Lippi représente allégoriquement la théologie et la philosophie dans la chapelle de Thomas d'Aquin à Rome, peinture analysée par R. Imbach et A. Oliva in *La Philosophie de Thomas d'Aquin*, o. c., p. 151-155.

<sup>74</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, : « Et puisqu'en la matière, certains, comme ils s'en targuent eux-mêmes, ne veulent rien savoir de ce que disent les Latins mais prétendent suivre exclusivement ce que disent les péripatéticiens, alors qu'ils n'ont jamais vu aucun livre d'eux sur le sujet à l'exception des livres d'Aristote, le chef d'école de la secte péripatéticienne, nous montrerons d'abord que ladite position est absolument contraire à ses paroles comme à sa doctrine » (trad. A. DE LIBERA).

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*actu secundum habitum scientie, quo potest per se ipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu*<sup>75</sup>.

Puis, Thomas va montrer qu'admettre la thèse de l'unicité de l'intellect potentiel infirmerait plusieurs considérations qu'Aristote a énoncées dans son *De anima* :

*Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut invenire intellectus erat in potentia*<sup>76</sup>.

*Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia in actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatibus accipit*<sup>77</sup>.

### b) Réfutation des thèses opposées à la pluralité des intellects potentiels :

Nous avons vu, au début de notre lecture du *De unitate intellectus*, comment Thomas d'Aquin taillait en pièces l'argumentation de Siger de Brabant fondée sur le principe selon lequel la matière est cause de toute numération, et tirant parti de l'immatérialité de l'intellect. C'est dans la *Métaphysique* d'Aristote, citée aux paragraphes 97 et 98 du *De unitate intellectus*, que Thomas trouve ce qu'il considère comme la véritable cause de l'individuation des substances séparées et singulières :

*Individuae ergo substantiae separatae et singulares ; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis*<sup>78</sup>.

C'est que la multiplication de l'âme intellectuelle se fait selon des modalités spécifiques, comme l'avait précisé Thomas d'Aquin quelques mois plus tôt à l'occasion de ses *Quaestiones disputatae de anima* :

---

<sup>75</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §89 : « C'est donc la doctrine d'Aristote que l'intellect potentiel, avant d'apprendre ou de trouver, existe en puissance, comme une tablette sur laquelle rien n'est écrit en acte ; mais, après avoir appris et trouvé, il existe en acte relativement à l'*habitus* du savoir, grâce auquel il peut opérer par lui-même, bien qu'il existe aussi alors en puissance relativement au fait de considérer en acte » (traduit par nos soins).

<sup>76</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §91 : « C'est donc pour rien qu'Aristote dit que l'intellect est en puissance avant d'apprendre ou de trouver » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>77</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §92 : « C'est donc pour rien qu'Aristote pose l'existence d'un intellect agent qui ferait passer les intelligibles de la puissance à l'acte ; c'est aussi pour rien qu'il affirme que les phantasmes se rapportent à l'intellect potentiel comme les couleurs à la vue, si l'intellect potentiel ne reçoit rien des phantasmes » (traduit par nos soins).

<sup>78</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §99 : « Les substances séparées et singulières sont donc individuées, toutefois elles ne sont pas individuées à cause de la matière, mais, précisément, parce qu'elles ne sont pas faites pour être en autre chose, ni non plus, par conséquent, pour être participées par plusieurs » (trad. A. DE LIBERA).

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*Set in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore ; unde nec esse individuum eius a corpore dependet*<sup>79</sup>.

Dans son *De unitate intellectus*, Thomas d'Aquin montre à ce propos que l'erreur que Siger - et avec lui presque tous les commentateurs de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle – commet, en voyant dans la matière la cause de toute numération, amène une nouvelle fois à discréditer la démarche d'Aristote, dans la mesure où ce dernier s'est interrogé sur le nombre des substances séparées en général, et pas seulement de l'intellect :

*Frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum*<sup>80</sup>.

Il reste à présent pour Thomas à réfuter les objections que les averroïstes seraient susceptibles de soulever : tout d'abord, à en croire ces derniers, la pluralité des âmes, et par conséquent celle des intellects, devrait prendre fin avec la mort et la décomposition des corps ; de plus, il ne serait pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié. A cela, Thomas d'Aquin répond que l'âme demeure dans son être après la décomposition du corps :

*Ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine*<sup>81</sup>.

Par ailleurs, Dieu peut à volonté multiplier les intellects sur un mode surnaturel, celui-là même sur lequel il ressuscite les morts :

*Sic ergo si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec tamen esset implicatio contradictionis*<sup>82</sup>.

Troisième objection des averroïstes, beaucoup plus délicate à récuser : il est impossible qu'un même objet simultanément pensé en deux individus peut en faire deux numériquement parlant alors qu'il n'en fait qu'un en espèce.

*Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te ; est ergo unum*

---

<sup>79</sup> TH. D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de anima*, « Responsio », §6 : « Mais l'âme humaine diffère des autres formes en cela que son être ne dépend pas du corps et, par conséquent, son être individué ne dépend du corps ».

<sup>80</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §98 : « C'est en vain en effet qu'Aristote se serait demandé le nombre des substances séparées » (traduit par nos soins).

<sup>81</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §100 : « En conséquence, chaque âme demeure dans son unité, et plusieurs âmes demeurent dans leur pluralité (après la décomposition du corps, ndr) » (traduit par nos soins).

<sup>82</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §101 : « Ainsi donc si, faute d'une cause naturelle de multiplication, l'intellect de tous les hommes était naturellement un, une multiplication pourrait néanmoins lui échoir d'une cause surnaturelle et cela n'impliquerait aucune contradiction » (trad. A DE LIBERA).

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

*tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus*<sup>83</sup>.

En réponse à cela, Thomas d'Aquin définit le pensé comme la nature ou la quiddité de la réalité pensée<sup>84</sup>, laquelle représente cette réalité sur le mode suivant :

*Hec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum*<sup>85</sup>.

C'est à partir de la définition de l'espèce intelligible que nous venons de citer que Thomas d'Aquin expose les modalités de la présence d'un même objet pensé en deux individus différents, tout en affirmant que l'unicité de cet objet pensé, laquelle explique l'identité du savoir chez le maître et chez le disciple<sup>86</sup>, est compatible avec la pluralité des actes de penser et, partant, des intellects :

*Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili ; et aliud est intelligere meum et aliud tuum ; et alius est intellectus meus et alius tuus*<sup>87</sup>.

Quatrième objection des averroïstes : une fois abstraites des corps humains, après décomposition de ces derniers, les substances intellectuelles, *substantiae intellectuales*, deviendraient superflues du fait qu'elles n'ont plus de corps à mouvoir. Pour réfuter cette objection, Thomas d'Aquin cite Aristote<sup>88</sup>. De même, lorsqu'il s'agit, ultime objection des averroïstes, d'examiner si le fait que les intellects sont pluriels à proportion des corps doit amener à penser que les intellects en acte existent en nombre infini à proportion d'une infinité

---

<sup>83</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §102 : « C'est donc impossible qu'il existe deux pensés numériquement parlant, celui en moi et celui en toi ; il en existe donc seulement un seul, et un seul intellect numériquement parlant en tous les hommes » (traduit par nos soins).

<sup>84</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §106 : Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotilis quod intellectum quod est unum est ipsa natura vel quidditas rei, « Il faut donc dire selon la doctrine d'Aristote que ce pensé qui est un est la nature même ou quiddité de la chose » (trad. A DE LIBERA).

<sup>85</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §107 : « Cette espèce (pensée, ndr), comme elle est abstraite des principes individuels, ne représente pas une chose relativement à ses particularités individuelles, mais seulement relativement à sa nature universelle » (traduit par nos soins).

<sup>86</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §109 : *Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et in doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit*, « Par là on voit selon quel mode la science est la même chez le disciple et chez le maître. Elle est la même en effet quant à la chose sue, mais pas quant aux espèces intelligibles au moyen desquelles chacun pense » (traduit par nos soins).

<sup>87</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §108 : « Ce qui est pensé par toi et par moi ne fait qu'un, mais il est pensé différemment, c'est-à-dire par une espèce intelligible différente en toi et en moi ; autre est mon penser, autre le tien ; autre mon intellect, autre le tien » (traduit par nos soins).

<sup>88</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §110 : *Sicut ARISTOTELES in undecimo Metaph. Argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae*, « Comme Aristote argumente au livre XI de sa *Métaphysique*, si les substances séparées étaient sans mouvoir les corps, elles seraient oisives » (traduit par nos soins).

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

de corps, Thomas en appelle aussi à l'argument d'autorité. A ceci près qu'il n'invoque plus l'autorité d'Aristote mais celle d'Algazel (al-Ghazālī, 1058-1111)<sup>89</sup>, en lequel Thomas veut voir l'authentique représentant de la pensée arabe, en compagnie d'Avicenne.

Manifestement, il s'agit pour Thomas d'Aquin, premièrement, d'isoler Averroès du reste de la tradition arabe et, deuxièmement, de montrer que ce dernier est le seul penseur, de toute la tradition philosophique aristotélicienne, néoplatonicienne et arabe, à n'avoir pas compris la pensée d'Aristote au sujet de la numération des intellects. En somme, Averroès ne serait qu'une exception monstrueuse, aberrant accident de l'histoire ; un corrompueur de la philosophie péripatéticienne :

*Patet etiamquod Averroys perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente ; unde merito supra diximus eum philosophie peripatetice perversorem<sup>90</sup>.*

Après cette exécution en bonne et dûe forme d'Averroès, que Thomas d'Aquin ne connaissait, rappelons-le, que par les traductions latines, celle du *Grand Commentaire sur le De anima* en tête, il lui reste à faire un exemple. Pour cela, Thomas cite l'un des présumés averroïstes, auquel il attribue l'invention de ce qu'il est convenu d'appeler dans l'histoire de la philosophie médiévale la « double vérité ». Voici comment Thomas fait parler cet averroïste :

*Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero ; firmiter tamen teneo oppositum per fidem<sup>91</sup>.*

Cette formule que Thomas attribue à l'averroïste dont il ne cite pas le nom se distingue de celle qu'emploiera quatre ans plus tard Siger de Brabant dans son *De anima intellectiva*, dans la mesure où les modalisateurs utilisés dans les deux parties de la formule, *de necessitate* et *firmiter*, sont d'égale force, à la différence de ceux utilisés par Siger qui donnent plus de poids à la foi<sup>92</sup>. Plus grave encore que cette mise en contradiction de la foi avec la raison, on trouverait chez cet averroïste, selon Thomas d'Aquin, une volonté de transgresser les

---

<sup>89</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §113 : *Ad hoc obiectionem sic respondet Algazel in sua Metaphisica...*, « À cela Algazel répond dans sa *Métaphysique* ... »

<sup>90</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §117 : « Il est donc patent qu'Averroès a rapporté de façon perverse la doctrine de Thémistius et de Théophraste au sujet de l'intellect agent et de l'intellect potentiel ; c'est donc à juste titre que nous l'avons dit plus haut le corrompueur de la philosophie péripatéticienne » (traduit par nos soins).

<sup>91</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §119 : « Par la raison je conclus nécessairement que l'intellect est numériquement unique, mais je soutiens fermement le contraire par la foi » (traduit par nos soins).

<sup>92</sup> Cf. *supra*, troisième partie, chapitre I, I.3.4.

frontières entre philosophie et théologie, en empiétant sur le domaine des théologiens sans même avoir la courtoisie de combattre ces derniers avec des arguments qu'ils pourraient admettre dans leur propre Faculté, à la différence de Thomas qui, lui, entend combattre l'hérésie philosophique avec des arguments de philosophe, comme nous l'avons indiqué plus haut. Cette « pratique transfrontalière », selon l'expression d'A. de Libera<sup>93</sup>, de la part de l'averroïste évoqué est peut-être ce qui heurte le plus la conscience de Thomas, et nous avons vu dans la conclusion de notre première partie que ce rejet du mouvement qui déplace les lignes (dirait Baudelaire) à l'intérieur de l'institution se retrouvera sept ans plus tard dans le texte de la condamnation de 1277, puis chez Roger Marston, bien que ce dernier soit rentré de son séjour parisien avant ladite condamnation :

*Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt pura fidei, disputare presumit...*<sup>94</sup>

*Haec autem igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta*<sup>95</sup>.

A examiner ce plan on comprend pourquoi le texte de Thomas d'Aquin est beaucoup plus long que chacun des deux textes que nous avons gardés de Siger de Brabant. Thomas ne se contente pas d'aligner des arguments : il définit les concepts avec lesquels il raisonne et convoque, à charge ou à décharge, tout ce qui lui paraît significatif dans la tradition herméneutique néoplatonicienne et arabe. C'est le travail d'un théologien dont la culture est beaucoup plus étendue que celle d'un simple artien comme Siger, et qui n'est pas pris, dans ce domaine tout au moins, par les impératifs de l'enseignement et par la situation d'urgence, relative, que ce dernier impose. Par ailleurs, Thomas ne se contente pas d'énoncer un rappel à l'ordre, comme l'a fait Jean Pecham un an plus tôt : il fait œuvre d'historien de la philosophie bien plus que de gardien de l'orthodoxie. Et pour cause : Thomas est le premier Latin du XIIIe siècle à disposer des textes des néoplatoniciens grecs<sup>96</sup>, traduits, peut-être à sa demande,

<sup>93</sup> A. DE LIBERA, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004 p. 520.

<sup>94</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §119 : « C'est également signe d'une extraordinaire témérité qu'il prenne sur lui de disputer de thèses qui ne relèvent pas de la philosophie mais de la pure foi... » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>95</sup> TH. D'AQUIN, *De unitate intellectus*, §120 : « Voilà donc ce que nous avons écrit pour détruire l'erreur en question, non en invoquant les dogmes de la foi, mais en recourant aux raisonnements et aux dits des philosophes eux-mêmes » (trad. A. DE LIBERA).

<sup>96</sup> Sur l'usage que Thomas d'Aquin a fait de la traduction de Themistius par Guillaume de Moerbeke au moment où il rédige son *De unitate intellectus*, lire THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote, Corpus latinum commentarium in Aristotelem graecorum I*, G. VERBEKE (éd.), Leiden, E. J. Brill, 1973, introduction p. XXXIX-LXII. Par ailleurs, Gérard Verbeke doute que Thomas ait utilisée la traduction de la paraphrase de Jean Philopon par le même Guillaume de Moerbeke, in JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le*

## LA RÉACTION DES THÉOLOGIENS

par Guillaume de Moerbeke (c.1215-1286). Il peut donc lutter à armes égales avec l'Averroès traduit en latin par Michel Scot : l'innovation en matière d'enseignement exige la maîtrise de la tradition antérieure. Thomas a poussé sa réflexion aussi loin que le pouvait un Latin du XIII<sup>e</sup> siècle qui ne savait lire ni le grec ni l'arabe dans le texte et devait recourir à des traductions mot à mot, *verbum de verbo*.

Il est le premier mais aussi le dernier à faire de la lecture des néoplatoniciens et des commentateurs arabo-musulmans d'Aristote une arme de combat. Il faut reconnaître en effet que la révolution scientifique (au sens de Thomas Kuhn<sup>97</sup>) thomasienne est une révolution inachevée : les successeurs de Thomas d'Aquin, se fiant implicitement à sa lecture de la tradition néoplatonicienne grecque et de la tradition arabo-musulmane, ne reprendront pas à leur compte sa démarche de retour aux sources, mais s'appuieront au besoin sur ses écrits, d'autant que la pensée de Thomas, un temps controversée de son vivant, fera l'objet d'une consécration au plus haut point, *post mortem*.

---

De Anima d'Aristote, *Corpus latinum commentarium in Aristotelem graecorum* 3, G. VERBEKE (éd.), Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1966, introduction p. LXXI-LXXXII.

<sup>97</sup> T. S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs Flammarion, 1983.

**Chapitre III. Discuter malgré tout :  
le contournement de la censure à la Faculté des arts de Paris**

III.1. Gilles de Rome commentateur des *Sentences* de Pierre le Lombard (vers 1271, après le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin) :

Dans sa *Lectura super librum II Sententiarum* Gilles de Rome pose la question de l'unicité de l'intellect, *Nunc queritur utrum intellectus sit unus numero in omnibus (Quaestio 56, distinctio 17)*<sup>1</sup>, et tente d'en donner un traitement exhaustif, en citant ce qu'il a lu du *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès et du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin. Le traitement que Gilles de Rome donne de cette question suit la démarche suivante : Gilles résume ce qu'il a compris de la position d'Averroès, puis il met en évidence les contradictions de celle-ci et évoque la critique que Thomas d'Aquin en a faite, avant de terminer en mettant ce dernier face aux contradictions de sa pensée, comme il l'a fait précédemment pour Averroès.

**III.1.1. Gilles de Rome argumente en faveur de l'unicité de l'intellect :**

*Potentia non est magis abstracta quam essentia ; sed potentia intellectiva est abstracta ab omni corpore*<sup>2</sup>.

*In eo quod est actus purus vel pura potentia non est plurificatio, sicut patet in Deo et materia prima*<sup>3</sup>.

*Que plurificantur secundum numerum sunt corruptibilia, quia secundum Philosophum eternum est unum in una specie ; sed intellectus est incorruptibilis*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Le texte de cette *quaestio* est édité par C. Luna, in C. LUNA, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83, 4, p. 649-684.

<sup>2</sup> GILLES DE ROME, *Lectura super librum II Sententiarum*, in C. LUNA, Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », *o. c.*, p. 668, l. 7-8, « La puissance n'est pas plus abstraite que l'essence ; or la puissance intellectuelle est abstraite de tout corps ». En fait, c'est le problème des degrés respectifs de l'immatérialité de la puissance et de l'essence, que Thomas d'Aquin a posé dans le *De unitate intellectus* (§81), qui réapparaît ici chez Gilles de Rome, mais sous une autre formulation. Une fois de plus, un glissement sémantique, ici le passage de *immaterialior* à *magis abstracta*, entraîne et/ou traduit une modification du problème, ce qui ouvre la voie à de nouvelles réflexions.

<sup>3</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, *o. c.*, p. 668, l. 10-12 : « Dans ce qui est acte pur ou puissance pure, il ne peut y avoir multiplication, comme cela est patent dans le cas de Dieu et de la matière première ».

<sup>4</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, *o. c.*, p. 668, l. 14-16 : « Ce qui est multiplié en nombre est corruptible, parce que, selon le Philosophe, est éternel ce qui est unique en une espèce unique, mais l'intellect est incorruptible ».



*Cui non convenit actus, nec potentia, sicut patet in calefacere ; sed intelligere non communicatur parti alicui corporis ; ergo nec potentia intellectiva, ergo nec essentia*<sup>5</sup>.

### III.1.2. Gilles de Rome argumente contre l'unicité de l'intellect :

*Secundo De anima : si aliquid est commune omni anime, hoc est quia est actus corporis ; sed multiplicato perfectibili, multiplicatur perfectio*<sup>6</sup>.

*Intellectus non est pars essentialis anime, quia anima simplex ; ergo potentialis ; ergo una est anima que habet tres potentias : vegetativam etc. ; sed vegetativa et sensitiva multiplicantur numero ; ergo et intellectiva*<sup>7</sup>.

*Si materia esset aliquid in actu, non esset una materia omnium ; sed intellectus est quid in actu, cum sit forma quedam*<sup>8</sup>.

### III.1.3. La *discussio* chez Gilles de Rome. Examen de la position d'Averroès :

Gilles de Rome reformule la quadripartition de l'intellect, que Iohannes Blund a énoncée au début du siècle : il y a, selon lui, l'intellect agent, par quoi on peut tout produire ; l'intellect potentiel, par quoi tout peut advenir ; l'intellect passif, qui est sujet à la corruption, qu'Averroès aurait nommé « imagination », *ymaginatio*, d'après Gilles ; et enfin l'espèce intellectuelle en acte<sup>9</sup>. Ce qui n'empêche pas Gilles de Rome d'ajouter plus loin à cette liste, toujours d'après sa lecture d'Averroès, l'intellect acquis et également l'intellect spéculatif, composé, selon lui, de l'intellect potentiel et de l'espèce intellectuelle demeurant en acte<sup>10</sup>. Avec

<sup>5</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 668, l. 17-19 : « Ce à quoi l'acte ne convient pas, la puissance ne convient non plus, comme cela est patent dans l'acte de chauffer ; or l'acte de penser ne se communique à aucune partie du corps ; en conséquence, ni la puissance intellectuelle, ni l'essence (intellective, ndr). Il s'agit ici de parvenir à la même conclusion qu'au premier argument avancé, à savoir que l'essence de l'intellect est abstraite de tout corps, et que par conséquent son nombre est indépendant de la multiplicité des corps.

<sup>6</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 668, l. 21-23 : « D'après le livre II du *De anima* d'Aristote, si quelque chose est commun à toute âme, il l'est parce qu'acte du corps ; or une fois le perfectible (i. e. le corps, ndr) multiplié, la perfection (i. e. l'âme, ndr) est multipliée ».

<sup>7</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 668, l. 25-27 : « L'intellect n'est pas une partie essentielle de l'âme, parce que l'âme est simple ; il est donc une partie potentielle de celle-ci ; unique est donc l'âme, qui possède trois facultés : la végétative etc. Or les puissances végétative et sensitive sont multipliées numériquement parlant ; il en est donc de même pour la puissance intellectuelle.

<sup>8</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 668, l. 28-30 : « Si la matière était quelque chose en acte, il n'existerait pas une matière unique pour tous ; or l'intellect est quelque chose en acte, comme il est quelque forme ».

<sup>9</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 669, l. 34-38 : *Unus est agens, quo est omnia facere, sicut lux se habet ad colores. Alius est potentialis quo est omnia fieri. Alius est intellectus passivus, qui corrumpitur, ut dicitur primo De anima, et hic est ymaginatio, secundum Commentatorem. Quartus est species intellectiva in actu*, « L'un est l'intellect agent, par quoi on peut tout produire, semblable à la lumière dans sa relation aux couleurs. Un autre est l'intellect potentiel, par quoi tout peut advenir. Un autre est l'intellect passif, qui se corrompt, comme il est dit dans le livre I du *De anima*, et celui-ci est l'imagination, selon le Commentateur. Le quatrième est l'espèce intellectuelle en acte ».

la précision suivante : ces deux derniers intellects « se situent parmi les principes premiers, car composés des principes premiers simples »<sup>11</sup>.

Gilles de Rome dresse ensuite une liste de six arguments, qu'il attribue à Averroès, en faveur de l'unicité de l'intellect :

*Omnis forma que multiplicatur secundum numerum habet rationem materie ; intellectus immaterialis est*<sup>12</sup>.

*Si intellectus plurificatur, hoc est ratione corporis, quia dependet a corpore ; ergo sequitur quod est corpus vel virtus in corpore*<sup>13</sup>.

*Que plurificantur in corpore secundum numerum habent esse hic et nunc ; ergo intellectus erit hic et nunc ; sed quecumque recipiuntur in alio quod est hic et nunc, sunt hic et nunc ; ergo species in intellectu sunt hic et nunc ; omne tale est in intellectu in potentia*<sup>14</sup>.

*Omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, ut dicit Philosophus*<sup>15</sup>.

*Si intellectus plurificatur, idem moveret se, quia receptum movet recipiens*<sup>16</sup>.

*Si una species tantum visibilis informaret meum et tuum, sequitur quod unus oculus meus et tuus, sed omnes intellectus informantur una specie, ergo unus est intellectus*<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 669, l. 42-43 : *intellectus speculativus compositus est ex intellectus potentialis et specie intellectiva actu manente*, « l'intellect spéculatif est composé de l'intellect potentiel et de l'espèce intellectuelle demeurant en acte ».

<sup>11</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 669, l. 40-41 : *Isti duo continentur in primis, quia primi simplices, isti compositi ex hiis*.

<sup>12</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 669, l. 50-51 : « Toute forme qui se multiplie numériquement parlant possède le concept de matière ; l'intellect est immatériel ».

<sup>13</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 669, l. 53-55 : « Si l'intellect est multiplié, cela se fait par le corps, parce que l'intellect dépend du corps ; il s'ensuit donc qu'il est corps ou puissance incorporée ».

<sup>14</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 669, l. 55-58 : « Ce qui est multiplié en nombre dans le corps possède un être ici et maintenant : l'intellect existera donc ici et maintenant ; or ce qui est reçu en autrui existant ici et maintenant, existe ici et maintenant ; les espèces existent donc dans l'intellect ici et maintenant ; tout sera tel dans l'intellect en puissance ».

<sup>15</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 669, l. 59 : « Tout récepteur doit être dépourvu de la nature du reçu, comme le dit le Philosophe ». Ce qui signifie que l'intellect, récepteur des formes matérielles, doit être dépourvu de matérialité.

<sup>16</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 670, l. 63-64 : « Si l'intellect se multipliait, il se mettrait en mouvement lui-même, puisque ce qui reçoit met en mouvement ce qui est reçu ».

<sup>17</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 670, l. 65-68 : « Si une seule espèce visible unique informe ton œil et le mien, il s'ensuit que ton œil et le mien ne font qu'un ; or tous les intellects sont informés par une espèce unique, l'intellect est donc unique ».

### III.1.4. Les arguments d'Averroès en contradiction avec sa propre position :

Gilles de Rome établit dresse ensuite la liste des contradictions d'Averroès. Pareille stratégie argumentative connaît un certain succès pendant la crise universitaire : elle consiste à démontrer qu'on peut réfuter une thèse en invoquant quelques-uns mêmes des arguments avancés par celui qui la défend :

*Ex quo agens est eternum, scilicet species intellectiva, et recipiens est eternum, videtur quod receptio erit eterna, et sic intellectus speculativus erit eternus, cuius oppositum ponit Commentator<sup>18</sup>.*

*Plurificata postrema perfectione, plurificatur prima ; sed scientia est secunda perfectio hominis et hec plurificatur in pluribus hominibus ; ergo prima perfectio que est intellectus possibilis<sup>19</sup>.*

*Si intellectus non est actus corporis, cum sit in potentia ad omnia, sequitur quod erit prima materia ; hoc est falsum<sup>20</sup>.*

*Uni agentum unum debetur instrumentum appropriatum in illo genere, ut corpus celeste est instrumentum intelligentie ; sed organum fantasticum, quod est instrumentum intellectus, multiplicatur ; ergo intellectus plurificatur<sup>21</sup>.*

### III.1.5. Gilles de Rome fait répondre Averroès à ce qui pourrait le mettre en difficulté :

Il s'agit à présent de dépasser les contradictions d'Averroès à l'aide des propres arguments de ce dernier :

*In intellectu speculativo duplex est agens : unum principale, aliud instrumentale, ut fantastica ; licet igitur principale sit eternum, non tamen instrumentale, et ideo receptio non est eterna nec intellectus speculativus<sup>22</sup>.*

<sup>18</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 670, l. 79-81 : « De ce que l'agent, en l'occurrence l'espèce intelligible, est éternel, et éternel le récepteur, on voit que l'acte de réception est éternel et par là l'intellect spéculatif, en opposition avec ce que pose le Commentateur ».

<sup>19</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 670, l. 82-83 : « Si une perfection postérieure est multipliée, alors la perfection première l'est aussi ; or la science est une perfection seconde de l'homme et est multipliée en plusieurs hommes : il en est donc ainsi de la perfection première qu'est l'intellect potentiel.

<sup>20</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 670, l. 85-87 « Si l'intellect n'est pas acte du corps, comme il est en puissance par rapport à tous (tous les intelligibles, ndr), il s'ensuit que l'intellect sera la matière première : cela est faux », contradiction qu'Averroès aurait héritée de Théophraste, à en croire Gilles de Rome.

<sup>21</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 670-671, l. 88-91 « Il ne doit exister en un genre qu'un instrument approprié pour un agent unique, à la façon dont le corps céleste est l'instrument de l'intelligence ; mais l'organe de l'imagination, qui est l'instrument de l'intellect, est multiplié, donc l'intellect est pluriel ».

<sup>22</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 671, l. 94-97 : « Dans l'intellect spéculatif l'agent est double : un agent principal, et un autre instrumental, tel l'imagination ; il se peut en conséquence que l'agent principal soit éternel mais pas l'agent instrumental, et ainsi la réception (des intelligibles, ndr) n'est pas éternelle, ni l'intellect

*Non eadem scientia in me et in te, quia unitur aliter virtus intellectus michi, quia per fantasma meum, aliter unitur illi, quia per fantasma suum*<sup>23</sup>.

*Intellectus potentialis*<sup>24</sup> *numquam est in pura potentia, quia numquam denudatur a primis intelligilibus primorum principiorum*<sup>25</sup>.

*Ex quo totum celum respondet intelligentie sicut instrumentum unum, omnia secundum organa fantastica, que multo minora sunt, respondent intellectui sicut unum instrumentum*<sup>26</sup>.

### III.1.6. Gilles de Rome explique la position d'Averroès :

Dans l'Averroès latin qu'a lu Gilles de Rome, la thèse de l'unicité de l'intellect, étayée par l'idée que l'intellect est conjoint aux hommes par l'intermédiaire des phantasmes, repose sur deux distinctions : la première, entre nature corporelle et nature spirituelle ; la seconde, entre ce qui existe réellement et ce qui existe en intention. Ainsi :

*Natura corporalis non compatitur secum aliam corporalem, sed natura spiritualis compatitur secum corporalem nec una cedit alteri*<sup>27</sup>.

*Natura corporalis non potest esse tota in pluribus, quamquam illa ordinantur ad unum, sed natura spiritualis potest esse in pluribus, dum tamen illa plura ordinantur ad unum*<sup>28</sup>.

*Que habent esse reale multiplicantur secundum multiplicationem subiectorum in quibus sunt [...] Sed que habent esse intentionale non plurificantur plurificatione eorum in quibus sunt, sed plurificatione illorum a quibus sunt*<sup>29</sup>.

---

spéculatif ».

<sup>23</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 671, l. 100-103 : « Ce n'est pas la même science en toi et en moi, parce que la force de l'intellect s'unit de manière autre en moi, par la médiation de mon phantasme, et en tel homme, par la médiation du sien ». Un an ou deux plus tôt, Thomas d'Aquin affirmait que « la pluralité des phantasmes n'a pas d'effet sur le nombre de la perfection qui est relative à la connaissance intelligible » : *diversitas igitur fantasmatum non potest esse causa unitatis vel multitudinis perfectionis que est secundum scientiam intelligibilem*, in TH. D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de anima*, « Responsio », §2.

<sup>24</sup> C'est la présence de l'expression *intellectus potentialis* chez Gilles de Rome qui nous a décidé à écrire dans cette thèse « intellect potentiel » plutôt qu'« intellect possible ».

<sup>25</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 671, l. 104-106 : « L'intellect potentiel n'est jamais en pure puissance, parce que jamais dénué des intelligibles premiers issus des principes premiers », in C. LUNA, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », o. c.,.

<sup>26</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 671, l. 108-110 : « De ce que tout le ciel dépend de l'intelligence comme instrument unique, tout ce qui est relatif à l'organe de l'imagination, et qui est de bien moindre importance, dépend de l'intellect comme instrument unique ».

<sup>27</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 671, l. 115-117 : « Une nature corporelle ne compatit pas avec une autre nature corporelle, mais une nature spirituelle compatit avec une nature corporelle et aucune ne le cède à l'autre ».

<sup>28</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 671, l. 119-122 : « Une nature corporelle ne peut être présente toute entière dans plusieurs êtres même lorsqu'ils se rattachent à un ordre unique, tandis que la spirituelle peut être présente en plusieurs êtres même lorsque ces derniers se rattachent à un seul ordre tout en demeurant pluriels ».

Quant à la différence entre ce qui existe réellement et ce qui existe en intention, elle est double : ce qui existe réellement s'étend grâce à l'extension d'un corps, contrairement à l'âme qui ne connaît pas d'extension. De plus, ce qui existe réellement est multiplié de par la multiplicité du sujet où il se trouve, tandis que ce qui possède une existence en intention est multiplié de par la multiplicité de ce par quoi il existe.

Cela posé, Gilles de Rome considère qu'il y a cinq énoncés à formuler à propos du raisonnement d'Averroès :

*Primum est quod intellectus copulatur nobis per formam suam. Secundum est quod verius dicitur quod homo intelligit quam quod anima intelligit secundum speciem suam. Tertium, quod unus intellectus numero potest esse coniunctus pluribus hominibus sive corporibus. Quartum est quod intentiones ymagine, licet sint diverse in fantasmate, tamen una est in intellectu possibili. Quintum est : quanto aliquis homo de novo intelligit, non oportet intellectum de novo recipere speciem, sed quandoque est nova receptio, quandoque sufficit quod sit nova unio<sup>30</sup>.*

Ces cinq énoncés amènent à faire autant de développements :

*Secundum Commentatorem ponendum quod una species, aliter et aliter accepta, est que informat intellectum et que informat fantasiam, ita quod species existens in fantasia ipsa eadem sit forma intellectus possibilis<sup>31</sup>.*

*Ratio agendi est a forma in materia [...] tamen principalius est ex forma<sup>32</sup>.*

<sup>29</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 672, l. 129-130 et 132-133 : « Ceux qui possèdent un être réel sont multiples de par la multiplicité des sujets dans lesquels ils sont (...) En revanche, ceux qui possèdent un être en intention ne sont pas pluriel de par la pluralité des sujets dans lesquels ils sont, mais de par celle des sujets par lesquels ils sont ».

<sup>30</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 672, l. 141-148 : « La première assertion est que l'intellect s'unit à nous de par sa forme. La seconde, qu'il est plus vrai de dire que c'est l'homme qui pense que de dire que c'est l'âme qui pense relativement à son espèce. La troisième, qu'un intellect numériquement unique peut être conjoint à plusieurs hommes ou corps. La quatrième, que les visées formées par l'imagination, quoique diverses dans les phantasmes, n'en font cependant qu'une dans l'intellect potentiel. La cinquième, c'est : quand un homme pense à nouveau, il n'est pas nécessaire que son intellect reçoive à nouveau l'espèce, tandis que lorsque l'intellect en reçoit une à nouveau, il suffit que se produise une nouvelle union ».

<sup>31</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 672, l. 149-152 : « Selon le Commentateur il faut poser qu'unique, quoique reçue sur deux modes autres, est l'espèce qui informe l'intellect et qui informe l'imagination, de sorte que l'espèce existant dans l'imagination est elle-même la forme de l'intellect potentiel ».

<sup>32</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 672, l. 176-178 : « Le principe de l'action vient d'une forme en matière (...) même s'il vient principalement de la forme ». Selon Gilles de Rome, en ce qui concerne l'acte de penser, « la forme en question, c'est l'espèce intellectuelle ; et la matière de cette forme, l'intellect potentiel. Il est donc plus vrai de dire que c'est l'homme qui pense que de dire que c'est l'intellect pense », *forma est species intellectiva, materia est intellectus possibilis ; ergo verius dicitur quod homo intelligit quam quod intellectus intelligit*, in GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 672, l. 181-183. Comme on le voit ici, ce n'est certainement pas chez Gilles de Rome qu'il faut chercher trace de la proposition, qui sera condamnée en 1277, selon laquelle l'homme à proprement parler n'est pas sujet de l'acte de penser (litt. : « ne pense pas ») : *homo non intelligit*.

*Una virtus spiritualis bene est in pluribus corporibus, cum illa ordinantur ad unum, ut visum est [...] Non erit igitur inconueniens quod unus intellectus possibilis uniat in pluribus organo fantastico, in quantum ordinantur ad unum lumen intellectus agentis*<sup>33</sup>.

*Species lapidis in phantasmate meo et tuo est alia et alia, tamen una est in intellectu possibili [...] quia fantasia recipit cum condicionibus hic et nunc, intellectus abstracte recipit*<sup>34</sup>.

*Si adhuc intellectus intelligit lapidem, tunc cum aliquis intelligit lapidem, fit nova receptio speciei in intellectu ; sed si aliquis alius intelligit lapidem, tunc cum ego de novo incipio intelligere lapidem, nulla fit nova receptio speciei, sed fit nova unio...* <sup>35</sup>

### III.1.7. Gilles de Rome résume les arguments de Thomas d'Aquin contre Averroès :

Ici, le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin est soumis par Gilles de Rome à une lecture minutieuse qui y relève six arguments, lesquels tendent tous à montrer qu'adopter la position d'Averroès sur l'unicité de l'intellect amènerait à adhérer à l'une des thèses les plus connues de celles qui seront condamnées en 1277 : l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser (littéralement : « l'homme ne pense pas », *homo non intelligit*)<sup>36</sup>. Nous avons vu dans les paragraphes que nous venons de citer comment Gilles de Rome s'attache précisément à démontrer le contraire. Selon lui, c'est Thomas d'Aquin qui aurait montré l'inanité de cette thèse<sup>37</sup> :

---

<sup>33</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 672, l. 191-192 et 194-197 : « Une force spirituelle unique est bien en plusieurs corps quand ces derniers relèvent d'un ordre unique, comme cela a été vu (...) Il n'y aura donc pas d'inconvénient à ce qu'un unique intellect potentiel soit uni à plusieurs organes d'imagination, dans la mesure où ces derniers se rattachent à la luminosité unique de l'intellect agent ».

<sup>34</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 672-673, l. 198-199 et 203-204 : « L'espèce de la pierre est autre dans mon phantasme et dans le tien, cependant elle est une dans l'intellect potentiel (...) parce que l'imagination reçoit (l'espèce, ndr) dans des circonstances données, ici et maintenant, alors que l'intellect reçoit en abstraction ».

<sup>35</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 673, l. 205-208 : « Si donc l'intellect a pensé la pierre et qu'alors quelconqu'un pense la pierre, une nouvelle réception de l'espèce (de la pierre, ndr) se produit dans l'intellect ; mais si un autre individu pense la pierre et qu'alors je commence nouvellement à penser la pierre, aucune réception nouvelle de l'espèce ne se produit mais bien plutôt une union nouvelle (entre l'intellect et un individu, ndr)... ».

<sup>36</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 676, l. 266-268 : *Istae rationes procedunt ex hoc quod inconueniens est dicere quod homo non intelligit. Unde quattuor prime concludunt hoc pro inconuenienti, due ultime, sub supposito quod homo non intelligit, ducunt ad inconueniens*, « Ces arguments procèdent du fait qu'il est inconvenant de dire que l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser. Les quatre premiers aboutissent donc à la conclusion que cela ne convient pas, les deux derniers, sous l'hypothèse que l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser, aboutissent à une conclusion inconvenante ».

<sup>37</sup> Sur la manière dont Thomas a traité le problème, lire J.-B. BRENET, « Thomas d'Aquin pense-t-il ? Retours sur *Hic homo intelligit* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 93, 2009, p. 229-250.

*Licet fantasma per se homini unitur et intellectus per fantasma, non sequitur propter hoc quod homo intelligat, ideo magis quod intelligitur*<sup>38</sup>.

*Non est actu intelligibile in intellectu nisi separatum a fantasmate [...] Ergo per fantasma non unitur intellectus nobis*<sup>39</sup>.

*Ex positione sua sequitur quod homo non intelligit. Quod patet : aut nomen hominis dicit intellectum solum, aut corpus animatum anima sensitiva, que est eius perfectio, aut aggregatum ex corpore animato et intellectu [...] Si sumatur secundo modo, tunc homo non intelligit, quia intelligere non est actus transiens in exteriorem materiam, sed corpus animatum est exterior materia intellectus [...] Si sumatur homo tertio modo, tunc illud aggregatum facit unum sicut ex nauta et navi fit unum, quia secundum positionem Commentatoris intellectus non est forma corporis sed motor [...] ergo sequitur adhuc quod homo non intelliget*<sup>40</sup>.

*Secundum Commentatorem, intellectus est eternus ; ergo iam recepit omnes species ; ergo nullam potest recipere ; ergo nullus potest intelligere de novo*<sup>41</sup>.

*Numquam ab eadem virtute duo actus numero differentes simul procedere possunt [...] sed intelligere meum et tuum est alius actus numero ; ergo ab uno intellectu non possunt procedere*<sup>42</sup>.

### III.1.8. Gilles de Rome évoque des contradicteurs de Thomas d'Aquin :

Gilles de Rome fait ici allusion à un groupe indifférencié de maîtres qui récuseraient la critique d'Averroès par Thomas d'Aquin, *quidam hoc negando*, et ce en opérant une distinction entre le sens et l'intellect. Lesdits contradicteurs de Thomas d'Aquin avanceraient que le sens est une puissance organique (i. e. localisée dans un organe corporel), et qu'en

<sup>38</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 674, l. 224-226 : « Admettons que le phantasme s'unit à l'homme de lui-même, et l'intellect par le phantasme ; il ne s'ensuit pas que l'homme pense mais bien plutôt qu'il est pensé ».

<sup>39</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 674, l. 229-230 et 232 : « Il n'est pas d'intelligible en acte dans l'intellect autre que séparé du phantasme (...) Ce n'est donc pas par le phantasme que l'intellect s'unit à nous ».

<sup>40</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. p. 675, l. 233-236 ; 239-241 ; 250-252 ; 254-255 : « De sa position (celle d'Averroès, ndr) il s'ensuit que l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser. Ce qui est patent : soit le substantif 'homme' désigne l'intellect seul, soit le corps animé par une âme sensitive qui en est la perfection, soit l'agrégat du corps animé et de l'intellect (...) Si on définit l'homme de la seconde façon, alors l'homme ne pense pas, parce que penser n'est pas un acte qui s'accomplit en se déplaçant vers une matière extérieure ; or le corps animé est extérieur à la matière de l'intellect (...) Si on définit l'homme de la troisième manière, alors cet agrégat forme une unité, de même qu'une unité naît du marin et du navire, parce que selon la position du Commentateur l'intellect n'est pas la forme du corps mais son moteur (...) Il s'ensuit donc que l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser ».

<sup>41</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 675, l. 256-258 : « Selon le Commentateur, l'intellect est éternel ; il a donc déjà reçu toutes les espèces ; il ne peut donc en recevoir aucune ; personne ne peut donc penser de nouveau ».

<sup>42</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 676, l. 259-261 : « Jamais d'une même puissance deux actes numériquement distincts ne peuvent procéder (...) Or ton penser et le mien sont deux actes distincts ; ils ne peuvent donc procéder d'un unique intellect ».

conséquence l'homme est sujet de l'acte de sentir (*homo sentit*, litt. : « l'homme sent »), tandis que l'intellect n'est pas une puissance organique et que, par conséquent, l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser :

*Et dicunt quod sensus est virtus organica, ideo homo sentit, set intellectus non est virtus organica, ideo homo non intelligit*<sup>43</sup>.

Par là, les adversaires de Thomas croient pouvoir justifier la proposition *homo non intelligit*, car si jamais on découvrait que l'homme est malgré tout sujet de l'acte de penser, ce serait parce l'intellect ne suffit pas pour l'acte de penser, lequel exige également l'organe de l'imagination :

*Ideo dicunt : si reperitur alicui quod homo intelligit, hoc est propter hoc quod intellectus non sufficit sibi ad intelligendum, sed exigit organum fantasie*<sup>44</sup>.

### III.1.9. Gilles de Rome réfute les contradicteurs de Thomas d'Aquin :

Non sans humour Gilles de Rome réduit à l'absurde l'argumentation de ces derniers en montrant le caractère autodestructeur : affirmer que l'homme en général n'est pas sujet de l'acte de penser, c'est se nier soi-même en tant que sujet de pensée dans le moment même où l'on fait acte de pensée<sup>45</sup> :

*Cum eis non disputandum, quia contradicunt sibi vel solum iudicant secundum sensum sicut brutum, et cum talibus non est disputandum, cum disputatio sit actus intellectus*<sup>46</sup>.

De plus, les contradicteurs de Thomas d'Aquin méconnaissent, selon Gilles de Rome, la véritable pensée d'Averroès, auquel Gilles attribue l'idée que c'est l'homme, plutôt que l'âme, qui est sujet de l'acte de penser :

<sup>43</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 676, l. 271-273 : « Et ils disent que le sens est une force organique ; par conséquent, l'homme est sujet de l'acte de sentir. Mais l'intellect n'est pas une force organique, par conséquent l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser ».

<sup>44</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 676, l. 273-275 : « Ils disent donc : s'il est découvert par quelqu'un que l'homme est sujet de l'acte de penser, cela est dû au fait que l'intellect ne se suffit pas pour penser, mais qu'il a besoin de l'organe de l'imagination ».

<sup>45</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 677, l. 287-288 : ... *ergo percipiunt per intellectum ; ergo cum dicunt se non experiri intelligere, contradicunt sibi*, « ... par conséquent ils perçoivent par l'intellect ; donc, quand ils prétendent ne pas faire l'expérience de l'acte de penser, il se contredisent ».

<sup>46</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 677, l. 289-291 : « Avec eux (i.e. les contradicteurs de Thomas d'Aquin, ndr) il n'y a pas à disputer, parce qu'ils se contredisent ou bien ils jugent de par le sens comme les bêtes brutes, et avec de tels individus il n'y a pas à disputer, étant donné que la *disputatio* est acte de l'intellect ». Quatre ans plus tard, l'Anonyme de Steenberghen reprendra cet argument en des termes assez proches, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 317, l. 29-30 : *qui non habent intellectum non intelligunt et contra eos non est disputandum*, « ceux qui n'ont pas d'intellect ne pensent pas et il n'y a pas à disputer contre eux ».



*Tertium inconueniens, quia non habent positionem Commentatoris, cum tamen eam credant tenere, quia verius secundum positionem suam est dicere quod homo intelligit quam quod anima intelligit*<sup>47</sup>.

En outre, Gilles de Rome complète cette réfutation en énonçant une autre critique formulée par les adversaires de Thomas d'Aquin contre le premier argument que ces derniers citent de lui, et en y répondant. Cette dernière critique récuse l'usage que Thomas fait de l'hypothèse du mur doué de la vision :

*... in pariete non est aliqua vis cognitiva ; ideo ex hoc quod forma coloris sui unitur oculo non sequitur quod paries videret, sed fantasia, in qua est fantasma, est vis cognitiva...*<sup>48</sup>

A cela, Gilles de Rome répond que l'acte de connaître s'effectue par la perception et qu'il faut donc admettre que nous ne pensons pas à partir de ce qui est notre phantasme<sup>49</sup>.

### III.1.10. Gilles de Rome critique l'argumentation de Thomas d'Aquin :

Gilles de Rome répond ensuite aux arguments de Thomas d'Aquin contre Averroès (voir *supra* III.1.7) : s'il concède la validité de ces arguments, il en récuse la capacité à ébranler les fondements de la position d'Averroès sur l'unicité de l'intellect. Pour cela, il apporte des précisions au sujet du rôle que joue l'espèce intellectuelle dans le processus d'intellection :

*Eadem species que est in fantasia fit forma intellectus, et ideo per illam speciem intellectus nobis copulatur et intelligimus, cum intellectus intelligit*<sup>50</sup>.

*Species que est in intellectu non est ita separata quod sit alia species, sed pro tanto quod eadem species que est sub condicionibus in fantasia est abstracta in intellectu*<sup>51</sup>.

*Non oportet quod omnes species habeat ab eterno, cum ipsas recipiat et res fantasie*<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 677, l. 292-294 : « Il y a un troisième inconvénient, parce qu'ils ne tiennent pas la position du Commentateur, alors que, cependant, ils croient la tenir, parce qu'il est plus vrai selon sa position de dire que l'homme est sujet de l'acte de penser plutôt que l'âme est sujet de l'acte de penser ».

<sup>48</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 677, l. 300-303 : « Il n'y a aucune force cognitive dans le mur. Pour cette raison, de ce que la forme de la couleur s'unit à elle-même dans l'œil, il ne s'ensuit pas que le mur voit, mais que l'imagination, dans laquelle se trouve le phantasme du mur, est une force cognitive ».

<sup>49</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 677, l. 307-308 : *Ita nec nos, ex hoc quod fantasma nostrum est, intelligimus*, « Par conséquent nous non plus, nous ne sommes pas sujet de l'acte de penser du fait que le phantasme est nôtre ».

<sup>50</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 677, l. 314-316 : « La même espèce qui est dans l'imagination devient forme de l'intellect et de ce fait c'est par cette espèce que l'intellect s'unit à nous et que nous pensons, quand l'intellect pense ».

<sup>51</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 678, l. 317-319 : « L'espèce présente qui est dans l'intellect n'est pas séparée au point d'être une autre espèce, mais seulement dans la mesure où la même espèce qui se trouve sous condition dans l'imagination est abstraite dans l'intellect ».

*Sicut enim species in intellectu una bene plurificatur in fantasia, intelligere meum et tuum, in comparatione ad nos, est aliud et aliud intelligere, tamen in comparatione ad unum intellectum, est unum intelligere*<sup>53</sup>.

*Ex quo intelligimus, sequitur quod intellectus est forma nostra secundum quod nobis copulatur actus intelligendi per fantasma, non tamen sequitur propter hoc quod sit forma corporis in esse*<sup>54</sup>.

### III.1.11. Gilles de Rome attaque la position d'Averroès :

Gilles de Rome revient à présent à la position d'Averroès, telle qu'il l'a évoquée au début de cette *quaestio* et annonce qu'il va s'attaquer à la racine même du raisonnement d'Averroès. Il s'attache alors à montrer que de celui-ci naissent cinq inconvénients : l'homme n'est pas sujet de l'acte de penser ; l'intellect n'a pas besoin du corps pour son opération ; il ne peut rien recevoir car il serait déjà saturé de forme ; l'intellect agent n'est pas nécessaire à l'intellection ; l'intellect n'existe pas en pure puissance avant de penser les intelligibles.

*... species intelligibilis que est in nobis non faciet ad copulationem intellectus nobiscum ; ergo per hoc homo non intelliget*<sup>55</sup>.

*Intellectus noster non indigebit organo fantasie, quia cui competit esse et agere ; sed secundum Commentatorem intellectus habet esse absolutum a corpore ; ergo non indigebit in operatione corpore*<sup>56</sup>.

*Intellectus nichil recipit, quia ex quo habet esse separatam, tunc erit plenus formis, sicut alie intelligentie [...] si intellectus est substantia separata, ut ponit Commentator, non intelligit per abstractionem vel receptionem*<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 678, l. 326-327 : « Il n'est pas nécessaire qu'il (l'intellect, ndr) possède les espèces intelligibles de toute éternité, comme il les reçoit elles-mêmes, ainsi que les choses de l'imagination ».

<sup>53</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 678, l. 331-334 : « De même qu'une espèce qui ne fait qu'un dans l'intellect est multipliée dans l'imagination, de même mon penser et le tien sont autres relativement à nous deux, mais ils ne font qu'un relativement à un intellect unique ».

<sup>54</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 678, l. 335-338 : « Du fait que nous pensons, il s'ensuit que l'intellect est forme de nous en tant qu'il nous est conjoint dans l'acte de penser par la médiation des phantasmes, mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'il est forme du corps dans son être ».

<sup>55</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 679, l. 352-353 : « ... l'espèce intelligible qui est en nous ne contribuera pas à l'union de l'intellect avec nous ; donc à cause de cela l'homme ne pensera pas ».

<sup>56</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 679, l. 354-357 : « Notre intellect n'a pas besoin de l'organe de l'imagination, parce qu'il lui appartient d'être et d'agir ; mais selon Averroès l'intellect possède un être détaché du corps ; il n'a donc pas besoin du corps dans son opération ».

<sup>57</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 679, l. 363-364 et l. 376-378 : « L'intellect ne reçoit rien, parce que, du fait qu'il possède un être séparé, il sera alors saturé de formes intelligibles, comme les autres intelligences (...) Si l'intellect est une substance séparée, comme le pose le Commentateur, alors il ne pourra penser ni par abstraction ni par réception ».

*Intellectus agens nichil faceret ad intelligendum, quia materialia sunt actu intelligibilia substantie separate, quia non intelligit per abstractionem, sed quia nos intelligimus per abstractionem, ideo materialia sunt nobis potentia intelligibilia ; sed oportet esse universalia per intellectum agentem [...] Ergo si intellectus noster est substantia separata, omnia materialia sunt ei actu intelligibilia ; ergo non indiget agente<sup>58</sup>.*

*Intellectus noster non erit pura potentia in genere intelligibilium, quia erit plenus formis, et sic actualitatem habebit<sup>59</sup>.*

### III.1.12. Gilles de Rome réfute les six arguments d'Averroès en faveur de l'unicité :

À présent Gilles de Rome revient sur les six arguments d'Averroès énumérés au cours de la *discussio* (voir *supra* III.1.3). Il va répondre séparément d'une part au premier et au dernier, d'autre part aux quatre autres avec le même argument :

*Dicendum quod formam esse materialem, hoc est tripliciter : vel quia habet materiam partem sui, et impossibile est talem esse. [...] Aut quia est perfectio materie educta de potentia eius, ut sensitiva. Aut quia est perfectio non educta, ut intellectiva. [...] Et hoc quia intellectus est immaterialis in potentia, ideo immediate plurificatur per essentiam in qua est, et essentia per materiam quam perficit<sup>60</sup>.*

*Ad secundum dicendum : non propter hoc sequitur quod sit corpus vel virtus in corpore, sed perfectio.*

*Ad alia eodem modo<sup>61</sup>.*

<sup>58</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 679, l. 379-383 et l. 386-387 : « L'intellect agent ne ferait rien pour penser : en effet, les réalités matérielles sont intelligibles en acte pour une substance séparée, parce que ce n'est pas l'intellect agent, mais nous, qui pensons par abstraction des intelligibles, et de ce fait les réalités matérielles nous sont donc intelligibles en puissance ; mais il leur faut être universelles par l'intellect agent (...) Si donc notre intellect est une substance séparée, toutes les réalités matérielles lui sont intelligibles en acte ; il n'a donc pas besoin d'un intellect agent ».

<sup>59</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 679, l. 459-460 : « Notre intellect ne sera pas une pure puissance dans le genre des intelligibles, parce qu'il sera saturé de formes intelligibles, et ainsi il aura une actualité ».

<sup>60</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 680, l. 396-400 et 419-421 : « Il faut entendre qu'une forme est matérielle de trois manières différentes : soit parce qu'elle possède une partie matérielle en elle, et il est impossible qu'elle soit telle (...) Soit parce qu'elle est perfection de matière, issue de la puissance de celle-ci, comme la puissance sensitive. Soit parce qu'elle est perfection non issue de celle-ci, comme la puissance intellectuelle (...) Et parce que l'intellect est immatériel en puissance, il est multiplié sans intermédiaire par l'essence dans laquelle il se trouve, et l'essence l'est par la matière qu'elle parfait ». En lisant ce qui précède, on voit que les causes de la matérialité de la forme diffèrent chez Gérard d'Abbeville et Gilles de Rome, voir *supra*, troisième partie, chapitre II, I.1, note 19.

<sup>61</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 680, l. 422-424 : « A propos du second argument (selon lequel la pluralité de l'intellect ne peut se produire que par le corps, ndr) il faut dire qu'il ne s'ensuit pas que l'intellect serait corps ou puissance incorporée, mais qu'il serait perfection. Il en va de même des trois autres arguments ».

*Quia ille species differunt numero in intellectu meo et tuo, non sunt actu intelligibiles, quia non differunt per materiam immediate, sicut nec potentie intellective in me et in te, sed per sua subiecta<sup>62</sup>.*

**III.1.13. Gilles de Rome réfute les arguments, favorables à l'unicité de l'intellect, qu'il a lui-même énoncés au début de sa question :**

En revenant sur son premier argument, à savoir que la puissance ne peut être plus abstraite que l'essence, Gilles de Rome distingue deux modalités de l'union de l'âme avec le corps : tantôt elle s'unit à lui comme moteur, tantôt comme forme. Dans le premier cas, l'essence est plus abstraite que la puissance, dans le second, c'est l'inverse<sup>63</sup>, d'où la réponse que voici :

*Et quia anima unitur corpori ut forma eius, ideo necesse est quod potentia sit magis abstracta in perficiendo quam essentia, que est immediata perfectio corporis<sup>64</sup>.*

*Intellectus non est pura potentia, immo est proprietas quedam, cum sit potentia anime sicut sapor pomi<sup>65</sup>.*

*Intellectus plurificatur per hoc quod est in alio<sup>66</sup>.*

*Potentia numeratur per hoc quod est in essentia, non aliquod organum corporeum<sup>67</sup>.*

La comparaison entre les degrés d'abstraction respectifs de la puissance et de l'essence continue cependant à inspirer Gilles de Rome. Il va soulever une objection à sa réponse puis répondre à cette objection qui consiste à dire qu'au cours de son opération, « la puissance est

<sup>62</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 681, l. 435-437 : « Parce que ces espèces diffèrent numériquement dans mon intellect et le tien, elles ne sont pas intelligibles en acte, parce qu'elles ne diffèrent pas par la matière sans intermédiaire, pas plus que les puissances intellectives en moi et en toi, mais elles diffèrent par leurs sujets ».

<sup>63</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 681, l. 454-455 : *In prima unione ad corpus plus est abstracta essentia quam potentia. In secunda plus est potentia abstracta quam essentia*, « Dans la première union avec le corps, plus abstraite est l'essence que la puissance. Dans la seconde, la puissance est plus abstraite que l'essence ».

<sup>64</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 681, l. 455-458 : « Et parce que l'âme s'unit au corps en tant que forme de ce dernier, il est nécessaire que la puissance soit plus abstraite que l'essence dans l'acte de perfection, elle qui est perfection du corps sans intermédiaire ».

<sup>65</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 681, l. 459-460 : « L'intellect n'est pas une pure puissance, mais plutôt quelque propriété, étant donné qu'il est puissance de l'âme à la manière dont la saveur l'est de la pomme ».

<sup>66</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 682, l. 462-463 : « L'intellect est multiplié par cela qu'il est dans autre chose ».

<sup>67</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 682, l. 465-466 : « Une puissance est nombrée par cela qu'elle est dans l'essence, non par quelque organe corporel ».

en rapport au corps plus immédiatement que l'essence »<sup>68</sup> : en effet, la puissance ne requiert d'organe que parce qu'elle est puissance de cette essence qui dépend du corps<sup>69</sup>.

III.2. Une position sans ambiguïté. Le point de vue orthodoxe du maître ès arts inconnu édité par J. Vennebusch<sup>70</sup> (après 1270) :

L'intitulé de la question posée par celui qu'on peut appeler l'Anonyme de Vennebusch, *Utrum intellectus possibilis sit unus et idem in unumquoque vel diversificatus secundum diversitatem recipiencium*, « L'intellect potentiel est-il unique et identique en quiconque, ou bien multiplié (litt. : « diversifié ») à proportion la diversité de ses récipiendaires ? », montre que ce maître réduit le champ de son interrogation à l'intellect potentiel. L'Anonyme de Vennebusch traite cette question de façon beaucoup plus concise que ne l'a fait avant lui Gilles de Rome, seul artien parisien à rivaliser, modestement, avec Thomas d'Aquin pour ce qui est de l'exhaustivité dans le traitement de cette question. La position de l'Anonyme de Vennebusch est sans ambiguïté, à la différence de celles des autres artiens de cette période : l'intellect potentiel est pluriel de par la pluralité de ses récepteurs<sup>71</sup>. L'Anonyme de Vennebusch ne cite en effet que deux arguments en faveur de l'unicité de l'intellect potentiel :

*Illud quod de se simplex est, separatum, impermixtum, nulli habens aliquid commune, non magis appropriatur uni quam alteri<sup>72</sup>.*

*Quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis et non per modum recepti.*

*Universale recipitur in intellectu possibili [...] Ergo intellectus possibilis habet rationem universalis et non particularis<sup>73</sup>.*

<sup>68</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 682, l.468-469 : *potentia immediatius se habet ad corpus quam essentia*.

<sup>69</sup> GILLES DE ROME, *Lectura...*, o. c., p. 682, l. 478-479 : *potentia non requirit organum nisi quia est potentia illius essentie que dependet ex corpore.*, « la puissance ne requiert d'organe que parce qu'elle est puissance de cette essence qui dépend du corps ».

<sup>70</sup> Le texte de cette *quaestio*, ainsi que le reste du commentaire de ce maître inconnu sur le *De anima*, se trouve édité dans J. VENNEBUSH, *Ein anonymen Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros de anima*, Ferdinand Shöningh Paderborn, 1963.

<sup>71</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymen Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 281, l. 56-57 : *non est idem intellectus possibilis in omnibus sed diversus secundum diversitatem recipiencium*, « Ce n'est pas le même intellect potentiel en tous mais il est pluriel (litt. : « divers ») à proportion de la diversité des récepteurs ».

<sup>72</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymen Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros de anima*, o. c., p. 279, l. 6-8 : « Ce qui est de lui-même simple, séparé, sans mélange et n'ayant rien de commun, n'est pas plus approprié par un tel que par un tel ». L'Anonyme de Vennebusch reprend ici les termes mêmes d'Albert le Grand dans le *Quindecim problematibus*, lorsque ce dernier fait référence au fragment d'Anaxagore sur le caractère non mélangé de l'intellect, voir *supra*, troisième partie, chapitre II, II.2.

<sup>73</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymen Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 280, l. 13-14 : « Ce qui est reçu en quelque chose l'est selon le mode du récepteur et non du reçu. C'est sur un mode universel qu'il est reçu dans l'intellect potentiel (...) Donc l'intellect potentiel a un concept en tant qu'universel et non en tant que particulier ».

L'Anonyme de Vennebusch va avancer ensuite trois arguments contre l'unicité :

*Per unam et eadem formam in numero non fiunt plura hoc aliquid diversa*<sup>74</sup>.

*Si esset ydemptitas intellectus secundum numerum in quolibet, esset diversificatio forme ipsius generis et multiplicatio sine multiplicacione forme speciei*<sup>75</sup>.

*Si unus et idem esset intellectus possibilis in quolibet, cum scire et intelligere est per habitum intellectus possibilis, tunc sciencia acquisita ab uno indifferenter participatur a quolibet alio*<sup>76</sup>.

Enfin, l'Anonyme de Vennebusch réfute les deux arguments, cités ci-dessus, en faveur de l'unicité de l'intellect. Contre le premier argument, portant sur la séparation entre l'intellect et le corps, il précise les trois causes possibles de cette séparation :

*Una, quia non est forma materialis educta de potencia materie [...], alia de causa, quia non habet materiam partem sui nec sensibilem nec intelligibilem [...] tertia de causa, quia caret speciebus intelligibilium quibus natus est informari*<sup>77</sup>.

Contre l'argument qui affirme l'universalité de la perception des intelligibles par l'intellect, l'Anonyme de Vennebusch distingue deux types d'universel, le premier consistant dans « la forme réelle vraie considérée par l'intellect », et situé « uniquement dans les choses, non dans l'intellect »<sup>78</sup> ; le second étant l'espèce ou le type de l'universel vrai qui existe dans l'âme : ce dernier peut être reçu sous le rapport d'une notion particulière dans un corps particulier mais sans que ce dernier soit considéré comme une forme matérielle. C'est ainsi que l'universel, pris dans cette dernière acception, peut se multiplier à proportion de la multiplicité des intellects récepteurs<sup>79</sup> ; l'intellect, universel par excellence, est donc pluriel.

<sup>74</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymer Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 280, l. 26-27 : « Par la médiation d'une seule et même forme numériquement parlant, il ne se produit pas plusieurs 'ce quelque chose' distincts ». On admet avec le Thomas d'Aquin des *Quaestiones disputatae de anima* que l'âme est à la fois forme et *hoc aliquid* (in TH. D'AQUIN, *Qu.* 1, voir *supra*, première partie, chapitre III, III.2).

<sup>75</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymer Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 280, l. 30-32 : « S'il y avait identité de l'intellect relativement à son nombre en qui que ce soit, il y aurait diversification de la forme du genre lui-même et multiplication de celle-ci sans multiplication de la forme de l'espèce ».

<sup>76</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymer Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 281, l. 54-55 : « Si l'intellect potentiel était unique et identique en qui que ce soit, comme savoir et penser se font par l'*habitus* de l'intellect potentiel, alors la science acquise par l'un serait indistinctement partagée par n'importe qui d'autre ».

<sup>77</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymer Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 281, l. 62-63, 65-66, 68-69 : « Premièrement, parce qu'il (l'intellect, ndr) n'est pas une forme matérielle issue d'une puissance matérielle (...), deuxièmement, parce qu'il ne possède pas de partie matérielle sensible ni intelligible (...), troisièmement, parce qu'il est dépourvu des espèces des intelligibles par lesquels il est informé de façon innée ».

<sup>78</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymer Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 281, l. 82-84 : *universale uno modo appellatur vera forma realis considerata per intellectum [...] hoc modo universale solum est in rebus et non in intellectu.*

<sup>79</sup> J. VENNEBUSH, *Ein anonymer Aristoteleskommentar...*, o. c., p. 282, l. 85-86 ; 92-94 ; 97-99 : *alio modo appellatur universale species sive exemplar veri universalis existens in anima (...) Sic ergo intellectus recipiens*

III.3. Une «double vérité»? L'unicité de l'intellect vue par l'Anonyme de Steenberghen (1275) :

A la différence de ses prédécesseurs, L'Anonyme de Steenberghen ne commence pas par poser telle quelle la question de l'unicité de l'intellect : il procède du général au particulier en donnant pour préalable au traitement de ce problème une question plus vaste, à savoir : si une forme immatérielle - et l'intellect en est une - peut être multipliée numériquement parlant en une espèce unique<sup>80</sup>. Lors de la séance qu'il a consacrée au traitement de cette dernière question, il affirme qu'il faut répondre positivement à cette question si l'on s'en tient à la foi, tout en précisant qu'Aristote et tous les philosophes démontrent le contraire :

*Verum est quod secundum fidem possunt esse plures formae numero separatae in specie una ; tamen, secundum ARISTOTELEM et omnes philosophos hoc est impossibile<sup>81</sup>.*

L'expression « double vérité » conviendrait parfaitement à ce passage qui correspond presque mot pour mot à ce qu'Étienne Tempier dénoncera en 1277<sup>82</sup>, d'autant qu'à la différence de Siger de Brabant dans son *De anima intellectiva*, l'Anonyme de Steenberghen n'utilise pas de modalisateurs qui marqueraient un degré d'affirmation supérieur en faveur de la foi. Ainsi, l'Anonyme de Steenberghen affirme un peu plus loin qu'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes, en s'appuyant sur des arguments dont il attribue la paternité à Averroès, arguments qu'il juge à la fois quasi irréfutables et contraires à la vérité selon la foi :

*Et istae rationes sunt COMMENTATORIS, quasi indissolubiles ; tamen oppositum verum est per fidem<sup>83</sup>.*

Il semble clair, à lire le texte de cette *quaestio*, que l'Anonyme de Steenberghen refuse huiusmodi universale bene potest ipsum recipere existens sub ratione particularis in corpore determinato particulari. Quia tamen non significatur per corpus ut forma materialis (...) Et sic non obstante receptione universalis potest diversificari secundum diversitatem intellectum recipiendum, « sur un autre mode, on appelle 'universel' l'espèce ou le type de l'universel vrai existant dans l'âme (...) Ainsi donc l'intellect récepteur peut effectivement se recevoir en tant qu'il existe sous le rapport d'un concept particulier dans un corps déterminé particulier. Parce qu'il n'est cependant pas signifié par un corps comme une forme matérielle (...) Et ainsi, nonobstant cette réception, l'universel peut être multiplié à proportion de la diversité des intellects récepteurs ».

<sup>80</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote, o. c.*, p. 311 : *Utrum forma immaterialis possit numeraliter multiplicari in specie una.*

<sup>81</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 312, l. 18-20 : « Il est vrai que selon la foi il peut exister des formes séparées numériquement plurielles dans une espèce unique, cependant, selon Aristote et tous les philosophes, cela est impossible ».

<sup>82</sup> Cf. le prologue du texte de la condamnation de 1277 : *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam.*

<sup>83</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 312, l. 38-39 : « Et ces raisons sont celles du Commentateurs, quasi irréfutables ; cependant le contraire est vrai selon la foi »..

d'aller au-delà de cette équivalence entre foi et raison, qu'il avance ostentatoirement. On serait cependant tenté de penser que si l'Anonyme de Steenberghen évoque, dans la dernière citation, la foi *après* Averroès, c'est qu'il la place *au-dessus* en termes d'autorité argumentative. Cependant, quelques phrases plus loin, l'Anonyme de Steenberghen inverse l'ordre des termes de la citation précédente, en une occasion où il réfute un argument favorable à la thèse de la pluralité numérique de ces formes immatérielles :

*Ad tertium dicendum quod verum est secundum fidem. Tamen COMMENTATOR solvit libro Caeli et mundi ...*<sup>84</sup>

Apparaît ici une tendance à la réversibilité de l'argumentation, que l'on trouvera également chez l'Anonyme de Bazán, lequel traite deux fois, avec les mêmes arguments, de l'unicité de l'intellect à la fin de ses *Quaestiones de anima*.

Une fois affirmée la pluralité numérique des formes immatérielles, l'Anonyme de Steenberghen s'attaque au coeur du problème avec la question suivante, à laquelle il donne une formulation désormais classique, *Utrum intellectus sit idem numero in omnibus hominibus*, « L'intellect est-il numériquement identique en tous les hommes ? » Ici, le cours de ce maître, après la *quaestio* déjà étudiée de Gilles de Rome, nous montre quel degré de raffinement dans l'érudition on pouvait atteindre à la Faculté des arts, dont il n'est pas inutile de rappeler qu'elle n'était qu'une propédeutique, selon le mot d'E. Renan, aux trois Facultés supérieures qui possédaient sur elle l'avantage de délivrer des diplômes professionnels.

En effet, l'Anonyme de Steenberghen s'efforce lui aussi de réfuter Averroès avec ses propres arguments<sup>85</sup>. Cependant, à la différence de Gilles de Rome, l'Anonyme de Steenberghen fait d'Averroès le seul homme habilité à réfuter philosophiquement... Averroès, après avoir refusé, implicitement, cette habilitation aux théologiens catholiques dans le texte de la *quaestio* précédente. Selon lui, l'un des arguments avancés à l'appui de la thèse de la pluralité des formes immatérielles (thèse qui semble inclure dans son raisonnement la pluralité de l'intellect) vient des théologiens :

*Item arguitur ratione theologorum* (nous soulignons) : *agens in cuius virtute non cadit diminutio neque imperfectio, potest facere plures formas separatas in specie una ; agens*

<sup>84</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 313, l. 47-48 : « Pour ce qui est du troisième argument, il faut répondre qu'il est vrai selon la foi. Cependant le Commentateur l'a réfuté dans son livre *Du ciel et du monde* ».

<sup>85</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 53-54 : ... *per rationes quas ponit COMMENTATOR contra seipsum*, « ... au moyen des raisons que le Commentateur a avancé contre lui-même ».



*primum est huiusmodi*<sup>86</sup>.

Par ailleurs, voici comment l'Anonyme de Steenberghen formule la quadripartition de l'intellect, trois quarts de siècle après Iohannes Blund et quatre ans après Gilles de Rome :

*Unde nomen intellectus potest nominare duo, vel quattuor, scilicet intellectum possibilem, et agentem, et speciem informantem intellectum, et etiam aggregatum ex intellectu possibili et specie informante : et iste est intellectus in actu, secundum ARISTOTELEM, et secundum COMMENTATOREM est intellectus speculativus ; vel intellectum agregatum ex intellectu possibili et lumine intellectus agentis, et istum vocat COMMENTATOR intellectum adeptum*<sup>87</sup>.

Par rapport à Gilles de Rome, l'Anonyme de Steenberghen a éliminé de cette liste l'intellect passif, *intellectus passibilis*, issu d'une confusion entre *passibilis* et *possibilis*, « passif/potentiel »<sup>88</sup>, et il y a ajouté l'intellect acquis, *intellectus adeptus*. Surtout, il s'efforce de tirer parti au mieux de sa quadripartition de l'intellect pour distinguer ce qui, dans l'intellect, est sujet à multiplication et ce qui ne l'est pas. En effet, dans la pensée d'Averroès telle que la connaît l'Anonyme de Steenberghen, l'intellect potentiel n'est pas nommé à proportion du nombre des hommes, contrairement à l'intellect en acte ou à l'intellect spéculatif qui, eux, le sont et qui sont par conséquent corruptibles, comme l'imagination :

*Intellectus autem in actu sive intellectum speculativum dicit COMMENTATOR numerari numeratione hominum, et etiam corrumpi sicut phantastica ipsa ; intellectum autem possibilem dicit non numerari numeratione hominum*<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 312, l. 13-15 : « De même, selon l'argument des théologiens, un agent dans la force duquel ne se produit ni diminution ni imperfection peut produire plusieurs formes séparées en une espèce unique : l'agent premier (i. e. Dieu, ndr) est dans ce cas ».

<sup>87</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 37-43 : « Le terme 'intellect' peut en désigner deux, voire quatre, à savoir : l'intellect potentiel ; l'intellect agent ; l'espèce qui informe l'intellect ; et également l'agrégat de l'intellect potentiel et de l'espèce qui l'informe. Et celui-ci est l'intellect en acte, selon Aristote, et selon Averroès, c'est l'intellect spéculatif ; ou bien un intellect agrégat de l'intellect potentiel et de la luminosité de l'intellect agent, et celui-là, le Commentateur l'appelle l'intellect acquis ».

<sup>88</sup> Pour preuve qu'il s'agit à l'origine d'une confusion : lorsque, un quart de siècle plus tôt, Jean de La Rochelle entreprend de caractériser l'intellect passif (qu'il appelle *intellectus passivus*), il le définit comme « une force inférieure de la partie de la puissance intellectuelle conjointe au sensible, qui reçoit les espèces intelligibles dans les phantasmes », *Intellectus autem passivus est vis inferior partis intellectivae coniunctae sensibili quae recipit species intelligibiles in phantasmis*, puis Jean de La Rochelle assimile l'intellect passif à l'intellect séparé, *Oportuit autem hanc vim esse ut intellectus qui est separabilis*, avant de l'identifier, à la fin de son chapitre sur le sujet, à l'intellect potentiel : *De intellectu autem possibili, certum est ipsum esse*, in JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J. BOUGEROL (éd.), o. c., p. 274, l. 3-6, et p. 275, l. 33.

<sup>89</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 43-46 : « L'intellect en acte ou intellect spéculatif, le Commentateur dit qu'il est nommé à proportion du nombre des hommes, et également qu'il se corrompt comme l'imagination elle-même ; l'intellect potentiel cependant, il dit qu'il n'est pas nommé à proportion du nombre des hommes ».

Quant à savoir si les deux autres intellects évoqués, l'intellect agent et l'espèce intelligible qui apporte l'information à l'intellect, sont susceptibles d'être multipliés numériquement parlant, l'Anonyme de Steeberghen ne se pose pas le problème : était-ce, à ses yeux, insoluble, ou bien impensable ?

D'autre part, l'Anonyme de Steenberghen concède à Averroès un point essentiel : l'intellect est immatériel ; concession qui ne vaut, comme nous l'avons vu chez Gérard d'Abbeville, qu'en admettant que le caractère multipliable numériquement parlant d'une chose provient de la matérialité de celle-ci, ce que précisément Thomas d'Aquin niait cinq ans plus tôt dans son *De unitate intellectus* (voir *supra*, troisième partie, chapitre II, II.3.2) :

*Fundamentum eius non potest negari secundum philosophiam, sed ad hoc quod dicit quod intellectus est immaterialis, aliquid est immateriale dupliciter : aut quia non habet materiam partem sui, aut quia non est actus materiae. Primo modo intellectus est immaterialis, secundo autem modo non est immaterialis<sup>90</sup>.*

Tout en développant une argumentation ambiguë sur l'unicité de l'intellect, l'Anonyme de Steenberghen rejette avec virulence une thèse déjà réfutée par Gilles de Rome (voir *supra*, chapitre III.1) qui figure dans la condamnation de 1277 : *quod intellectus proprie intelligit et homo non intelligit*, « C'est l'intellect à proprement parler qui pense (i. e. qui est sujet de l'acte de penser, ndr) et non l'homme ». Il le fait non pas en recourant à l'autorité de Thomas d'Aquin, comme l'avait Gilles de Rome environ quatre ans plus tôt, mais en déclarant que les partisans de cette dernière thèse sont en contradiction avec la pensée d'Averroès d'une part, avec eux-mêmes d'autre part :

*Sed sic solventes sibi contradicunt et contra ipsos non est disputandum<sup>91</sup>.*

*Non tenent viam COMMENTATORIS, quia, quamvis COMMENTATOR ponat intellectum possibilem esse substantiam separatam secundum esse non ponit intellectum intelligere, sed homines per intellectum<sup>92</sup>.*

Plus, il use de la *reductio ad absurdum* :

<sup>90</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 317, l. 34-39 : « On ne peut en se conformant à la philosophie, nier ce sur quoi il (i. e. Averroès) se fonde, mais, en ce qui concerne son affirmation que l'intellect est immatériel, quelque chose peut être immatériel de deux manières : soit parce qu'il ne possède pas de partie matérielle, soit parce qu'il n'est pas acte de matière. Sur le premier mode, l'intellect est immatériel, sur le second il n'est pas immatériel ».

<sup>91</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 317, l. 23-24 : « Mais en les (i. e. les raisons pour lesquelles l'homme pense) réfutant ainsi, ils se contredisent, et il n'y a pas à disputer contre eux ».

<sup>92</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 317, l. 31-33 : « Il ne suivent pas la voie du Commentateur, parce que, bien que le Commentateur pose que l'intellect potentiel est une substance séparée relativement à son être, il ne pose pas que l'intellect pense, mais que les hommes pensent par l'intellect ».

## LE CONTOURNEMENT DE LA CENSURE

*Qui non habent intellectum non intelligunt et contra eos non est disputandum*<sup>93</sup>.

Avant l'Anonyme de Steeberghen, Gilles de Rome avait fait la même remarque, sur un ton plus caustique et en évoquant un maître ès arts que l'historiographie identifie traditionnellement comme étant l'Anonyme de Giele :

*Nos, cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quendam magistrum **magnum**, in philosophia **maio**rem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus. Sed ex quo concedebat se non intelligere, concedebat **quod nullus deberet cum ipso disputare**. Nam cum brutis et cum arboribus et universaliter **cum non intelligentibus non est disputandum** (nous soulignons)<sup>94</sup>.*

On peut résumer l'argumentation de l'Anonyme de Steenberghen comme suit :

a) L'Anonyme de Steenberghen argumente en faveur de l'unicité de l'intellect :

*In formis immaterialibus impossibile est esse plures unius speciei*<sup>95</sup>.

*Omnis virtus quae numeraliter multiplicatur, per materiam multiplicatur et numeratur*<sup>96</sup>.

*Ab eodem dependet esse alicuius et unitas ipsius*<sup>97</sup>.

*Si intellectus meus et tuus sint diversi in numero et idem in specie, si ergo ego intelligo lapidem et tu similiter, iste intellectus est diversus in numero et idem in specie...*<sup>98</sup>

b) L'Anonyme de Steenberghen argumente contre l'unicité de l'intellect :

<sup>93</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 317, l. 29-30 « Ceux qui ne possèdent pas d'intellect ne pensent pas et il n'y a pas à disputer contre eux ».

<sup>94</sup> « Lorsque nous étions bachelier nous vîmes quelque *grand* maître, *très fort* en philosophie, se trouvant alors à Paris, qui voulait suivre l'opinion du Commentateur, en concédant que l'homme ne pense pas si ce n'est à la manière dont le ciel pense parce que le moteur du ciel (Dieu, ndr) pense ; ainsi, l'homme pense parce que l'intellect séparé (entendu comme moteur de l'homme, ndr) pense. Mais du fait qu'il concédait qu'il ne pensait pas, il concédait *que nul ne devait disputer avec lui*. En effet, il n'y a pas à disputer avec les bêtes ni avec les arbres ni de façon générale *avec ceux qui ne pensent pas* », cité par C. LUNA, in « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unicité de l'intellect », o. c., p. 656.

<sup>95</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 313, l. 4-5 « Dans les formes immatérielles, il ne peut en exister une pluralité en une espèce unique ».

<sup>96</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 313, l. 10-11 : « Toute force qui est multipliée numériquement parlant, est multipliée et nombrée par la matière ».

<sup>97</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 313, l. 15 : « C'est du même facteur que dépend l'être de quelque chose et son unicité ».

<sup>98</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 313, 18-20 : « Si mon intellect et le tien étaient distincts en nombre tout en ne faisant qu'un en espèce, si en conséquence je pense la pierre (exemple de la pierre pris chez Averroès, ndr) et si tu en fais de même, alors cet intellect est pluriel en nombre et identique en espèce... ».

*Ad numerationem perfectibilium sequitur numeratio perfectionum ; nunc intellectus est perfectio substantialis hominis*<sup>99</sup>.

*Quaecumque pertinent ad unam substantiam, si unus numeratur, et reliquum*<sup>100</sup>.

*Ponere intellectum esse unum numero in omnibus est **tollere retributionem bonorum post mortem, et punitiones malorum**, quod est inconueniens*<sup>101</sup> (nous soulignons).

Dans cette dernière citation, l'Anonyme de Steenberghen exprime en une formulation plus concise un argument déjà mentionné - à titre d'évidence - cinq ans plus tôt par Thomas d'Aquin au deuxième paragraphe du prologue son *De unitate intellectus*, à ceci près que pour Thomas cet argument n'était à énoncer que comme préalable à la discussion proprement philosophique (voir *supra*, troisième partie, chapitre I, I.1) :

*Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter anime partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nichil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam ; et sic **tollitur retributionem premiorum et penarum** et diversitas eorundem*<sup>102</sup>.

c) La *discussio* chez l'Anonyme de Steenberghen :

Ce maître ès arts inconnu pose comme préalable à la discussion le nécessaire examen de la position d'Averroès, qu'il connaît sous une formulation qui en restreint le champ d'application à l'intellect potentiel, *Quod intellectus possibilis non numeratur numeratione hominum*, « Que l'intellect potentiel n'est pas numbré à proportion du nombre des hommes »<sup>103</sup>. Formulation différente de celle qu'on lit dans la version latine du *Grand Commentaire sur le De anima*, où Averroès pose le problème à propos de l'intellect matériel (voir *supra*, troisième partie, chapitre I, I.1). L'Anonyme de Steenberghen distingue plusieurs parties dans l'intellect relativement à la question de son unicité : si ce qu'Aristote appelle l'intellect en acte et Averroès, l'intellect spéculatif, se trouve multiplié de par la multiplicité des hommes, selon

<sup>99</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 24-25 : « De la numération des perfectibles découle la numération de leurs perfections : or l'intellect est perfection substantielle de l'homme ».

<sup>100</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 27-28 : « D'un ensemble qui relève d'une même substance, si un élément est numbré, le reste l'est également ».

<sup>101</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 32-34 : « Poser que l'intellect est numériquement unique en tous, c'est ôter aux bons leur rétribution après la mort et aux méchants leurs punitions, ce qui est inconuenant ».

<sup>102</sup> TH. D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), o. c., prologue, §2 : « En effet, ôtez aux hommes toute diversité d'intellect - lui qui, seul de toutes les parties de l'âme, s'avère incorruptible et immortel -, et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue » (Trad. A. DE LIBERA).

<sup>103</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 36.

l'Averroès lu par l'Anonyme de Steenberghen<sup>104</sup>, en revanche l'intellect potentiel ne l'est pas, toujours d'après cette même lecture d'Averroès. En somme, toute la discussion chez l'Anonyme de Steenberghen est consacrée à argumenter avec des citations d'Averroès tantôt en faveur de la thèse de l'unicité et tantôt en faveur de son contraire, ce qui peut expliquer pourquoi l'éditeur de ce commentaire l'a qualifié de « semi-averroïste ».

### III.4. L'art de la fausse symétrie : les deux questions sur l'unicité de l'intellect chez l'Anonyme de Bazán (1275)

L'Anonyme de Bazán a repoussé l'examen du problème de l'unicité de l'intellect à la fin de son cours sur le *De anima* d'Aristote : rien dans le choix des questions préalablement traitées dans la troisième partie de son commentaire ne laisse à penser que l'Anonyme de Bazán concevait ces deux questions sur l'unicité comme le couronnement de son commentaire sur la psychologie d'Aristote. Nous serions plutôt tenté de penser que cette place en fin de cours témoigne soit d'une gêne à aborder un sujet dont ce maître ès arts ne pouvait ignorer les enjeux institutionnels, cinq ans après que Thomas d'Aquin eut clairement marqué sa volonté de mettre un point final au débat dans son *De unitate intellectus*, soit d'un oubli auquel l'intervention d'un étudiant ou bien une discussion avec un autre maître aurait mis fin.

L'Anonyme de Bazán a organisé la première de ses deux questions sur l'unicité de l'intellect comme l'aurait fait un quelconque maître ès arts désireux d'illustrer la thèse orthodoxe de la pluralité des intellects, sans broser un tableau historique de la tradition herméneutique néoplatonicienne, arabe et latine (à la différence de ce qu'ont fait les théologiens Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans leurs textes présentés précédemment) : argumentation en faveur de l'unicité, argumentation contre l'unicité puis réfutation de la pensée d'Averroès. Il n'y aurait au fond rien à dire sur ce plan si l'Anonyme de Bazán ne l'avait lui-même déconstruit en consacrant une deuxième séance au problème de l'unicité, au cours de laquelle il ne s'est pas contenté de reprendre quelques-uns des arguments évoqués lors de la première séance, mais a aussi répondu à certains autres. Présenter ce plan de première séance nous paraît particulièrement intéressant pour peu qu'on le mette en regard

<sup>104</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c., p. 314, l. 42-44 : *Intellectum autem in actu sive intellectum speculativum dicit COMMENTATOR numerari numeratione hominum...*, « Le Commentateur dit que l'intellect en acte ou l'intellect spéculatif sont nombrés à proportion du nombre des hommes... »

## LE CONTOURNEMENT DE LA CENSURE

avec celui suivi lors de la deuxième séance, dont il s'avère qu'elle n'est pas un simple reflet de la première :

**Encadré 20** : le débat sur l'unicité de l'intellect chez l'Anonyme de Bazán, (*Quaestiones de anima*, III, 21-22)

<i>Quaestio 21</i>	<i>Quaestio 22</i>
<b>Première partie</b> : pour l'unicité de l'intellect. Les arguments d'Averroès que connaît l'Anonyme de Bazán.	- correspond à la <b>deuxième partie</b> de la <i>quaestio 22</i>
<b>Arg. 1</b> : <i>illud quod caret principio individuationis, illud etiam poterit esse unum in omnibus</i> <sup>105</sup> .	- devient l' <b>Arg. 1</b> dans la deuxième partie de la <i>quaestio 22</i> .
<b>Arg. 2</b> : <i>suppono quod mundus est perpetuus et quod infiniti homines praecesserunt, et quod intellectus sunt incorruptibiles ; et tunc arguo : si intellectus differunt numero, tunc intellectus est infinitus, quia infiniti sunt homines</i> <sup>106</sup> .	- devient l' <b>Arg. 3</b> dans la deuxième partie de la <i>quaestio 22</i> .

<sup>105</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 510, l. 5-7 : « Ce qui manque du principe de l'individuation (i. e. de la matière, ndr), cela même pourra être unique en tous les hommes ».

<sup>106</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN (éd.), *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, o. c, p. 510, l. 12-15 : « Je suppose que le monde est perpétuel, que les hommes se sont succédé en nombre infini et que les intellects sont incorruptibles, j'arguente alors : si les intellects sont distincts en nombre, alors l'intellect existe en nombre infini, du fait qu'en nombre infini les hommes existent ».

## LE CONTOURNEMENT DE LA CENSURE

<p><b>Arg. 3 :</b> <i>diversa corpora eiusdem speciei, quae majorem habent convenientiam quam partes unius corporis individui, habent unam formam substantialem, quae forma substantialis est anima et intellectus</i><sup>107</sup>.</p> <p><b>Arg. 4 :</b> <i>omnis forma spiritualior maioris est virtutis quam materialior [...] sed tantum est una forma materialis omnium corporum</i><sup>108</sup>.</p>	<p>- <b>absent</b> de la deuxième partie de la <i>quaestio</i> 22.</p> <p>- <b>absent</b> de la deuxième partie de la <i>quaestio</i> 22.</p>
<p><b>Deuxième partie :</b> contre l'unicité de l'intellect</p>	<p>- correspond à la <b>première partie</b> de la <i>quaestio</i> 22</p>
<p><b>Arg. 1</b><sup>109</sup> : <i>si idem esset intellectus in omnibus, tunc unum esset et idem praemium omnibus exeuntibus in caelo, et idem esset peccatum omnibus in inferno, quia idem esset praemium sancti Petri quod aliorum apostolorum et unius rustici</i><sup>110</sup>.</p>	<p><b>absent</b> de la première partie de la <i>quaestio</i> 22.</p>

<sup>107</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes ...*, o. c, p. 510, l. 22-24 : « Divers corps d'une même espèce, qui ont une plus forte cohésion entre eux que les parties d'un seul corps individué, possèdent une forme substantielle unique, laquelle forme substantielle est âme et intellect ».

<sup>108</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes ...*, o. c, p. 511, l. 37-38 et 42-43 : « Toute forme spirituelle est issue d'une force plus grande que si elle était matérielle (...) or il n'existe qu'une seule forme matérielle issue de tous les corps ». En somme, la capacité de la forme spirituelle à être unique est encore supérieure à celle de la forme matérielle.

<sup>109</sup> Avant d'argumenter, l'Anonyme de Bazán a invoqué la foi catholique : *In oppositum est fides nostra*, « En opposition (à l'unicité de l'intellect), il y a notre foi », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes...*, o. c, p. 511, l. 45.

<sup>110</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes ...*, o. c, p. 511, l. 47-50 : « Si l'intellect était le même en tous les hommes, alors il existerait une récompense unique et identique pour tous ceux qui vont au ciel, et un même péché pour tous ceux qui vont en enfer, parce que la rétribution serait la même pour Saint Pierre que pour les autres apôtres et pour un rustre ». Comme on le voit ici, l'Anonyme de Bazán précise l'argument, classique depuis le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, de l'égale rétribution des bons et des méchants en cas d'unicité de l'intellect : l'Anonyme de Bazán ne dit pas seulement *que bons et méchants seront rétribués à l'identique, mais que tous les bons auront la même rétribution*.



<p><b>Arg. 2 :</b> <i>intellectus est perfectio corporum et intellectus numeratur numeratione corporum</i><sup>111</sup>.</p> <p><b>Arg. 3 :</b> <i>si unus et idem intellectus in numero esset in omnibus, tunc, quando ego intelligerem, tu etiam intelligeres, et quando ego non intelligerem, nec tu intelligeres</i><sup>112</sup>.</p>	<p>Ce raisonnement réapparaît dans la première partie de la <i>quaestio 22</i> sous une formulation différente : <i>materia multiplicata, multiplicatur et forma ; ergo si materia hominis est multiplicata, forma hominis, scilicet intellectus, multiplicatur</i><sup>113</sup>.</p> <p>- devient l'<b>Arg. 2</b> dans la première partie de la <i>quaestio 22</i>. Lui répondra alors l'<b>Arg.2</b> de la troisième partie de la <i>quaestio 22</i> : <i>quicquid ego intelligerem, hoc tu intelligeres, dico quod non est verum, quia intelligere est per phantasiam, modo alia est phantasia in me et alia in te et alia in illo</i><sup>114</sup>.</p>
--	---

<sup>111</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote, o. c.*, p. 511, l. 52-54 : « L'intellect est perfection du corps et l'intellect est nommé de par la numération des corps ».

<sup>112</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote, o. c.*, p. 511, l. 56-58 : « S'il n'existait qu'un seul et même intellect numériquement parlant en tous les hommes, alors, lorsque je penserais, tu penserais, et lorsque je ne penserais pas, tu ne penserais pas ».

<sup>113</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote, o. c.*, p. 513, l. 6-8 : « Si la matière est multipliée, la forme est multipliée aussi ; donc, si la matière de l'homme est multipliée, la forme de l'homme, i. e. son intellect, l'est également ». A la différence de ce que disait l'Anonyme de Bazán lors de la séance précédente de son cours, le lien entre pluralité des corps et pluralité des intellects ne repose pas dans cette *quaestio 22* sur la dimension de l'intellect comme perfection du corps, mais comme forme, ce glissement logique étant facilité par la présence fréquente de la formule *intellectus est forma et perfectio corporis* dans les commentaires latins sur le *De anima* au XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>114</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote, o. c.*, p. 514, l. 49-50 : « 'Ce que je penserais, tu le penserais', je dis que ce n'est pas vrai car penser se fait par un phantasme, or autre est le phantasme en moi, autre en toi, et autre en lui ».

<p><b>Troisième partie :</b> réfutation des arguments d’Averroès<sup>115</sup> cités au début de la <i>quaestio</i> 21</p>	<p>Sans véritable correspondance dans la <i>quaestio</i> 22.</p>
<p><b>Ad arg. 1 :</b> <i>quamvis intellectus sit separatus ab omni materia, ita quod non est in materia subiective, tamen intellectus obiective est in materia</i><sup>116</sup>.</p>	<p>Cet argument pourrait répondre au premier argument de la troisième partie de la <i>quaestio</i> 22 : <i>intellectus est separatus a materia secundum substantiam, quamvis intellectus secundum operationem sit coniunctus</i><sup>120</sup>.</p>
<p><b>Ad arg. 2 :</b> <i>Philosophus improbavit ibidem infinitum in numeris et in sensibilibus, et non in substantiis separatis</i><sup>117</sup>.</p>	<p>- <b>absent</b> de la la <i>quaestio</i> 22.</p>
<p><b>Ad arg. 3 :</b> <i>diversa corpora non ordinantur ad unam animam quoad ordinem et quoad perfectionem, sed magis quoad praedicationem</i><sup>118</sup>.</p>	<p>- <b>absent</b> de la la <i>quaestio</i> 22.</p>
<p><b>Ad arg. 4 :</b> <i>intellectus perficit corpus et cum eo in esse coniungitur</i><sup>119</sup>.</p>	<p>- <b>absent</b> de la la <i>quaestio</i> 22.</p>

<sup>115</sup> Réfutation à laquelle se livre l’Anonyme de Bazán, en montrant par là sa volonté de se conformer à la foi : ... *negando COMMENTATOREM, qui unum ponit intellectum in omnibus, et fidem tenendo* (nous soulignons), « ... pour réfuter le Commentateur, qui affirme qu’il y a un intellect unique pour tous, et ce en nous en tenant à la foi », in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l’âme d’Aristote*, o. c, p. 511, l. 61-62.

<sup>116</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l’âme d’Aristote*, o. c, p. 512, l. 68-69 : « Bien que l’intellect soit séparé de la matière, de sorte qu’il ne s’y trouve pas comme dans son sujet, l’intellect se trouve dans la matière comme dans son objet ».

<sup>117</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l’âme d’Aristote*, o. c, p. 512, l. 76-77 : « Le Philosophe récuse l’infinité dans les nombres et les objets sensibles, mais non dans les substances séparées ».

<sup>118</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l’âme d’Aristote*, o. c, p. 512, l. 84-86 : « Des corps distincts ne relèvent pas d’une même âme unique sous le rapport de l’ordre et de la perfection mais plutôt sous le rapport de la prédication ».

<sup>119</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l’âme d’Aristote*, o. c, p. 512, l. 93-94 : « L’intellect est perfection du corps et lui est conjoint dans son être ».

<sup>120</sup> M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l’âme d’Aristote*, o. c, p. 514, l. 44-46 : « L’intellect est séparé de la matière relativement à sa substance, bien que l’intellect lui soit conjoint relativement à son opération ».

## Chapitre IV. Après la tempête : Henri de Gand en 1286, du scepticisme à la réaffirmation du dogme

### IV.1. Une certitude, l'absence de certitudes ?

Il aurait été étonnant que le théologien Henri de Gand (1217-1293), seul membre connu de la commission de censure de 1277, n'aborde pas le problème de l'unicité de l'intellect. Il faut cependant remarquer qu'il ne l'a fait qu'à Pâques 1286<sup>1</sup>, près d'une décennie après la deuxième censure, et pas de sa propre initiative puisqu'il s'agit d'une question quodlibétique, formulée avec une restriction non négligeable quant à son champ d'application : *Utrum ex fundamentis Aristotelis* (nous soulignons) *possit ostendi quod intellectus in omnibus sit unus numero et an contrarium possit demonstrari*, « Peut-on montrer à partir des éléments fondamentaux d'Aristote que l'intellect est numériquement unique en tous les hommes, et peut-on démontrer le contraire ? ». Avec cette formulation, la question de l'unicité de l'intellect n'apparaît plus comme un problème de foi mais plutôt, ce qui aux yeux d'un théologien devrait présenter des enjeux bien moindres, comme une affaire d'herméneutique aristotélicienne, à propos de laquelle Henri de Gand commence par afficher son scepticisme. Aussi surprenant que cela paraisse, des quatre théologiens de notre *corpus* qui ont enseigné à Paris - Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Gérard d'Abbeville - le seul dont nous savons qu'il siégea à la commission de censure<sup>2</sup> est aussi celui dont l'enseignement révèle la plus grande perméabilité au doute quant au problème de l'unicité, dans son *Quodlibet IX*.

A ses yeux, en effet, rien d'étonnant à ce qu'on s'interroge sur l'opinion véritable d'Aristote sur deux questions, d'une part, s'il n'existe qu'un seul intellect, numériquement identique, pour différents individus, et d'autre part si cet intellect est à la fois forme et acte du corps, car Aristote lui-même est demeuré dans le doute, son opinion ayant fluctué à ce sujet :

*Non esse mirum quod homines dubitant quid sensit Aristoteles super his duobus, scilicet an intellectus sit forma et actus corporis, et an sit idem numero in diversis an singuli in*

<sup>1</sup> P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, o. c., t. II, p. 190.

<sup>2</sup> Il faut bien entendu en exclure Thomas d'Aquin, mort trois ans plus tôt. Rappelons que cette participation à la commission de censure n'a pas empêché Henri de Gand de faire l'objet d'un procès personnel, après la condamnation de 1277.

*singulis. Immo, ut arbitror, ipsemet semper super illis in dubio fuit, nec unquam pro supposito quasi principio habuit quod intellectus unus in omnibus fuit, neque quod diversi in diversis, neque quod esset forma et actus substantialis corporis, neque quod non esset, sed inter utrumque horum fluctuans, modo pro una parte, modo pro alia* (nous soulignons)...<sup>3</sup>

Citant au début de sa réponse le livre II de la *Métaphysique* d'Aristote, 994b9-12<sup>4</sup>, Henri de Gand compare la démarche du philosophe en philosophie naturelle, à propos d'une forme séparée, à celle du médecin au sujet d'un nerf et à celle de l'artisan au sujet du bronze, c'est-à-dire à une démarche finaliste qui se rapporte à une fin déterminée selon la cause finale de son concept :

*... naturalis philosophus considerat formam separatam, in materia tamen existentem, usque ad terminum aliquem determinatum secundum causam finalem intentionis suae, quemadmodum medicus considerat nervum in quantum pertinet ad sanitatem, quae est finis eius, et similiter faber aes in quantum pertinet ad artificiatum ex illo*<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*, Louvain, Editions universitaires, 1983, p. 247, l. 11-18 : « Il n'y a rien d'étonnant à ce que les hommes éprouvent des doutes à propos de ce qu'a pensé Aristote au sujet de ces deux interrogations, à savoir : l'intellect est-il forme et acte du corps, et existe-t-il un intellect numériquement identique en différents corps ou bien des intellects singuliers dans des corps singuliers ? Bien plus, il me semble que lui-même a toujours été dans le doute à ces sujets et n'a jamais posé comme principe que l'intellect est unique en tous les hommes ni qu'il existe des intellects divers en divers hommes, ni que l'intellect est forme et acte substantiel du corps ni qu'il ne l'est pas, mais a hésité entre ces principes, penchant tantôt vers l'un tantôt vers l'autre... ».

<sup>4</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, 994b9-12, in ARISTOTELE, *Metafisica*, G. REAL (éd.), Milano, Bompiani, 2000, p.76 : Ἐτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα ἀλλὰ τὰλλα ἐκείνου, ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτόν τι ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μὴθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα, « De plus, le 'en vue de quoi' est un point d'achèvement, et il est tel que ce n'est pas lui qui est en vue d'autre chose mais à l'inverse toutes les autres choses qui sont en vue de lui. De sorte que s'il y a un tel point ultime, la série ne sera pas infinie, alors que s'il n'y a pas de point ultime, il n'y aura pas de 'en vue de quoi' » (trad. B. Sichère in Aristote, *Métaphysique. Livres A à E*, Paris, Pocket, 2007, p. 71). Henri de Gand pouvait lire ce passage dans la traduction anonyme éditée par G. Vuillemin-Diem : *amplius autem quod est cuius causa finis est, tale vero quod non alius causa sed alia illius, quare si quidem fuerit tale ipsum ultimum, non erit infinitum, si vero non erit tale, non erit cuius causa...*, « De plus, ce qui est cause de quelque chose est un terme : il est tel qu'il n'est pas cause d'autrui mais qu'autrui est cause de lui, par quoi s'il existait un tel point ultime même, il ne serait pas infini ; s'il n'existait rien de tel, il n'y aurait pas de cause de quelque chose... », in ARISTOTELES, *Metaphysica. Translatio anonyma sive 'media'*, G. VUILLEMIN-DIEM (éd.), Leiden, Brill, 1976, p. 38, l. 23-26. Il pouvait aussi le lire dans la traduction plus ancienne de Jacques de Venise (act. 1125-1150) : *Adhuc autem quod est aut cuius causa est finem esse, huiusmodi autem est quod non est propter aliud, sed alia propter illud, quare si quidem erit huiusmodi ultimum, non erit infinitum, si vero nullum huiusmodi est, non erit cuius causa est...*, « En outre, ce qui est cause de quelque chose est un terme, sur ce mode cependant qu'il n'est pas en vue d'autrui mais qu'autrui est en vue de lui, par quoi s'il existait un tel point ultime même, il ne serait pas infini ; s'il n'y avait rien de ce genre, il n'y aurait pas de cause de quelque chose », in ARISTOTELES, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive 'Vetustissima'*, G. VUILLEMIN-DIEM (éd.), Leiden, Brill, 1970, p. 39, l. 1-4.

<sup>5</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 247-248, l. 38-41 : « ... Le philosophe qui étudie la philosophie naturelle (litt. : 'le philosophe naturel') considère une forme séparée bien que pourvue d'une existence dans la matière, jusqu'à un terme déterminé selon la cause finale de sa visée, à la manière dont le médecin considère un nerf dans son rapport à la santé qui est sa finalité et également de l'artisan qui considère le

Ce n'est pas le contenu même de la pensée d'Aristote à propos de l'âme et de l'intellect qui semble le plus intéresser Henri de Gand : ce dernier s'interroge avant tout sur les degrés de certitude avec lesquels Aristote a énoncé sa pensée. Ainsi, Henri de Gand s'attache à relever tout ce qui pourrait être considéré comme la marque d'une attitude hésitante et dubitative, dans l'œuvre du Stagirite, à propos de l'âme en général et de l'intellect en particulier. Par exemple, il cite un passage du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote, 1070a25, pour commenter les implications d'une formule à valeur hypothétique qu'il y a relevée :

*Si enim anima talis est dispositionis, non tota, sed intellectus* (nous soulignons)<sup>6</sup>.

Dans la mesure où Aristote a écrit *si... talis*, il n'a pas affirmé, nous explique Henri de Gand, mais seulement supposé<sup>7</sup> que l'âme avait une telle disposition, en l'occurrence, que quelque partie d'elle perdure après la décomposition du corps humain. Dans la suite de sa démonstration, Henri de Gand, de la même manière, tendra moins à tirer des conclusions de ce qu'il citera d'Aristote qu'à affirmer l'impossibilité, en se fondant sur ces citations, d'énoncer des certitudes. Il agira ainsi à propos de trois interrogations : existe-t-il une forme du corps - qui ne peut être que l'intellect - qui perdure après décomposition de ce dernier ? L'intellect est-il à la fois forme du corps et acte de ce dernier ? A quel groupe le rattacher, celui des formes singulières ou celui des formes plurielles ? Cette dernière question étant une manière originale de poser le problème de l'unicité de l'intellect, en subordonnant la réponse à une catégorisation préalable de l'intellect même :

*Ex quo primo evidens est ipsum non asserere quod in homine sit aliqua forma quae manet, homine corrupto*<sup>8</sup>.

*Secundo vero evidens est ex eodem ipsum non asserere intellectum esse formam et actum materiae*<sup>9</sup>.

---

bronze dans son rapport au produit réalisé à partir de ce dernier ».

<sup>6</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*, o. c., p. 248, l. 51 : « Si l'âme a une telle disposition, ce n'est pas toute l'âme mais l'intellect seulement ». Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, 1070a25, in ARISTOTELE, *Metafisica*, G. REAL (éd.), o. c., p. 548 : οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, « ... par exemple l'âme peut être de cette sorte... » (traduit par nos soins). Lire également ARISTOTELES, *Metaphysica. Translatio anonyma sive 'media'*, o. c., p. 207, l. 17 : ... si est anima tale..., « ... si l'âme est telle... » La traduction plus ancienne de Jacques de Venise, incomplète, ne contient pas ce passage

<sup>7</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*, o. c., p. 248, l. 56 : *Nota quia dicendo : 'Si talis', non asserit quod sit talis et quod maneat post hominem*, « Note qu'en disant 'si elle est telle', il n'a pas affirmé qu'elle est telle et qu'elle demeure après l'homme ».

<sup>8</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*, o. c., p. 248, l. 59-60 : « Premièrement, de toute évidence lui-même (i. e. Aristote, ndr) n'a pas affirmé qu'il existe en l'homme quelque forme qui demeure, une fois l'homme mort et décomposé ».

*Non est evidens an posuerit intellectus plures plurium, vel unicum singulorum* (nous soulignons, dans ces trois citations)<sup>10</sup>.

La dernière interrogation mentionnée ci-dessus amène Henri de Gand à écrire que « nul ne peut conjecturer avec certitude au sujet d'Aristote s'il a accepté pour conclusion - ou bien apporté une réponse grâce à laquelle on peut le prouver - que les intellects ne font pas partie des singuliers »<sup>11</sup>. En revanche, il apparaît manifeste aux yeux de Henri de Gand qu'Aristote n'a jamais énoncé sur le mode de l'affirmation, dans sa philosophie naturelle, que l'âme séparée représente la forme du corps<sup>12</sup>. Et si Henri de Gand tire malgré tout de ce qu'il a lu chez Aristote une certitude au sujet de cette forme, à savoir qu'elle ne peut être simultanément unique en espèce et multiple numériquement parlant autrement que grâce à la matière<sup>13</sup>, c'est pour débusquer aussitôt une incertitude de plus : on ne saurait pour autant dire qu'Aristote a affirmé sans ambages que cette forme se multiplie par la matière<sup>14</sup>. Or, si cette dernière affirmation s'avérait présente dans le *corpus* aristotélicien, elle élèverait le degré de certitude de l'énoncé précédent.

Quant au fait qu'il se trouve dans l'âme trois puissances principales, la végétative, la sensitive et l'intellective, Aristote, affirme Henri de Gand, ne s'est pas prononcé sur la localisation de l'intellect relativement à celle des autres puissances de l'âme :

*Unde et, cum tres sint vires animae principales, vegetativum, sensitivum, intellectivum, utrum intellectus differat ab aliis subiecto, ut scilicet non sint in eadem substantia*

---

<sup>9</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 249, l. 65-66 « Or, deuxièmement, il est évident, à partir de ce même argument, que lui-même *n'affirme pas* que l'intellect est à la fois forme et acte de matière ».

<sup>10</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 249, l. 67-68 « *Il n'est pas évident* qu'Aristote ait posé des intellects pluriels faisant partie des pluriels, ou bien un intellect unique faisant partie des singuliers ».

<sup>11</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 249, l. 80-81 : *Unde nullus potest certitudinaliter coniecturare si ARISTOTELES conclusionem concessisset, aut rationi respondisset qua probatur quod non sunt singuli intellectus singulorum.*

<sup>12</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 250, l. 9-10 : *Ex quo clare patet quia ARISTOTELES numquam in philosophia naturali assertive posuit quod anima separabilis esset forma hominis*, « De là il apparaît clairement que jamais Aristote, dans sa philosophie naturelle, n'a posé comme une assertion que l'âme séparable est forme de l'homme ».

<sup>13</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 250, l. 14-15 : *Ulterius, quia ex quibusdam aliis fundamentis suis claret quod forma non est una specie et plures numero nisi per materiam*, « Ensuite, parce que, de quelques autres de ses principes fondamentaux, que la forme n'est pas unique en espèce et plurielle en nombre autrement que par l'intermédiaire de la matière ».

<sup>14</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 250, l. 18-19 : *... nec potest dici quod ipse distincte posuit multiplicari per materiam*, « ... et on ne peut pas non plus dire qu'il a lui-même clairement posé qu'elle (la forme, ndr) est multipliée par l'intermédiaire de la matière ».

*animae, an sit idem illis subiecto et sint sicut trigonum in tetragono, indeterminatum reliquit*<sup>15</sup>.

Certes, concède Henri de Gand, bien qu'Aristote n'ait pas précisé si l'âme est forme substantielle de l'homme, tout ce qu'il a affirmé à son sujet permet à ses lecteurs de savoir s'il considérait comme certain, d'une part, qu'elle est la véritable forme substantielle de l'homme, et, d'autre part, qu'il existe autant d'âmes que d'hommes. Cependant, si Henri de Gand reconnaît qu'on peut tenir cela pour véridique, à peine l'a-t-il énoncé qu'il précise qu'Aristote ne l'a avancé qu'à titre d'hypothèse :

*Quamvis enim ARISTOTELES non definivit an anima sit forma substantialis hominis, [...] omnia tamen quae determinat de anima humana, determinat ac si esset de sua mente certissime quod est vera forma substantialis hominis, et tot animae quot homines*<sup>16</sup>.  
... licet certissime, **totum sub conditione dixit** (nous soulignons)<sup>17</sup>.

Quelles certitudes Henri de Gand autorise, malgré tout, ses contemporains à considérer comme inébranlables, à propos du problème de l'unicité de l'intellect ? En premier lieu, l'intellect est bien acte, c'est-à-dire activité<sup>18</sup>, et perfection du corps, et c'est à juste titre qu'on attribue cette opinion à Aristote, si ce n'est qu'il a proposé sa démonstration sous condition, sans la mener à terme<sup>19</sup>. Autre certitude que ce théologien concède : on peut démontrer à partir des propos d'Aristote que les intellects d'hommes distincts sont singuliers, à condition d'admettre que si l'intellect est acte du corps, il peut en conséquence s'individuer par la médiation du corps<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 251, l. 27-30 : « De là, et comme il existe trois principales forces de l'âme, la végétative, la sensitive et l'intellective, il a laissé en suspens la question de savoir si l'intellect diffère des autres forces en son sujet, i. e. si ces trois forces se trouvent dans différentes substances de l'âme, ou bien si l'intellect est identique aux autres forces en son sujet et si ces forces se trouvent comme un triangle à l'intérieur d'un tétragone ».

<sup>16</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 251, l. 36-44 : « Bien qu'Aristote n'ait pas précisé si l'âme est forme substantielle de l'homme (...) tout ce qu'il a déterminé au sujet de l'âme humaine permet de déterminer s'il était absolument certain à ses yeux qu'elle est la véritable forme substantielle de l'homme, et qu'il existe autant d'âmes que d'hommes ».

<sup>17</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 252, l. 45-50 : « ... en admettant que cela est absolument certain, il l'a entièrement énoncé sous condition.

<sup>18</sup> J.-M. FONTANIER, *Le Vocabulaire latin de la philosophie, o. c.*, p. 10.

<sup>19</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 253, l. 73-76 : *Bene posset ostendi quod intellectus sit actus et perfectio corporis, et in veritate iudicandum esset quod hoc opinatus fuisset ARISTOTELES, nisi sub conditione proposuisset suam determinationem, quam indeterminatam relinquit*, « On pourrait bien montrer que l'intellect est acte et perfection du corps, et on serait dans le vrai en jugeant qu'Aristote a cru cela, s'il n'avait proposé sa démonstration sous condition, démonstration qu'il a laissée inachevée ».

<sup>20</sup> R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 253, l. 84-87 : *quod ex dictis suis posset eadem ratione ostendi quod singuli sint intellectus diversorum nisi ex conditione et suppositione determinationem suam proposuisset, quia si actus corporis esset, per corpus individuari posset*, « à partir de ses propos on pourrait

IV.2. La position de Henri de Gand sur l'unicité de l'intellect :

Cependant, malgré ce scepticisme ostentatoire, Henri de Gand ne peut faire l'économie d'une prise de position à propos de l'unicité de l'intellect, prise de position qui ne saurait manquer, chez un théologien peu suspect d'hétérodoxie, d'être conforme aux énoncés des deux condamnations universitaires, d'autant qu'il a participé à la rédaction de la seconde, laquelle s'inscrit dans la continuité de la première. Après avoir bien insisté sur le fait que la pensée d'Aristote est incertaine à ce sujet, il lui faut prendre quelques précautions avant d'affirmer qu'il existe une pluralité d'intellects :

*Si vero respiciamus ad alia fundamenta sua magis generalia, videlicet de mundi aeternitate et hominum infinitate praecedentium, et intellectus incorruptionem et permanentiam post corpus, ex quo sequitur quod iam essent infiniti intellectus simul existentes* (nous soulignons)...<sup>21</sup>

Ne pas admettre la pluralité des intellects amènerait, selon Henri de Gand, à affirmer, étant entendu que l'âme est un acte du corps et que les individus singuliers possèdent des âmes singulières, que des âmes en nombre infini ont précédé, de toute éternité, tous les corps humains que le moteur céleste a généré<sup>22</sup>, thèse dont Henri de Gand considère qu'Aristote l'a jugée inconvenante<sup>23</sup>. Henri de Gand concède néanmoins qu'il faut se demander si Aristote a effectivement considéré l'âme comme un acte du corps : à supposer qu'Aristote l'ait fait, il ne l'a pas affirmé, mais énoncé sous condition et seulement dans ses œuvres de philosophie naturelle.

---

montrer, par la même raison, que les intellects d'hommes divers sont singuliers, s'il n'avait pas proposé sa démonstration sous une condition hypothétique : que s'il (l'intellect, ndr) était acte du corps, il s'individuerait par le corps ».

<sup>21</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 253, l. 88-92 : « Si on examine ses autres principes fondamentaux, plus généraux, sur l'éternité du monde et sur le nombre infini des hommes qui nous ont précédés, et sur le caractère incorruptible de l'intellect et sa permanence après la corruption du corps, il en ressort qu'il y a bien une infinité d'intellects, à l'existence simultanée ».

<sup>22</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 254, l. 96-98 : *Et sic, si anima esset actus corporis et singuli haberent singulas animas, oportet quod infinitae animae ab aeterno praecessissent omnia corpora humana generata per motum caelestem...*, « Et ainsi, si l'âme était acte du corps et si des corps singuliers possédaient des âmes singulières, il faudrait que des âmes en nombre infini, de toute éternité, aient précédé tous les corps humains engendrés par le moteur céleste ».

<sup>23</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 254, l. 0-1 : *Quae omnia mihi videntur apud eum fuisse inconvenientia*, « Toutes choses qui me semblent avoir été inconvenantes à ses yeux ».



## SCEPTICISME ET RÉAFFIRMATION DU DOGME

Autre concession de notre théologien : il ressort, des autres principes fondamentaux qu'Aristote a énoncés de façon inconditionnelle, que l'âme n'est pas un acte du corps et n'est donc pas multipliée de par la multiplicité des corps humains<sup>24</sup>. Mais - et c'est là que, paradoxalement, le scepticisme ostentatoire permet de réaffirmer le dogme - Henri de Gand juge qu'Aristote n'a rien dit de certain ou d'inconditionnel à propos des mêmes interrogations, en ce qui concerne cette fois non plus l'âme prise dans sa totalité mais l'intellect seul :

*...de intellectu, an sit actus et forma corporis, et an secundum homines sit plurificatus, nihil certi dixit secundum aut determinavit<sup>25</sup>.*

Ainsi, l'affirmation de la permanence de l'âme après corruption du corps serait à prendre de façon conditionnelle et restrictive : non pas toute l'âme, mais l'intellect seulement et encore...<sup>26</sup>

En fin de compte, Henri de Gand en vient à dire qu'il faut démontrer la fausseté des principes fondamentaux posés par Aristote, au sujet de la permanence de l'âme intellectuelle et de son caractère multipliable, au moyen d'une argumentation fondée sur la foi, incitant donc ses étudiants et ses lecteurs à considérer que la seule raison démonstrative n'y suffit pas<sup>27</sup>. En somme, si rien n'est démontrable avec certitude, quelle que soit la thèse à démontrer, alors il ne reste qu'à faire acte de foi.

---

<sup>24</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 255, l.47-48 : ... *sequitur quod anima non sit actus corporis, et ideo quod non plurificetur secundum pluralitatem corporum, ut patet ex iam dictis, idcirco sentiendum est simpliciter*, « ... il s'ensuit que l'âme n'est pas acte du corps, et de ce fait qu'elle n'est pas plurielle à proportion de la pluralité des corps, comme il ressort de ce qui a déjà été dit : pour cette raison il faut le juger dans l'absolu ».

<sup>25</sup> « A propos de l'intellect, s'il est acte et perfection du corps et s'il est multiplié en proportion des hommes, il n'a rien dit de certain ni tranché », *Ibidem*.

<sup>26</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 254, l. 3 et 21 : *hoc sub conditione dixit*, « Cela, il l'a énoncé sous condition » ; *sub dubitatione et conditione*, « de manière dubitative et conditionnelle ».

<sup>27</sup> R. MACKEN (éd.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX, o. c.*, p. 257, l. 0-4 : *Unde nobis, qui fundamenta eius tamquam falsa et erronea negare debemus, ex ratione fulta fide certa debet esse demonstratio tenendi contra fundamenta ARISTOTELIS* (nous soulignons), « En conséquence, pour nous, qui devons réfuter ses principes fondamentaux tant faux qu'erronés, il faut tenir pour assurée une démonstration tirée d'une raison étayée par la foi, contre les principes fondamentaux d'Aristote ».

## Chapitre V. L'état de la question à la fin du XIIIe siècle :

### V.1. Le point de vue du chancelier d'Oxford : Simon de Faversham, *Questiones super tertium De Anima* (fin XIIIe siècle) :

Simon de Faversham, qui avait lu la *Summa contra Gentiles* de Thomas d'Aquin<sup>1</sup>, a consacré deux questions à l'unicité de l'intellect dans ses *Quaestiones super tertium De anima*, la seconde (*quaestio* 15) étant identique dans sa formulation à la première (*quaestio* 8), si ce n'est qu'elle en restreint le champ d'application à l'intellect agent.

Voici le plan de la question 8, *Utrum intellectus sit unus et idem numero in omnibus hominibus*, « L'intellect est-il unique et numériquement identique en tous les hommes ? »

a) Simon de Faversham expose des arguments en faveur de l'unicité de l'intellect :

Il s'agit de cinq arguments que Simon de Faversham attribue à Averroès.

*Omnis forma quae multiplicatur multiplicatione corporum est forma materialis quia multiplicatio est per materiam<sup>2</sup>.*

*Quod est separatum a corpore non multiplicatur multitudine corporum. Sed intellectus est separatus a corpore per Philosophum<sup>3</sup>.*

*Intellectus non dependet a corpore quantum ad suum esse. Ergo nec quo ad unitatem suam nec*

---

<sup>1</sup> Il la cite en particulier dans la question 8, in S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones super tertium De anima* », o. c., p. 330.

<sup>2</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », o. c., p. 327 : « Toute forme qui est multipliée de par la multiplicité des corps est une forme matérielle parce que la multiplication a lieu grâce à la matière ». Effectivement, cette affirmation pouvait s'appuyer sur une citation du *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès qui énonce les conditions dans lesquelles l'intellect agent devient matériel, in AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 485, l. 161-164 : **Cum igitur intellectus materialis fuerit perfectus, tunc agens fiet forma materialis** (nous soulignons), *et copulabitur nobiscum, et intelligemus per ipsum alias res abstractas; non ita quod intellectus qui est in habitu intelligat hunc intellectum, cum intellectus qui est in habitu est generabilis et corruptibilis, iste autem non est generabilis neque corruptibilis*, « Une fois donc que l'intellect matériel a été parfait, alors l'intellect agent devient une forme matérielle, et nous est conjoint, et nous pensons par lui-même d'autres réalités abstraites, mais pas au point que l'intellect qui est en *habitus* pense l'intellect agent, comme l'intellect qui est en *habitus* est engendré et corruptible, alors que celui-là n'est ni engendré ni corruptible ». On peut également consulter le traité d'Averroès sur la béatitude de l'âme, in AVERROÏS, *La Béatitude de l'âme*, M. GEOFFROY et C. STEEL (éd.), o. c., p. 143 : *Et quando declaratum fuit ei illud de esse intellectus materialis, fuit etiam declaratum quod hec pars perfectionis que est in anima, que vocatur intellectus materialis, non habet nisi naturam possibilitatis et preparationis solum, quia non est mixtus materie* (nous soulignons) *et non est de virtutibus solum motivis*, « Et lorsque cela a été déclaré au sujet de l'être de l'intellect matériel, il a été déclaré aussi que cette partie de la perfection qui est dans l'âme, partie qu'on nomme 'intellect matériel', ne possède d'autre nature que d'être en puissance et en préparation, parce qu'elle n'est pas mêlée à la matière et ne relève pas des forces exclusivement motrices ».

<sup>3</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », loc. cit., « Ce qui est séparé du corps n'est pas multiplié de par la multitude des corps. Or l'intellect est séparé du corps selon le Philosophe ».

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

*per consequens quo ad suam multiplicationem*<sup>4</sup>.

*Si sit aliud et aliud intellectum a me et a te, est aliquid numeratum, et si sit numeratum, est singulare. Hoc autem est falsum, scilicet quiddam quod intelligitur est singulare, quia singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur*<sup>5</sup>.

*Una est species intelligibilis quae informat intellectum. Omnium hominum ergo unus est intellectus, quia una species non reperitur in diversis intellectibus*<sup>6</sup>.

### b) La discussion : ambiguïté d'Averroès selon Simon de Faversham

Avant de discuter la thèse d'Averroès, Simon de Faversham précise que ce dernier ne l'a pas énoncée sur le mode de l'assertion<sup>7</sup>, ce qui à soi seul justifierait selon lui qu'on ne la considère pas comme voie à suivre. Simon se livre aussi préalablement à une réfutation par l'absurde de cette thèse, à partir d'un argument souvent employé dans les années de la crise universitaire parisienne<sup>8</sup>,

<sup>4</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *loc. cit.*, « L'intellect ne dépend pas du corps quant à son être. Il n'en dépend donc pas quant à son unicité ni, par conséquent, quant à sa multiplication ».

<sup>5</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *loc. cit.*, « Si l'objet pensé est autre chez moi et chez toi, c'est quelque chose de nommé ; et s'il est nommé, il est singulier. Or ce raisonnement est faux, à savoir que quelque chose qui est pensé est singulier, parce qu'il est singulier quant il est senti, et universel quand il est pensé », in S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones super tertium De anima* »,

<sup>6</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *loc. cit.*, « Unique est l'espèce intelligible, qui informe l'intellect ; il n'existe donc qu'un seul intellect pour tous les hommes parce qu'une espèce unique ne peut se trouver simultanément en des intellects différents ». A cette occasion, Simon de Faversham reprend à son compte l'exemple de la pierre, avec un usage différent de celui qu'Averroès en fait dans son *Grand Commentaire sur le De anima* : *Antecedens probat Commentator sic : ponamus quod diversi homines intelligant lapidem, aut ergo intelligunt lapidem per unam speciem aut per plures*, « Ce qui précède, le Commentateur le démontre ainsi : posons que divers hommes pensent une pierre, alors, ou bien ils la pensent par l'intermédiaire d'une espèce unique, ou bien par l'intermédiaire de plusieurs ». Précisons que dans son *Grand Commentaire sur le De anima*, Averroès utilise l'exemple de la pierre en deux occasions. Premièrement, à propos de l'intellect matériel, lorsqu'il s'agit de réfuter l'idée que ce dernier puisse être une qualité matérielle : *si esset attributa complexioni, tunc, sicut dicit Aristoteles, esse forme lapidis in anima esset idem cum eius esse extra animam, et sic lapis esset comprehendens, et alia multa impossibilia contingentia huic positioni*, « s'il (i. e. l'intellect matériel, ndr) était une qualité attribuée à une complexion, alors, comme le dit Aristote, l'être de la forme de la pierre dans l'âme serait le même que l'être de la pierre hors de l'âme, et ainsi la pierre serait pensante et autres impossibilités découlant de cette position », in AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), *o. c.*, p. 415, l. 44-47. Deuxièmement, à propos des modalités de l'existence de l'intellect relativement à l'âme : *quia non sunt nisi duo modi, aut ut intellectus sit intellectum existens extra animam, aut forma eius, et similiter sensus cum sensato, et est impossibile ut ipsum ens sit intellectum aut sensatum, scilicet per suam formam et suam materiam, ut Antiqui opinabantur, (tunc enim, quando lapidem intelligeret, anima esset lapis, et si lignum, esset lignum)* (nous soulignons), *remanet igitur ut illud quod existit in anima de entibus sit forma tantum, non materia*, « parce qu'il n'existe que deux modalités, soit en tant que l'intellect est l'objet pensé existant hors de l'âme, soit en tant qu'il est forme de ce dernier, et il en va de même pour le sens avec le senti, et il est impossible que le même étant soit pensé ou senti, j'entends de par sa forme et sa matière, conformément à l'opinion des Anciens (*car alors, lorsqu'elle penserait la pierre, l'âme serait pierre, et si elle pensait le bois, elle serait bois*), il reste donc que ce qui existe des étants dans l'âme est forme seulement, et non matière », in AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), *o. c.*, p. 504, l. 22-30.

<sup>7</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *o. c.*, p. 328 : *In quaestione ista non est tenenda via Commentatoris quia illud quod huc dixit non asserebat...*, « Dans cette question il ne faut pas suivre la voie du Commentateur, parce que ce qu'il a dit là, il ne l'affirmait pas... »

<sup>8</sup> Voir par exemple *supra* Siger de Brabant, *In tertium de anima*, argument 2, dans notre troisième partie, chapitre I, I.3.1.

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

argument qui souligne l'inanité d'une conclusion à laquelle aboutirait la thèse de l'unicité :

*Si intellectus esset idem numero in omnibus hominibus, cum scire et intelligere sint per intellectum, uno homine sciente, omnes essent scientes, et uno ignorante, omnes ignorantes, et etiam quod idem esset ignorans et sciens<sup>9</sup>.*

Simon de Faversham énonce d'emblée sa position dans les premières lignes de sa *discussio*<sup>10</sup>, et il nous semble voir dans ce franc-parler le signe de l'autorité que lui confère sa position de chancelier des universités. De même, Simon précise dès le début de sa *discussio* ce qui fonde la pluralité des intellects selon lui, en l'occurrence que l'intellect potentiel est le sujet des savoirs individuels, et ne peut donc être simultanément pourvu et dépourvu d'une même information :

*... et ratio huius est idem subiectum non est similiter informatum aliquo et privatum eodem. Sed intellectus possibilis est subiectum scientiarum<sup>11</sup>.*

La *discussio* se poursuit par au moyen d'un argument qu'Averroès a posé contre lui-même, à savoir que la pluralité des savoirs individuels impliquerait celle des intellects<sup>12</sup>. Seulement, là où Averroès attribuait l'origine de la pluralité des savoirs individuels à la pluralité des phantasmes<sup>13</sup>, Simon de Faversham rappelle que lesdits phantasmes doivent être abstraits par l'intellect pour être pensés<sup>14</sup>.

c) Simon de Faversham réfute les arguments énoncés en faveur de l'unicité de l'intellect :

*Unde dico quod intellectus non est forma materialis quia educatur de potentiis materiae, sed pro tanto quia perfectio eius<sup>15</sup>.*

---

<sup>9</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », o. c., p. 327-328 : « Si l'intellect était numériquement identique en tous les hommes, dans la mesure où savoir et penser ont lieu grâce à l'intellect, tous les hommes seraient savants pour peu qu'un seul le fût, et tous ignorants dès lors qu'un seul le serait ; et ainsi le même individu serait savant et ignorant ».

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 328 : *Dicamus tunc quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus...*, « Disons alors que l'intellect n'est pas numériquement unique en tous les hommes ».

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 328 : « ... La raison de cela (i. e. de la pluralité des intellects, ndr) est qu'un même sujet n'est pas semblablement informé de quelque chose et privé de cette information. Or l'intellect potentiel est le sujet des savoirs ».

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 328 : *Secunda perfectio non potest numerari nisi numeretur prima, quia una ad aliam refertur. Nunc autem prima perfectio est intellectus possibilis, secunda vero perfectio est ipsa scientia*, « La perfection seconde ne peut être nombrée si la première ne l'est pas, parce que l'une se rapporte à l'autre. Or la perfection première est l'intellect potentiel et la perfection seconde la science elle-même ».

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 328 : *Sed Commentator respondet ad illud dicens quod licet intellectus possibilis sit unus, tamen per diversa fantasmata diversis unitur, et propter hoc sunt diversae scientiae intellectu existente eodem*, « Mais le Commentateur répond à cela en disant que, bien que l'intellect potentiel soit unique, cependant il s'unit à des hommes divers par l'intermédiaire de phantasmes divers, et c'est pour cela que les savoirs sont divers en dépit de l'existence d'un intellect qui est le même ».

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 328 : *... quod fantasmata abstrahantur ad hoc quod intelligantur*, « ... que les phantasmes doivent être abstraits afin d'être pensés ».

<sup>15</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », o. c., p. 329 : « Je dis donc que l'intellect n'est pas une forme matérielle du fait qu'il est issu de puissances de la matière, mais en tant qu'il est perfection de celle-ci ».

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

*Sed quamvis intellectus non educatur de potentiis corporis, tamen est perfectio corporis*<sup>16</sup>.

*Considerando tamen intellectum ut est forma corporis dependet ab eo quia actus dependet ab eo cuius est actus*<sup>17</sup>.

*Illud quod intellectum est est particulare per comparisonem ad intellectum in quod est ; est tamen universale per comparisonem ad simulacra a quibus abstrahitur*<sup>18</sup>.

*Dico quod istae species sic differunt numero sicut intellectus in quibus sunt, et intellectus non differunt in numero nisi quia sunt diversa (sic) hoc aliquid*<sup>19</sup>.

Réfuter l'unicité de l'intellect n'empêche pas Simon de Faversham d'avoir conscience d'une contradiction : si les intellects ne se corrompent pas après décomposition du corps, alors il faut admettre qu'il existe une infinité d'intellects à proportion d'une infinité d'humains, et qu'en conséquence le monde est éternel<sup>20</sup>. Eternité du monde que Simon de Faversham ne cherche pas à réfuter, se contentant d'en affirmer la fausseté<sup>21</sup>.

Et voici le plan de la question 15, *Utrum intellectus agens sit idem in omnibus hominibus*, « Existe-t-il un même intellect agent en tous les hommes ? » :

a) Simon de Faversham expose des arguments en faveur de l'unicité de l'intellect agent :

Il reprend deux arguments déjà utilisés pour l'unicité de l'intellect dans son ensemble, et en rajoute un propre à l'intellect agent :

*Quod est separatum a materia non multiplicatur ad multiplicationem materiae*<sup>22</sup>.

*Intellectus agens agit universale. Sed universale est unum in multis*<sup>23</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 329 : « Mais bien que l'intellect ne soit pas issu de puissances du corps, il est cependant perfection du corps ». En affirmant cela, Simon de Faversham laisse entendre qu'il estime l'intellect multipliable de ce fait.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 329 : « Considérer cependant l'intellect en tant qu'il est forme du corps dépend de ce dernier car un acte dépend de ce dont il est acte ». Au préalable, Simon de Faversham a concédé que l'intellect, en tant que substance incorporelle, ne dépend pas du corps quant à son essence.

<sup>18</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *o. c.*, p. 330 : « Ce qui est pensé est particulier au regard de l'intellect dans lequel il se trouve, mais universel au regard des phantasmes (litt. : 'des simulacres') dont il est abstrait ».

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 330 : « Je dis que ces espèces sont numériquement distinctes de la même manière que les intellects dans lesquels elles sont, et que les intellects ne sont numériquement distincts que parce qu'ils sont des 'ce quelque chose' divers ».

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 330 : *Sed dato quod intellectus sic numeratur, videtur sequi impossibile ; probetur enim mundum esse eternum...*, « Mais à supposer que l'intellect soit ainsi nommé, on voit que s'ensuit une impossibilité ; cela prouverait en effet que le monde est éternel... »

<sup>21</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *o. c.*, p. 331 : ... *dato quod mundus sit aeternus, quod non est verum*, « ... à supposer que le monde est éternel, ce qui n'est pas vrai ».

<sup>22</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *o. c.*, p. 343 : « Ce qui est séparé de la matière n'est pas multiplié en relation avec la multiplication de la matière ». Cet argument est une formulation abrégée du premier argument que Simon de Faversham attribuait à Averroès dans la *quaestio* 8.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 343 : « L'intellect agent opère de manière universelle. Mais l'universel est unique en des objets multiples ». Argument identique au quatrième argument attribué à Averroès à la *quaestio* 8.

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

*Omnes homines communicant in intellectu agente. Cum ergo eadem sint principia apud omnes, idem est intellectus agens apud omnes*<sup>24</sup>.

b) La *discussio* : la tradition néoplatonicienne évoquée à l'appui de la pluralité des intellects

Pour démontrer la pluralité numérique des intellects, il faut récuser la thèse selon laquelle l'intellect est séparé, thèse que Simon de Faversham attribue à Averroès<sup>25</sup>. C'est alors qu'il fait parler Platon, par la bouche de Thémistius<sup>26</sup> :

*Et hoc patet ex intentione Platonis quia, sicut recitat Themistius, Plato posuit duplicem intellectum agentem, unum separatum, et illum comparavit soli qui vocavit divinum, et alium nobis coniunctum et hoc comparavit lumini*<sup>27</sup>.

C'est précisément cette dernière comparaison entre l'intellect agent conjoint aux humains et la lumière qui permet d'affirmer la pluralité des intellects au même titre que celle des lumières<sup>28</sup>.

c) Simon de Faversham réfute les arguments favorables à l'unicité de l'intellect :

*Dico quod intellectus agens pro tanto est separatus quia non est in corpore, nec actus corporis, tamen est virtus animae perficientis corpus*<sup>29</sup>.

*... intellectus agens est unus inquantum est quid immateriale, sed non sequitur ex hoc quod sit*

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 343 : « Tous les hommes communiquent dans l'intellect agent. Donc, comme les principes sont identiques chez tous, l'intellect agent est le même chez tous ».

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 343 : ... *si intellectus non esset aliquod animae nostrae, sed esset substantia separata, ut posuit Commentator* (nous soulignons), *tunc unus esset intellectus agens numero in omnibus hominibus*, « ... si l'intellect n'était pas quelque chose de notre âme, mais une substance séparée, comme l'a posé le Commentateur, alors l'intellect agent serait numériquement unique en tous les hommes ». Et en effet, Averroès a énoncé le caractère abstrait, i. e. séparé de la matière, de l'intellect agent, in AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 441, l. 16-18 : *Et fuit necesse ut intelligentia agens sit abstracta, et non mixta neque passibilis, secundum quod est agens omnes formas intellectas*, « Il était nécessaire que l'intelligence agente fût abstraite, et non mélangée ni passible, dans la mesure où elle opère toutes les formes pensées ».

<sup>26</sup> Thémistius dont Simon de Faversham devait connaître la traduction latine du commentaire sur le *De anima* d'Aristote, traduite du texte grec en 1267 par Guillaume de Moerbeke, mais ne pouvait pas en lire la version arabe, cf. THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote, Corpus latinum commentarium in Aristotelem graecorum 1*, G. VERBEKE (éd.), Leiden, E. J. Brill, 1973 ; et M. C. LYONS, *An arabic translation of Themistius on the De Anima*, Londres, Cassirer, « Oriental studies 2 », 1973.

<sup>27</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestione...* », o. c., p. 344 : « Cela (que l'intellect agent est une puissance de l'âme humaine, ndr) apparaît clairement de l'intention de Platon parce que ce dernier, comme le rapporte Thémistius, a posé la dualité de l'intellect agent, avec un intellect agent séparé, et celui-là, qu'il qualifie de divin, il le compare au soleil ; et un autre qui nous est conjoint, et celui-là il le compare à la luminosité ».

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 344 : *Dicit enim Philosophus quod intellectus agens est habitus ut lumen. Sed idem lumen non invenitur in diversis illuminatis*, « Le Philosophe dit en effet que l'intellect agent est un *habitus* comme la luminosité. Mais la même luminosité ne se trouve pas dans des objets éclairés divers ».

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 344 : « Je dis que l'intellect agent, pour autant qu'il est séparé parce que ni présent dans le corps ni acte de celui-ci, est cependant une force de l'âme, qui parfait le corps » ; c'est donc là le lien entre l'intellect et la matière, corporelle en l'occurrence, selon Simon de Faversham. Cet argument est identique au premier argument *contra* de la *quaestio* 8.

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

*unus communis omnibus*<sup>30</sup>.

... *omnes homines communicant in intellectu agente ; sed non sic communicant in agente ut sit unus intellectus in omnibus*<sup>31</sup>.

La présentation que nous avons donnée de ces deux questions de Simon de Faversham pourrait laisser croire que ce dernier a accordé une importance particulière au problème de l'unicité. En fait, à reprendre la liste des questions traitées dans ce commentaire, on s'aperçoit que ce n'est pas l'unicité de l'intellect, mais plutôt les propriétés de l'intellect agent qui ont intéressé le chancelier d'Oxford. Seule partie de l'intellect à être étudiée séparément, l'intellect agent se trouve traité en cinq questions sur un total de vingt-et-une concernant l'intellect. Ce qui nous incite à penser qu'un processus de banalisation du problème de l'unicité est déjà bien avancé à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, processus qui ne signifie pas un retour pur et simple à la situation antérieure à la crise universitaire parisienne, car entre-temps artiens et théologiens ont constitué un trésor de définitions et d'arguments qui donneront de la substance à l'enseignement de la psychologie (au sens, rappelons-le, d'étude de l'âme à la manière d'Aristote) au siècle suivant, tant à Paris qu'à Padoue et à Oxford.

De tous les maîtres qui ont commenté le *De anima* d'Aristote au cours du siècle qui vient de s'écouler, Simon de Faversham ne retient que deux noms : Thomas d'Aquin, cité à propos du problème le plus délicat à traiter, à savoir l'unicité de l'intellect pris dans son ensemble<sup>32</sup>, et Albert le Grand<sup>33</sup>. De la littérature proprement théologique, il ne cite cependant qu'un titre : la *Summa contra Gentiles* de Thomas. En somme, pour le théologien qu'est Simon de Faversham, seuls des théologiens, en dehors des néoplatoniciens grecs et des péripatéticiens arabes, font autorité, à condition qu'ils restent de préférence sur le terrain de la théologie, plutôt que de s'aventurer sur celui de la philosophie pure comme l'avait fait Thomas avec le *De unitate intellectus*<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 344 : « L'intellect agent est unique en tant qu'il est quelque chose d'immatériel, mais il ne s'ensuit pas qu'il est unique et commun à tous les hommes », cf. S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones super tertium De anima* », *o. c.*, p. 344.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 344 : « ... tous les hommes communiquent dans l'intellect agent ; mais ils ne communiquent pas dans l'intellect agent de telle sorte qu'il existe un intellect agent unique en tous les hommes », cf. S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones super tertium De anima* », *o. c.*, p. 344.

<sup>32</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *o. c.*, p. 330.

<sup>33</sup> S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *o. c.*, p. 312.

<sup>34</sup> Emblème de cette préférence exclusive en faveur de la théologie : Simon de Faversham préfère citer le Thomas d'Aquin de la *Summa contra Gentiles* lorsqu'il s'agit de fustiger les « erreurs » averroïstes, plutôt que le préambule du *De unitate intellectus* de ce dernier, préambule qui était pourtant consacré à celles-ci : *Expositor dicit* *Contra Gentiles quod occasione istius rationis diversi in diversos inciderunt errores*, « Thomas d'Aquin (*Expositor*) dit dans son *Contre les Gentils* qu'à l'occasion de cette argumentation (en faveur d'un nombre infini d'intellects, ndr) divers sont tombés en diverses erreurs », in S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestiones...* », *o. c.*, p. 330.

V.2. L'héritage du XIIIe siècle. Walter de Burley ou la tentation de l'exhaustivité (vers 1300) :

Rappelons que Walter de Burley ne serait que simple bachelier ès arts au moment où Simon de Faversham assume la chancellerie de l'université d'Oxford : ce serait le seul de tous les commentateurs connus d'Aristote au XIIIe siècle à n'être pas encore maître ès arts quand il rédige ses *Quaestiones de anima*, ce qui ne l'empêche pas de s'attaquer à la partie la plus difficile du *De anima* d'Aristote, le livre III. Peut-être est-ce le souci de faire ses preuves qui le pousse alors à donner de la question sur l'unicité de l'intellect agent, *Utrum intellectus agens sit unus numero in omnibus*, « L'intellect agent est-il numériquement unique en tous les hommes ? », un traitement très complet, avec cinquante-huit items, qui permet de se faire une idée assez précise de ce que l'on pouvait apprendre au sujet du *De anima* d'Aristote, au début du XIVe siècle, à Oxford. Lorsque Walter de Burley en vient à traiter à part le problème de l'unicité de l'intellect agent, il en a déjà affirmé la pluralité dans sa première *quaestio*, *Utrum intellectus possibilis sit una potentia animae*, « L'intellect potentiel est-il une puissance de l'âme ? ». Par ailleurs, son interrogation au sujet de l'intellect agent prend pour présupposé une interrogation similaire à propos de l'intellect potentiel<sup>35</sup>, le lien entre les deux apparaissant clairement, comme dans les cinquième et dix-huitième items :

*Praeterea, intellectus possibilis est una numero in omnibus, igitur* (nous soulignons), *et intellectus agens*<sup>36</sup>.

*Ad videndum unitatem intellectus agentis oportet primo* (nous soulignons) *considerare de unitate intellectus possibilis*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Lequel intellect potentiel est séparé du corps et n'est pas forme de ce dernier, d'après ce qu'a cru lire Walter de Burley dans le *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès, au lemme 5, qu'il cite ainsi : *Commentator, tertio De anima, commento quinto ponit intellectum possibilem, quo anima intelligit, esse separatam a corpore et non esse forma corporis*, « Le Commentateur, au troisième livre du *De anima*, pose dans le cinquième passage commenté que l'intellect potentiel, au moyen duquel l'âme pense, est séparé du corps et n'est pas forme du corps », in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley, o. c.*, p. 111, §3.19. En réalité, seul le commentaire au lemme 20 du *Grand Commentaire*... propose quelque chose qui ressemble à ce que pensait avoir lu Walter de Burley : *Et cum fuerit separatam, est quod est tantum, non mortale, intendit quod iste intellectus cum fuerit copulatus in nobis et intellexerimus per illum alia entia secundum quod est forma nobis, ipse solus tunc inter partes intellectus est non mortalis*, « Et comme il est séparé, il est ce qui est seulement, et non mortel, il (Alexandre d'Aphrodisias, cité par Averroès dans les phrases précédentes, ndr) entend par là que cet intellect (l'intellect agent à propos duquel Averroès a résumé dans les lignes précédentes le point de vue d'Alexandre d'Aphrodisias, ndr), lorsqu'il est uni à nous et que nous pensons par lui les autres êtres en tant qu'il est forme pour nous, seul ce dernier entre toutes les parties de l'intellect est à ce moment non mortel », in AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), *o. c.*, p. 444, l. 20-24. Cette erreur de localisation nous incite à penser que Walter de Burley a eu accès au texte latin du *Grand Commentaire*... par l'intermédiaire du *De purificatione intellectus* de Gilles de Rome, qu'il cite dans la suite de ses *Quaestiones*.

<sup>36</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, *o. c.*, p. 107, §3.5 : « De plus, l'intellect potentiel est numériquement unique en tous les hommes, par conséquent l'intellect agent l'est également ».

<sup>37</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, *o. c.*, p. 110, §3.18 : « Pour examiner l'unicité de l'intellect agent, il



Walter de Burley attribue à Averroès quatre arguments, en sus de celui que nous venons de citer, en faveur de l'unicité de l'intellect potentiel, qui se rattachent tous à la question des modalités de la multiplication. Pas de multiplication d'un individué dans une même espèce sans imperfection de ce qui est multiplié ; or l'intellect est un étant parfait et incorruptible<sup>38</sup>. Pas de multiplication sans matérialité de ce qui est multiplié ; or l'intellect n'est pas une force matérielle<sup>39</sup>. Pas de multiplication pour ce qui n'est pas corps ou force incorporée<sup>40</sup>. Pas de multiplication numériquement parlant en acte pur et en puissance pure<sup>41</sup>. Avant de réfuter ces arguments, Walter de Burley énonce les *impossibilia* qui découlent de la thèse de l'unicité, que cette thèse soit relative à l'intellect agent ou à l'intellect potentiel (l'unicité du premier engendrant celle du second, dans la pensée de Walter, comme nous venons de le préciser) : l'unicité de l'intellect agent entraînerait l'éternité de l'intellect spéculatif qui serait alors inengendré et incorruptible<sup>42</sup>. De plus, l'intellect potentiel, en tant que perfection première, doit nécessairement se trouver multiplié si la connaissance, *scientia*, perfection seconde, l'est également<sup>43</sup> (et elle l'est). De plus, l'unicité de l'intellect potentiel impliquerait que ce dernier soit puissance pure, et dénué de toute forme en soi, et ainsi il ne se distinguerait pas de la matière première<sup>44</sup>. Enfin, l'unicité de l'intellect agent impliquerait que ce dernier soit une substance séparée, ce qui n'est pas possible.

---

convient d'abord d'examiner l'unicité de l'intellect potentiel ».

<sup>38</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 107, §3.2 : *multiplicatio individuorum in una specie est propter imperfectionem ; cum, igitur, intellectus agens sit ens perfectum et incorruptibile, erit unus in numero*, « La multiplication d'individus dans une espèce unique est causée par l'état d'imperfection ; donc, comme l'intellect agent est un étant parfait et incorruptible, il sera numériquement unique ».

<sup>39</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 108, §3.6 : *nulla virtus multiplicatur ad multiplicationem corporum, nisi virtus materialis ; sed intellectus possibilis non est virtus materialis*, « Aucune force n'est multipliée à proportion de la multiplicité des corps, si ce n'est une force matérielle ; or l'intellect potentiel n'est pas une force matérielle ».

<sup>40</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 107, §3.3 : *quod nec est corpus nec virtus in corpore non numeratur ad numerationem corporum*, « Ce qui n'est ni corps ni force incorporée n'est pas nommé à proportion du nombre des corps ».

<sup>41</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 107, §3.4 : *in actu puro et in potentia pura non est multitudo secundum numerum*, « Dans l'acte pur et dans la puissance pure il n'y a pas pluralité relativement au nombre ».

<sup>42</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 109, §3.10 : *Si intellectus agens esset unus numero in omnibus, igitur et intellectus possibilis [...] tunc intellectus speculativus esset aeternus et ingeneratus et incorruptibilis*, « Si l'intellect agent était numériquement unique en tous les hommes, en conséquence l'intellect potentiel aussi (...) alors l'intellect spéculatif serait éternel, inengendré et incorruptible ».

<sup>43</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 109, 3.11 : *impossibile est quod perfectio secunda plurificetur nisi perfectio prima plurificetur*, « Il est impossible qu'une perfection seconde soit multipliée à moins que la perfection première ne soit multipliée ».

<sup>44</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 109, 3.12 : *si intellectus possibilis esset unus numero in omnibus, tunc esset potentia pura et in se nullam formam haberet, et sic non distingueretur intellectus possibilis a materia prima*, « Si l'intellect potentiel était numériquement un en tous les hommes, alors il serait puissance pure et il n'aurait en lui aucune forme, et ainsi l'intellect potentiel ne se distinguerait pas de la matière première ».

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

Suit un retour sur le texte d'Averroès, plus précisément sur le commentaire de ce dernier au cinquième lemme du *Grand Commentaire sur le De anima*, lequel va se trouver mis en abyme à l'intérieur du *De plurificatione intellectus* de Gilles de Rome, auquel Walter de Burley fait référence en montrant une connaissance précise et rigoureuse. Il justifie cette mise en abyme par la résistance que le texte du philosophe cordouan oppose à la compréhension :

*Forma, autem, intellecta in actu, coniungitur nobis mediante phantasmate et ideo, sic intellectus possibilis. Sed quia hoc est difficile ad intelligendum et verba Commentatoris sunt obscura, probalitatem istius positionis intendit declarare*<sup>45</sup>.

Du texte d'Averroès Walter de Burley connaît, entre autres, le principe de la compatibilité entre une nature spirituelle et une nature corporelle, compatibilité qui fait la différence entre la première et la seconde, qui par ailleurs implique celle entre l'imagination et l'intellect potentiel, et que Walter a pu relever dans l'explication que Gilles de Rome faisait de la position d'Averroès :

*Patet ex hoc quod natura intellectualis simul potest esse cum natura corporali et ideo, intellectus possibilis potest esse simul cum imaginatione*<sup>46</sup>.

*Natura corporalis non compatitur secum aliam corporalem, sed natura spiritualis compatitur secum corporalem nec una cedit alteri*<sup>47</sup>.

Walter de Burley connaît également d'Averroès son raisonnement sur l'unicité et la pluralité simultanées des intelligibles premiers : unicité relativement au récepteur, pluralité relativement au reçu. Il évite à ce propos le contresens que faisait Siger de Brabant trois décennies plus tôt en confondant *intellectum* et *intellectus* :

*Unde dicit Commentator quod huiusmodi intellecta sunt unica secundum recipiens et multa secundum intentionem receptam*<sup>48</sup>.

Comme on pouvait s'y attendre, la réfutation de l'Averroès latin mis en abyme à l'intérieur des citations de Gilles de Rome, passe par la réfutation de Gilles lui-même : elle se conclut sur l'affirmation que ni l'intellect matériel (synonyme d'intellect potentiel chez Averroès), ni l'intellect

---

<sup>45</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 111, §3.19 : « La forme, une fois pensée en acte, nous est conjointe par la médiation du phantasme et ainsi, de ce fait, de l'intellect potentiel. Mais comme ce raisonnement est difficile à comprendre et les propos du Commentateur obscurs, il (Gilles de Rome, ndr) entend montrer la vraisemblance de cette position ».

<sup>46</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 112, §3.25 : « A partir de cela il est patent qu'une substance intellectuelle peut exister simultanément avec une substance corporelle, et de ce fait l'intellect potentiel peut exister simultanément avec l'imagination ».

<sup>47</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 671, l. 115-117 : « Une nature corporelle n'est pas compatible avec une autre nature corporelle, mais qu'une nature spirituelle est compatible avec une nature corporelle sans qu'aucune des deux ne le cède à l'autre ».

<sup>48</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 113-114, §. 3.28 : « De là, Averroès dit que sur ce mode les pensés premiers sont uns relativement au récepteur et multiples relativement à la notion reçue ».

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

agent ne sont uniques<sup>49</sup>. De même que le chancelier de son université, Simon de Faversham, Walter de Burley pense qu'Averroès traite le problème de l'unicité de l'intellect sur un mode dubitatif, mais il se distingue de Simon de Faversham par le fait qu'il cite, pour souligner ce qu'il juge en être la modalité dubitative, le texte du *Grand Commentaire sur le De anima* d'Averroès, ce dont Simon de Faversham s'était dispensé :

*Nec fuit hoc expresse de intentione Commentatoris : quod intellectus materialis esset unus in omnibus, sed illam opinionem, quae sibi imponitur, posuit sub dubio, ut patet ex verbis eius ; nam, cum posuerit illam opinionem dicit : **Rogo fratres videntes hoc scriptum, scribere suas sententias, et forte per hoc invenietur verum** (nous soulignons)<sup>50</sup>.*

En fait, il suffit de lire la suite de cette citation d'Averroès dans l'édition Crawford de la traduction arabo-latine pour voir que le philosophe cordouan était beaucoup moins dubitatif que Walter de Burley ne l'a jugé :

*Et tunc rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes, et forte per illud invenietur verum in hoc, si nondum inveni. **Et si inveni, ut fingo** (nous soulignons), tunc declarabitur per illas questiones<sup>51</sup>.*

Walter de Burley va terminer sa séance sur l'unicité de l'intellect par une exégèse d'Averroès, en montrant qu'à la racine du raisonnement de ce dernier on trouve pour présupposé l'immatérialité de l'intellect, ce qui lui permettra, pour finir, de réfuter les arguments averroïstes favorables à la thèse de l'unicité :

*Sed adhuc formae immateriales, quae sunt perfectiones materiae, distinguuntur, quia aliquae, secundum essentiam et secundum dispositionem, educuntur de potentia materiae, et aliae educuntur de potentia materiae secundum dispositionem sed non secundum essentiam<sup>52</sup>.*

Ainsi, l'Averroès que cite Walter Burley n'est plus l'Averroès latin de Michel Scot, qui ne se

---

<sup>49</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 118-119, §. 3.44 : *Ideo est dicendum quod nec intellectus materialis est unus in omnibus, nec etiam intellectus agens*, « Pour cela, il faut dire que ni l'intellect matériel n'est unique pour tous les hommes, ni non plus l'intellect agent ».

<sup>50</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 120, §. 3.50 : « Et cela n'était pas expressément ce qu'entendait le Commentateur, à savoir que l'intellect matériel est unique en tous les hommes, mais cette opinion, qui s'est imposée à lui, il l'a posée sous forme dubitative, comme il ressort de ses termes : car quand il pose cette opinion, il dit : 'Je demande donc aux frères qui verront cet écrit de mettre par écrit leurs questions, et peut-être trouvera-t-on grâce à cela la vérité' ».

<sup>51</sup> AVERROÏS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), o. c., p. 399, l. 365-369. Cf. AVERROÏS, *L'Intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA, (éd.), o. c., p. 69 : « Je demande donc aux frères qui liront ce livre de mettre par écrit leurs questions, car on trouvera peut-être grâce à cela la vérité, si je ne l'ai pas encore trouvée. *Et si je l'ai trouvée, comme j'aime à l'imaginer*, leurs questions la rendront plus claire ».

<sup>52</sup> E. A. SYNAN, *Questions on the De anima...*, o. c., p. 123, §. 3.58 : « Mais les formes immatérielles (dont fait partie l'âme, ndr), qui sont perfection de la matière, se distinguent, parce que certaines sont issues d'une puissance de la matière relativement à leur essence et à leur disposition, et les autres relativement à leur disposition mais non à leur essence ».

## L'ÉTAT DE LA QUESTION À LA FIN DU SIÈCLE

confond pas complètement, lui-même, avec l'Ibn Rušd de Cordoue : c'est le *Commentator* des scolastiques de la Sorbonne qu'invoquait Gilles de Rome trois décennies plus tôt. Dans cette réinvention d'Averroès nous voyons l'affirmation d'une psychologie et d'une noétique proprement latines, devenues tradition universitaire à part entière en ce début de XIVe siècle.

## CONCLUSION GÉNÉRALE :

### **De la constitution du *corpus* à sa diffusion : enjeux actuels du XIIIe siècle**

#### **1. De la production des commentaires à la constitution du *corpus* : la place de Thomas d'Aquin**

C'est donc à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle, avec pour lieu central la Faculté des arts de Paris, que s'est opérée la constitution en *corpus* des commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote : elle n'a véritablement commencé qu'au moment où les maîtres de la Sorbonne en ont fait un pilier de l'enseignement philosophique, avant même qu'ils ne lui donnent un enjeu théologique, lors de la controverse sur l'unicité de l'intellect qui a mis aux prises les artiens et les théologiens les plus connus de la seconde moitié du siècle. Il ne suffit pas, en effet, de faire traduire le texte et d'y ajouter un commentaire, comme l'avait fait l'archevêque de Tolède au siècle précédent. Il ne suffit pas non plus de le traduire déjà commenté par un auteur antérieur à l'Université médiévale, à la manière de Michel Scot traduisant le *Grand Commentaire* d'Averroès dans les années 1220, bien que l'on puisse douter, à lire les innombrables citations d'Averroès présentes dans les textes que nous avons analysés, que le texte d'Aristote aurait pris une telle place dans l'histoire de l'Université au XIIIe siècle sans le travail du principal traducteur arabisant de son temps. Il fallait que l'interprétation du texte devienne un enjeu de lutte pour que tout maître qui se respecte se sente tenu de le commenter et, ce faisant, de commenter tel ou tel commentaire de l'un ou l'autre de ceux qui l'avaient précédé.

A la Sorbonne, la constitution du *corpus* des commentaires sur le *De anima* a fourni matière à l'émergence de la psychologie (entendue au sens que nous lui avons donné dans cette thèse d'étude de l'âme et de ses facultés), nouvelle spécialité à l'intérieur de la philosophie, cette dernière devenue elle-même la partie la plus importante de la dialectique, à en juger par la révérence dont font preuve à son égard Albert le Grand et Thomas d'Aquin, soucieux de débattre en philosophes et non en théologiens lorsqu'ils entreprennent l'un après l'autre de réfuter la thèse de l'unicité de l'intellect. La multiplication des commentaires sur le *De anima*, à partir du *In tertium de anima* de

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Siger de Brabant, redéfinit le champ des disciplines enseignées à la Faculté des arts, en élevant le statut de la dialectique d'autant plus qu'elle redéfinit aussi les rapports entre la philosophie et la théologie, soit, dans les catégories de pensée du XIIIe siècle, entre la servante et la maîtresse. L'œuvre de Siger de Brabant témoigne de ce changement, comme le montre la hauteur avec laquelle il récuse tant l'interprétation d'Albert le Grand que celle de Thomas d'Aquin – les deux plus grands théologiens de son temps ! – dans son *De anima intellectiva*, à propos de l'âme intellectuelle comme perfection et forme du corps. A la démarche analytique des artiens, que nous avons vus multiplier les subdivisions de l'intellect dans un effort d'exhaustivité où peut se lire un désir d'autonomie vis-à-vis de la Faculté de théologie, répond l'esprit de synthèse de Thomas d'Aquin qui, avec ses *Quaestiones disputatae de anima* puis son *De unitate intellectus*, tente de mettre de l'ordre dans ce nouveau genre littéraire, anarchique mais fécond, des *Quaestiones de anima* qu'il voit se multiplier à la Faculté des arts de Paris.

Certes, Thomas d'Aquin le fait pour combattre l'hérésie averroïste, dont la thèse de l'unicité de l'intellect constitue à ses yeux le pilier doctrinal. Mais ce qu'E. Renan a appelé l'averroïsme latin est né, au moins en ce qui concerne la question de l'unicité de l'intellect, d'une lecture particulière de la traduction arabo-latine du *Grand Commentaire sur le anima* d'Averroès, marquée par un contresens (au sens littéral du terme) sur l'unicité des intelligibles premiers relativement à l'intellect qui les reçoit, devenue, sous la plume de Siger de Brabant, l'unicité de l'intellect. Ce contresens n'est pas l'apanage de Siger et des artiens qui l'ont suivi sur cette voie, puisqu'Albert le Grand lui-même n'y échappe pas complètement, comme l'a remarqué A. de Libera<sup>1</sup>. La cause originelle de ce contresens réside tout simplement dans l'inaptitude des commentateurs latins à lire la langue arabe, faute de pouvoir recevoir un enseignement de cette langue en pays chrétien ou de se rendre pour cela en terre arabo-musulmane. Il se peut, en effet, que l'on ait confondu, en copiant ou en lisant un manuscrit latin, *intellectum* et *intellectus*. Il était exclu, en revanche, de confondre les termes équivalents dans un manuscrit arabe, soit : *al-'aql* (العقل), et *al-ma'qūl* (المعقول). Si les commentateurs latins avaient lus le *Grand Commentaire sur le anima* d'Averroès dans sa version originale arabe (que nous ne pouvons toujours pas lire aujourd'hui, hormis les fragments édités par C. Sirat et M. Geoffroy, faute de manuscrit recensé), ils auraient très certainement échappé à cette confusion.

Le moment critique de 1270-1277, où nous voyons rétrospectivement, à la suite de l'historiographie qui nous précède, une confrontation indirecte entre les deux figures antithétiques de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant à travers la controverse sur l'unicité de l'intellect, n'est pas seulement celui d'un conflit entre institutions (entre l'Église et l'Université et, à l'intérieur de

---

<sup>1</sup> Voir *supra* p. 241.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

celle-ci, entre la Faculté des arts et la Faculté de théologie). Ce moment critique fait s'entrecroiser deux traditions auparavant parallèles et qui le redeviendront : la première est celle qui se réfère à l'Averroès latin pour s'appuyer sur lui (comme le fait tel ou tel maître ès arts inconnu) ou au contraire le discréditer (comme le fait Thomas d'Aquin dans son *De unitate intellectus*). C'est une tradition d'artiens pour l'essentiel, que l'on peut dire averroïsants au sens où l'on parle aujourd'hui, sans *a priori* idéologique, de sinisant ou d'arabisant, au sens de quelqu'un qui se nourrit de culture chinoise ou arabe. La seconde est celle qui fait fi de la tradition arabe traduite en latin (plus d'une fois approximativement) pour chercher ses sources chez les Pères de l'église (à la manière de Jean Pecham), puis, vers la fin du siècle, chez les théologiens chrétiens antérieurs. C'est une tradition de théologiens qui, face à la subversion « averroïste », répondent par un retour aux sources - retour au texte d'Aristote pour Henri de Gand, aux Saintes Écritures et à saint Augustin pour Jean Pecham.

Seul, Thomas d'Aquin réalise dans son *De unitate intellectus*, sa dernière œuvre consacrée au *De anima* d'Aristote, l'entrecroisement, mais non à proprement parler la synthèse, des deux traditions que nous avons distinguées au sein des commentaires latins du XIIIe siècle. Signe de son ambition philosophique, lorsque Thomas se lance dans une polémique, ce qu'il ne fait à propos de l'âme humaine que dans son *De unitate intellectus*, il prend pour adversaire, avec Averroès, la figure la plus éminente de la tradition arabo-musulmane telle qu'il peut la connaître, et ne daigne pas citer nommément son contemporain Siger de Brabant, simple maître ès arts et qui a tenu à le rester, dont il balaie la position en deux paragraphes à la fin de son traité. En se mesurant à celui qu'on appelle alors le *Commentator*, Thomas d'Aquin donne la mesure de ce qu'il tend à devenir, sans savoir qu'il y parviendra : une figure de référence en matière philosophique, que ses successeurs, tels l'Anonyme de Bazán, un an après sa mort, et le chancelier d'Oxford, Simon de Faversham, désigneront l'un après l'autre du terme d'*Expositor*.

## 2. La naissance de la psychologie et sa diffusion : les avancées du XIIIe siècle

A première vue, le tableau d'ensemble que nous avons dressé du XIIIe siècle fait apparaître un mouvement qui part de commentaires sobres et assez plats au début du siècle, et aboutit, à partir des années 1240, à un enseignement de plus en plus différencié, au sein duquel se développe l'exégèse des chapitres qu'Aristote a consacrés à l'intellect, laquelle deviendra un champ d'étude autonome, avec, au centre, la question de l'unicité de l'intellect. Ainsi, alors qu'au début du XIIIe siècle Iohannes Blund ne consacre à l'intellect qu'un seul chapitre sur l'âme rationnelle et ses facultés, *De anima rationali et eius viribus*, et une seule question, *Utrum anima rationalis sit simplex aut composita*, « L'âme rationnelle est-elle un corps simple ou composé ? », un étudiant de la Faculté des arts de Paris pouvait, trois quarts de siècle plus tard, entendre vingt-deux questions sur l'intellect en fréquentant le cours de l'Anonyme de Steenberghen, et autant dans celui de

## CONCLUSION GÉNÉRALE

l'Anonyme de Bazán, dont plusieurs communes à ces deux maîtres. En ne citant qu'Avicenne à propos des parties de l'intellect, Iohannes Blund révèle sa dépendance à l'égard du péripatétisme arabe, que par ailleurs il ne connaît que très partiellement. Sept décennies plus tard, dans son *De unitate intellectus*, non seulement Thomas d'Aquin affiche une connaissance exhaustive de la tradition arabe, au point de pouvoir prétendre isoler Averroès au sein de celle-ci, mais il dispose en outre, grâce à Guillaume de Moerbeke, de la tradition grecque dont il peut citer les œuvres chaque fois qu'il entend montrer qu'Averroès les a interprétées à faux. Par une singulière ironie de l'histoire universitaire, les tentatives réitérées de censure aboutissent à faire du questionnement sur l'unicité de l'intellect un sujet d'enseignement et de discussion incontournable dans le dernier quart du siècle, lors même que les censeurs souhaitaient manifestement le voir tomber dans l'oubli. Dans cette inefficacité relative de la censure nous voyons une première avancée majeure du XIIIe siècle : l'autonomie de la raison universitaire, qui n'apparaît jamais aussi bien que lorsqu'elle est menacée.

Même si la liste des subdivisions de l'intellect connues des commentateurs latins est arrêtée vers 1225, dans le traité *De anima et de potenciis eius*, on ne voit s'approfondir l'étude de l'intellect, au point de donner lieu à des traités spécifiques (surtout le *De unitate intellectus* Thomas d'Aquin et le *De anima intellectiva* de Siger de Brabant, le *De unitate intellectus* d'Albert le Grand n'occupant qu'une modeste place dans la constitution du *corpus*) qu'à partir du moment où apparaît la controverse sur l'unicité de l'intellect. Les années 1270 sont la période où des maîtres ès arts inconnus, tout particulièrement ceux édités respectivement par M. Giele, F. Van Steenberghen et B. Bazán, délivrent l'enseignement le plus systématiquement organisé qu'ait connu la Faculté des arts au cours du siècle, avec des listes de questions qui laissent voir clairement leur aspiration à l'exhaustivité. De son côté, Thomas d'Aquin apporte à l'exégèse de la philosophie antique une exigence de rigueur intellectuelle, motivée par un souci manifeste de continuité logique, d'une question à la suivante dans ses *Quaestiones disputatae de anima*, d'un chapitre à l'autre dans son *De unitate intellectus*, exigence jusque-là inconnue des maîtres de la Sorbonne. C'est dans l'œuvre de Thomas, devenue très vite une référence, comme le montre notamment l'utilisation qu'en fait Gilles de Rome dès le début des années 1270 dans la question disputée que nous avons présentée, que nous trouvons une seconde avancée du XIIIe siècle : l'exigence d'exhaustivité, de systématisme et de cohérence dans l'usage des sources pour l'enseignement philosophique.

Ainsi, les Latins du XIIIe siècle ne se contentent pas de rattraper le temps qui a été perdu en Occident entre la chute de l'Empire romain et la naissance de l'Université médiévale. Désormais, ils dépassent des *Gentiles* (selon le mot de Thomas d'Aquin) arabo-musulmans qui, une ou deux générations plus tôt, étaient encore susceptibles de leur faire concurrence. Non seulement les Latins sont en mesure de commenter le texte d'Aristote, avec une connaissance des commentaires grecs et arabes antérieurs aux leurs aussi précise (au moins dans le cas de Thomas d'Aquin, dont les travaux



## CONCLUSION GÉNÉRALE

feront date et seront largement diffusés) que celle d'Averroès, dernier grand lecteur arabe d'Aristote au Moyen Âge, mais ils le font avec un souci de clarté didactique qui donne à leur enseignement une efficacité inégalée. De plus, sous l'effet de la crise ouverte par la censure de 1270 et prolongée par celle de 1277, chaque commentateur latin du *De anima* va trouver dans les travaux des autres matière à discuter et à disputer. Dans les luttes de concurrence qui les opposent (luttes qui ne doivent pas nous cacher le consensus fondamental sur l'impératif d'étudier la philosophie), artiens et théologiens de la Sorbonne constituent collectivement, sans s'être concertés, leurs propres productions en *corpus* d'enseignement, en sus du texte d'Aristote et, secondairement, de la tradition antérieure à l'Université médiévale. En témoignent les nombreuses références, tant explicites que tacites, à d'autres commentaires latins, dont chaque texte produit à partir de la fin des années 1260 est parsemé.

Cette troisième avancée, à savoir l'indépendance nouvelle des Latins à l'égard des commentateurs grecs et arabes, se fait à une époque où la Sorbonne est fréquentée par des étudiants venus de toute l'Europe occidentale et destinés à assumer toutes sortes de responsabilités au sein du clergé tant séculier que régulier. C'est parce que ce qui se dit à la Sorbonne a toute chance d'être répété et commenté dans les autres lieux de l'archipel universitaire européen que, sans avoir vraiment conscience du processus historique dont ils se font les agents, artiens et théologiens de la Sorbonne font de l'étude du *De anima* une composante essentielle des études philosophiques dans toute l'Université médiévale, pour plusieurs siècles. Et ce, pour commencer, grâce à la nouvelle forme de *translatio studiorum* que réalisent Roger Marston et Simon de Faversham en enseignant la psychologie à Oxford après l'avoir étudiée à Paris : *translatio studiorum* qui ne repose plus essentiellement sur la traduction d'œuvres conçues dans l'aire culturelle arabo-musulmane, comme à Tolède au XIIIe siècle, mais sur les pérégrinations des étudiants à travers l'archipel universitaire médiéval.

Pourtant, l'étude du *De anima* d'Aristote en Angleterre à la fin du XIIIe siècle se fait dans un tout autre contexte qu'à la Sorbonne. La controverse sur l'unicité de l'intellect semble oubliée. Les Anglais raccommode ce que les Parisiens avaient déchiré lors de la crise de 1270-1277. L'enseignement présente alors à Oxford deux tendances : Simon de Faversham perpétue la tradition du commentaire exhaustif et systématique, avec lequel il s'est familiarisé très probablement lors de son séjour à Paris, comme on le voit à sa manière de reprendre à son compte plus d'une question abordée par l'un des maîtres inconnus des années 1270. A l'inverse, Roger Marston et Walter de Burley semblent revenir à un enseignement plus synthétique : Roger Marston ne dispute que dix questions sur l'âme, contre vingt-et-une pour Thomas d'Aquin treize ans plus tôt. Walter de Burley consacre six questions à l'exégèse du livre III du *De anima*, dont trois seulement sur l'intellect. Mais ce bachelier (ou peut-être maître) ès arts les traite avec un degré d'exhaustivité comparable à

## CONCLUSION GÉNÉRALE

celui du théologien Thomas d'Aquin dans son *De unitate intellectus*, comme nous l'avons montré à propos de son traitement de la question sur l'unicité de l'intellect : il n'omet rien de la tradition, tant arabe que latine, qu'il lui est possible de connaître.

La *translatio studiorum* de Paris à Oxford que des Anglais, reçus maîtres ès arts à Paris avant de régner sur la théologie dans leur pays d'origine et d'y diriger l'Église, opèrent dans le dernier quart du XIIIe siècle est le mouvement qui donne à la connaissance scientifique (une connaissance nécessairement provisoire et partielle) sa transcendance vis-à-vis des conditions historiques dans lesquelles elle a été élaborée. Sans ce déplacement dans l'espace, la psychologie (au sens que nous lui donnons dans cette thèse) serait restée peu ou prou prisonnière des effets de la censure de 1277. La *translatio studiorum* libère la discussion universitaire de quelques-unes des limites que lui ont imposées les circonstances dans lesquelles elle a commencé<sup>2</sup>. En même temps, la *translatio studiorum* sanctionne la constitution des commentaires latins du XIIIe siècle en tradition intellectuelle dont l'existence exclut désormais le seul recours à la lecture néoplatonicienne, augustinienne ou arabe du *De anima* d'Aristote.

On ne peut plus en effet discuter de l'âme et de l'intellect en faisant comme si rien d'important n'avait été écrit à ce sujet dans l'Université médiévale : le Thomas d'Aquin du *De unitate intellectus* était la dernière grande figure intellectuelle à avoir procédé ainsi. Trois décennies plus tard, Walter de Burley lit Averroès à travers la lecture qu'en a faite Gilles de Rome après que ce dernier eut écouté Thomas d'Aquin. Le contenu de l'enseignement ne change pas du seul fait que la psychologie universitaire a essaimé à Oxford et à Padoue, mais les modalités de production du savoir universitaire se transforment avec la disparition du ton polémique qui caractérise la période des deux condamnations universitaires parisiennes. Désormais l'enseignement de la psychologie se professionnalise, si on nous permet cet anachronisme : le commentaire de l'artien n'est plus tant un texte de combat mais un manuel qui a pour maîtres mots clarté et rigueur, à en juger par les *Quaestiones* des deux Burley, et, plus avant dans le XIVe siècle, par les textes de Taddeo da Parma<sup>3</sup> qui enseigna vers 1318-1325, et de Jean Buridan<sup>4</sup> (1292-1363), sans compter Jean de Jandun<sup>5</sup> (vers

<sup>2</sup> P. BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, o. c., p. 165 : « Si la vérité se présente comme transcendante par rapport aux consciences qui l'appréhendent et l'acceptent comme telle, par rapport aux sujets historiques qui la connaissent et la reconnaissent, c'est parce qu'elle est le produit d'une validation collective accomplie dans les conditions tout à fait singulières qui caractérisent le champ scientifique, c'est-à-dire dans et par la coopération conflictuelle mais réglée que la concurrence y impose, et qui est capable d'imposer le dépassement des intérêts antagonistes, et, le cas échéant, l'effacement de toutes les marques liées aux conditions particulières de son émergence (souligné par nous) ».

<sup>3</sup> VANNI ROVIGHI (éd.), *Le Quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, Milano, Vita e pensiero, 1951.

<sup>4</sup> PATAR B. (éd.), *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [De prima lectura]*, Louvain-Longueuil (Québec), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions du Préambule, 1991.

<sup>5</sup> JEAN DE JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima*, Frankfurt/Main, Minerva, 1966. Si Jean de Jandun soutient la thèse, condamnée en 1277, de l'unicité de l'intellect potentiel, il le fait en dehors de toute crise institutionnelle qui aurait un rapport avec cette question, pour affirmer l'« unité trans-individuelle du savoir, actualisé à travers la diversité géographique, et réalisable dans sa perfection seulement à travers l'infinité de son procès historique », in J. BIARD, « Le sujet de l'intellect chez Jean de Jandun », *Oriens-Occidens*, 4, 2002, p. 138. Ce n'est pas pour un texte

## CONCLUSION GÉNÉRALE

1300-1328).

Que le corpus des commentaires latins du XIII<sup>e</sup> siècle sur le *De anima* devienne, pour les maîtres du siècle suivant, le support d'un enseignement relativement délivré des enjeux de pouvoir entre institutions, ne signifie pas un retour pur et simple à la situation qui prévalait lors de la création des universités. La tendance, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, est à l'accumulation de problèmes à traiter, d'arguments et d'exemples, dont les maîtres ont à abstraire l'essentiel et à le mémoriser pour être en mesure de pratiquer le commentaire dans ce domaine. Le fait qu'un simple bachelier ès arts comme Walter de Burley a pu maîtriser à un haut degré les enjeux de cette discipline montre que la psychologie a atteint un haut degré de formalisation, sans quoi il aurait été impossible au jeune étudiant qu'était ce dernier de s'approprier, en un an ou deux, deux siècles de psychologie arabe puis latine (d'Ibn Rušd qu'il connaît sous le nom d'Averroès à Henri de Gand), un peu comme le feront dans leurs disciplines respectives de très jeunes mathématiciens au XX<sup>e</sup> siècle et des informaticiens encore plus jeunes au début du XXI<sup>e</sup>.

Ainsi, la quatrième avancée du XIII<sup>e</sup> siècle que nous lisons dans les commentaires latins au *De anima*, la plus importante de toutes à nos yeux, n'est autre que la naissance de la psychologie, non plus comme simple terrain de controverse dans une seule université, mais comme discipline scientifique universitaire à qui sa diffusion dans l'espace géographique de l'Université médiévale garantit une pérennité dans l'avenir de l'éducation : l'espace et le temps social ont partie liée. Cette naissance de la psychologie est aussi une contribution à la renaissance de la philosophie, laquelle trouve désormais dans l'Université médiévale, après l'épreuve de la censure, des conditions d'exercice aussi fécondes que celles que lui avaient données par le passé les écoles grecques antiques puis les villes de l'aire culturelle arabo-musulmane, ce dont l'observateur extérieur qu'était Ibn Khaldūn avait conscience, comme nous l'avons relevé en introduction.

La « professionnalisation » de l'enseignement de la psychologie que nous évoquons n'est pas sans lien avec les transformations de l'université médiévale : la part des étudiants *pauperes*, dont Victor Hugo a tiré la figure romanesque de l'écolier Jehan Frolo dans *Notre-Dame de Paris*, diminue sensiblement au XIV<sup>e</sup> et surtout au XV<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Or la pauvreté de l'université du XIII<sup>e</sup> siècle faisait son indépendance<sup>7</sup>. Un certain élitisme dans le recrutement du public s'affirme, alors

philosophique mais pour son soutien à Marsile de Padoue (vers 1275-1343), auteur d'un pamphlet pro-impérial et hostile au pape, que Jean de Jandun sera excommunié, cf. J.-B. BRENET, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003, p. 13.

<sup>6</sup> J. LE GOFF, *Les Universités au Moyen Âge*, o. c., p. 176-177 : « L'évolution sociale des universités à la fin du Moyen Âge s'est faite dans un sens bien précis : nous assistons à une *fermeture*(...) Premier aspect de cette fermeture sociale des universités : l'exclusion des pauvres. Cette exclusion ne fut jamais complète ; cela aurait heurté trop de traditions chrétiennes sur la gratuité de l'enseignement. A Padoue, à Bologne, on maintint symboliquement, au XV<sup>e</sup> siècle, un étudiant pauvre par faculté, totalement dispensé des droits d'inscription et d'examen. L'objectif fut donc moins d'éliminer totalement les étudiants d'origine modeste que de les maintenir à l'écart des facultés supérieures et surtout des diplômés ».

<sup>7</sup> E. DURKHEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, o. c., p. 83 : « L'Université médiévale était donc à peu près complètement dénuée de tout patrimoine. Elle n'avait pas de racines dans le sol. Elle était exclusivement constituée par

## CONCLUSION GÉNÉRALE

que la création des collèges, qui accueillent avant tout des étudiants fortunés, souvent issus de la noblesse, offre à ces derniers de très nettes améliorations des conditions d'étude. Les étudiants logés dans les collèges disposent de bibliothèques, qui rendent ceux qui y accèdent moins dépendants de la lecture des maîtres de la Faculté, donc moins susceptibles de reprendre à leur compte un éventuel contresens fait par l'un ou l'autre de ces derniers. Notons que de nombreux collèges furent créés en Angleterre dans le dernier quart du XIII<sup>e</sup> et la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup> : les étudiants anglais revenus de leur séjour parisien pouvaient en tirer parti.

### 3. Du XIII<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle : quelques perspectives de travail

Entre Aristote et l'étudiant du XIV<sup>e</sup> siècle, se dresse donc désormais la psychologie universitaire du XIII<sup>e</sup> siècle, qui a assimilé toute l'herméneutique antérieure, dans un effort de synthèse qui ne sera jamais dépassé. Les commentaires latins du XIII<sup>e</sup> siècle resteront incontournables aussi longtemps qu'existera la scolastique et même au-delà, serait-on tenté de croire, à lire ce qu'écrit E. Renan sur l'influence de l'« averroïsme » à Padoue, à la Renaissance, en particulier au sujet de Cesare Cremonini (1550-1631)<sup>9</sup>, auteur d'un commentaire sur le *De anima*. A ce sujet, L. Bianchi montre comment l'Université européenne est demeurée très longtemps soumise à la prépondérance d'une argumentation conforme à la foi sur une argumentation conforme à la raison, jusqu'à l'époque de Galilée<sup>10</sup>. Aussi, lorsque les textes des commentateurs grecs d'Aristote feront l'objet d'une édition scientifique, avec la collection des *Commentaria in Aristotelem graeca* publiée à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle à Berlin, et que les textes arabes d'Ibn Sīnā et d'Ibn Rušd, respectivement l'Avicenne et l'Averroès des Latins, deviendront accessibles aux lecteurs hors de l'aire culturelle arabo-musulmane, pour l'essentiel au XX<sup>e</sup> siècle seulement<sup>11</sup>, il est bien trop tard

---

un groupe de personnes sans avoir commun. D'ailleurs, cette pauvreté fit la force morale des Universités et aida beaucoup à leur développement. Quand l'Université se trouvait en conflit avec les autorités ecclésiastique et laïque, la meilleure arme dont elle disposait pour avoir raison de ses adversaires, c'était la grève. Elle suspendait ses leçons, et se transportait ailleurs ou se dispersait. Elle eut recours plusieurs fois à cette *ultima ratio* qui, par suite, ne laissait pas d'être redoutée ».

<sup>8</sup> LE GOFF J., *Les Intellectuels au Moyen Âge*, o. c., p. 147.

<sup>9</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, o. c., p. 287 : « Ainsi se prolongèrent jusqu'au cœur des temps modernes et dans un des centres scientifiques les plus brillants de l'Europe, l'enseignement et les controverses du Moyen Âge. En 1623, Gabriel Naudé trouve encore l'averroïsme dominant à Padoue. La mort de Cremonini (1631) peut être considérée comme la limite du règne de cette philosophie ».

<sup>10</sup> L. BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, o. c., p. 117-156. Au XVI<sup>e</sup> siècle, un dominicain maître à l'université de Venise s'en prend à Pietro Pomponazzi en des termes qui semblent répondre mot pour mot aux propos liminaires d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, analysés dans notre troisième partie, où ces derniers affirment la nécessité d'argumenter, sur des questions philosophiques, en philosophes et non en théologiens : « Tu aurais donc dû, si tu avais argumenté en philosophe, répondre du moins en théologien... », cité in L. BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, o. c., p. 132.

<sup>11</sup> Au XVI<sup>e</sup> siècle Pierre Vattier (1623-1667), professeur d'arabe au Collège de France, a traduit l'œuvre d'Ibn Sīnā mais seule sa traduction de la *Logique* a été publiée, en 1658. La première publication en français du commentaire d'Ibn Sīnā sur le *De anima* d'Aristote date de 1956, in . BAKOS, *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre Ash-Shifā*, Prague, 1956. En 1921, une traduction anglaise de textes philosophiques et théologiques d'Averroès paraît, in M. AL-RAHMAN, *The Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda, 1921. La traduction française par Alain de Libera de la

## CONCLUSION GÉNÉRALE

pour repartir de là où Thomas d'Aquin s'était arrêté. La science moderne est passée par là et la psychologie universitaire du XIII<sup>e</sup> siècle appartient, définitivement, à l'histoire des sciences.

Dans ces conditions, que faire des commentaires latins du XIII<sup>e</sup> siècle ? Sommes-nous condamnés à les voir relégués dans le domaine, certes prestigieux, de l'érudition pure ? Que vaudrait le présent travail s'il était voué à devenir un savoir d'expert, destiné aux seuls experts en histoire de la philosophie médiévale ? Plusieurs publications récentes laissent raisonnablement espérer qu'il n'en sera rien, et que les résultats exposés dans cette thèse pourront contribuer à la formation d'étudiants en philosophie ancienne, en histoire médiévale, en histoire de l'éducation et en philosophie des sciences.

Ainsi, l'une des dernières traductions françaises du *De anima* d'Aristote<sup>12</sup> tire parti d'une lecture des commentaires grecs et arabes pour éclaircir tel concept ou telle allusion présente dans le texte grec<sup>13</sup> : rien n'interdit d'essayer d'en faire de même avec les commentaires latins, ce qui permettrait à la fois d'enrichir la lecture contemporaine de l'œuvre d'Aristote tout en transformant la philosophie scolastique en une ressource pour l'enseignement de la philosophie<sup>14</sup>. Une traduction à venir intégrerait ainsi au texte que lisent les apprentis philosophes d'aujourd'hui l'histoire de la lecture qui en fut faite par les philosophes d'hier. Pour cela, il faut compléter l'examen du *corpus* des commentaires en commençant par éditer les dizaines de manuscrits<sup>15</sup> qui attendent que l'on se penche sur eux ; de plus, on ne saurait passer sous silence les traductions latines d'Aristote portant dans leurs marges de substantielles notes qui méritent d'être déchiffrées (comme dans le manuscrit 421 de la bibliothèque municipale de Bordeaux, présenté en annexe). Une telle tâche nécessiterait pour la mener à bien plus d'une vie de chercheur : aussi, il est souhaitable de s'y atteler au sein d'une équipe, de préférence pluridisciplinaire, réunissant philosophes, philologues et chartistes.

Ce travail ne dispenserait pas d'étendre le champ de la recherche en amont des commentaires latins, en particulier en étudiant les traductions syriaques d'Aristote (antérieures aux commentaires arabes)<sup>16</sup> dont la contribution à la formation du vocabulaire philosophique arabe, et de là au lexique

---

version latine de son *Grand Commentaire sur le De anima* à ce jour la seule édition de ce texte majeur disponible dans une langue moderne.

<sup>12</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, P. THILLET (éd.), Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2005.

<sup>13</sup> Lire par exemple ARISTOTE, *De l'âme*, P. THILLET (éd.), *o. c.*, p. 330, n. 94 ; et p. 333, n. 112, à propos de sa traduction de οὐσία. Quant à la traduction, plus récente, par I. Auriol, elle montre comment on peut à l'inverse élaborer une traduction nourrie de la philologie grecque, dans la lignée d'Heidegger et de sa lecture des présocratiques, in ARISTOTE, *Traité de l'âme*, I. AURIOL (éd.), *o. c.*

<sup>14</sup> Aujourd'hui encore la philosophie scolastique demeure une arme et un enjeu pour des luttes qui ne relèvent pas de préoccupations strictement scientifiques, par exemple à propos de l'accord entre la foi et la raison, comme le montre A. de Libera dans la préface d'un de ses derniers livres, in A. DE LIBERA A., *Raison et foi. Archéologie d'une crise, d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, *o. c.*

<sup>15</sup> THIRRY A., « Recherches relatives aux commentaires médiévaux du *De anima* d'Aristote », *o. c.*

<sup>16</sup> E.-I. Yousif a dressé une liste de ces traductions, in E.-I. YOUSIF, *Les Philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad*, Paris, L'Harmattan, 1997. Une jeune chercheuse, É. Claude, s'est attelée à une archéologie de ces traductions en remontant au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C., in É. CLAUDE, « La compilation des savoirs astronomiques grecs en

## CONCLUSION GÉNÉRALE

du latin médiéval mérite d'être explorée<sup>17</sup>, et en aval, en poursuivant le travail commencé il y a un siècle et demi par E. Renan et continué tout récemment par L. Bianchi, qui consiste à examiner les prolongements du XIIIe siècle, notamment à la Renaissance.

D'autre part, les commentaires latins du XIIIe siècle apportent des informations sur les relations entre les maîtres, comme nous l'avons montré en particulier à propos des enseignements donnés en période de crise : par là, ils font partie, nous semble-t-il, des documents indispensables à l'historien du Moyen Âge, tant pour l'histoire des institutions (l'Université et, à un moindre degré, l'Église) que pour celle des mentalités. En particulier, nous souhaitons que cette thèse constitue un apport, même modeste, à une histoire de l'éducation qui offre à nos contemporains l'indispensable recul face à l'impression de bouleversement permanent que donnent aujourd'hui les institutions d'enseignement. Il semble en effet que l'éducation et la science se nourrissent encore aujourd'hui de certaines des avancées du XIIIe siècle, sans lesquelles leur exercice ne peut s'affranchir de déterminations induites par des circonstances passagères.

Les sciences de l'éducation s'enrichissent d'une mise en perspective historique, notamment lorsque celle-ci dépasse le cadre de l'histoire nationale, par exemple pour placer l'étude des crises universitaires dans le cadre d'une histoire transnationale des universités, à laquelle nous pensons avoir contribué, à petite échelle, en comparant les commentaires latins de Paris et d'Oxford. La démarche transdisciplinaire de C. Charle et J. Verger dans leur *Histoire des universités*<sup>18</sup> nous paraît un exemple à suivre, en particulier pour prolonger l'étude des commentaires latins du XIIIe siècle en ce qui concerne leur diffusion et leur réception dans les universités européennes créées à partir du XIVe siècle.

Enfin, notre travail nous a amené à nous interroger sur les conditions de possibilité des révolutions scientifiques (au sens *kuhnien*), dans la mesure où celles-ci donnent naissance à de nouvelles disciplines, en en reléguant d'autres hors du champ des sciences positives, à l'exemple de la théologie. Ainsi, le développement de la science moderne, au moins depuis Galilée, consacre à titre posthume la victoire des arts du XIIIe siècle sur les théologiens - n'en déplaise à E. Renan - par l'éviction de ces derniers du champ des controverses universitaires. Il serait intéressant de comparer l'émergence de la psychologie (au sens d'étude de l'âme humaine, et plus particulièrement de l'intellect) avec la naissance des disciplines scientifiques modernes. On sait que le développement de celles-ci va de pair avec l'élaboration de nouveaux concepts et la clarification

---

syriaque entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> s. p. C. Le cas de deux ouvrages de Ptolémée, d'un de Théon d'Alexandrie et d'un autre d'Eusèbe de Césarée », communication présentée à la journée d'étude « Héritages et traditions encyclopédiques dans l'Antiquité tardive », organisée à l'Université de Caen dans le cadre du *CERLAM*, le 02-02-2007.

<sup>17</sup> ENDRESS G., « Du grec au latin à travers l'arabe : la langue créatrice d'idées dans la terminologie philosophique », in J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fidem, 1997, p. 137-163.

<sup>18</sup> C. CHARLE, J. VERGER, *Histoire des universités*, Paris, PUF, 2007.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

ou l'élimination des concepts préexistants (ce que les maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle ont fait avec les subdivisions de l'intellect), et se caractérise par un processus de mathématisation de plus en plus poussé<sup>19</sup>, processus motivé par une exigence croissante de cohérence logique qui n'est pas sans ressemblance avec celle qu'on décèle dans les *Quaestiones de anima* de Thomas d'Aquin.

Mais la leçon la plus importante qu'apporte l'histoire de la psychologie médiévale est à lire dans la dimension transfrontalière des études et des cursus scolaires, essentielle pour libérer les esprits des modes de pensée hérités d'un passé national, ou bien induites par la menace de la censure et de l'autocensure (cette dernière étant manifeste dans le Statut que les artiens de Paris se sont donné en 1272). La liberté à l'égard des frontières, frontières entre les disciplines, les Facultés ou les États, est ce qui donne à l'enseignement universitaire son caractère proprement universel.

---

<sup>19</sup> P. BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, o. c., p. 96-103.





## BIBLIOGRAPHIE

### Liste des abréviations :

**AHDLMA** : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*

**BPM** : *Bulletin de philosophie médiévale*

**MS** : *Mediaeval Studies*

**RPL** : *Revue philosophique de Louvain*

**RSPT** : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*

**RTAM** : *Revue de théologie ancienne et médiévale*

**TMS** : *The Modern Schoolman*

### SOURCES :

#### AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

Texte du *De anima* d'Aristote

*En grec :*

- ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi par A. JANNONE et traduit par E. BARBOTIN, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1966.

- ARISTOTELES, *Über die Seele*, H. SEIDL, W. BIEHL, O. APELT (éd.), Hamburg, F. Mernir, 1995.

- ARISTOTLE, *De anima*, R. D. HICKS (éd.), Cambridge, University Press, 1907.

- ARISTOTLE, *De anima*, D. ROSS (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1961.

- ARISTOTLE, *On the Soul-Parva Naturalia-On Breath*, W. S. HETT (éd.), Loeb Classical Library, Harvard, 1936.

- TRENDELENBURG A., *Aristotelis de anima libri tres*, Berlin, Weber, 1877.

## BIBLIOGRAPHIE

### *En traduction arabe médiévale :*

- ARISTŪ, *Fi-n-nafs (De l'âme)*, A. BADAWI (éd.), Le Caire, 1954.
- ARNZEN R. (éd.), *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike paraphrase in arabischer und persischer überlieferung*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1998.
- FRANK R. M., « Some Fragments of Ishaq's Translation of De anima », *Cahiers de Byrsa*, 1958-1959, p. 231-251.

### *En traduction latine médiévale :*

- Traduction de Jacques de Venise, dite *Translatio vetus*, in PEDRO HISPANO, *Obras filosoficas III*, M. A. ALONSO (éd.), Madrid, Instituto Luis Vives, 1952.
- Traduction de Guillaume de Moerbeke, dite *Translatio nova*, in THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri De anima*, R.-A. GAUTHIER (éd.), Cura et studio Fratrum Predicatorum, Roma-Paris, 1984 ; également, in K. FOSTER, S. HUMPHRIES, *Aristotle's « De anima » in the Version of William of Moerbeke and the Commentary of St Thomas Aquinas*, London, Routledge and Kegan Paul 1951.

### *En traduction hébraïque médiévale :*

- BOS G., *Aristotle's « De anima » translated into hebrew by Zerayah ben Isaac ben Shealtiel Hen*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1994. [Traduction faite à partir de l'original arabe du *GC De anima* d'Averroès].

### Autre texte d'Aristote

- ARISTOTE, *Métaphysique*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, G. REAL (éd.), Milano, Bompiani, 2000.

### Commentaires sur le *De anima* d'Aristote

#### Commentaires grecs antiques sur le *De anima* d'Aristote

##### *En version grecque originale :*

- ALEXANDRE D'APHRODISE, *De l'âme*, M. BERGERON et R. DUFOUR (éd.), Paris,

## BIBLIOGRAPHIE

Vrin, 2008. [Cet ouvrage est le seul à notre connaissance à présenter en vis-à-vis un commentaire grec et sa traduction en français].

- ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De anima libri mantissa*, R. W. SHARPLES (éd.), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008.

- IAMBLICHUS, *De anima*, in J. F. FINAMORE et J. M. DILLON (éd.), *Iamblichus De anima*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002. [Texte accompagné d'une traduction en anglais].

- JEAN PHILOPON, *In Aristotelis De Anima libros commentaria*, M. HAYDUCK (éd.), Berlin, Reimer, 1897.

- SIMPLICIUS, *In libros Aristotelis De Anima commentaria*, M. HAYDUCK (éd.), Berlin, Reimer, 1882. [R. Bodéüs signale dans sa traduction du *De anima* que ce livre pourrait être l'œuvre de Priscien de Lydie].

- THEMISTIUS, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, R. HEINZE (éd.), Berlin, Reimer, 1889.

### *En traduction arabe médiévale :*

- LYONS M. C., *An arabic translation of Themistius on the De Anima*, London, Cassirer, 1973.

- THERY G., « Maqālat al-Iskandar al-Afrudīsī fi-l'aql », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, 33, Beyrouth, 1956, p. 181-199. [Version arabe du *Περὶ Νοῦ* d'Alexandre d'Aphrodisias].

### *En traduction latine médiévale :*

- JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le De Anima d'Aristote, Corpus latinum commentarium in Aristotelem graecorum 3*, G. VERBEKE (éd.), Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1966.

- THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote, Corpus latinum commentarium in Aristotelem graecorum 1*, G. VERBEKE (éd.), Leiden, Brill, 1973. [Traduction latine du commentaire de Themistius, par Guillaume de Moerbeke].

## Commentaires arabes médiévaux sur le *De anima* d'Aristote

### *En version arabe originale :*

- ABU-L-WALID IBN RUŠD AL-ANDALUS, *Talkhis kitâb an-nafs* (Commentaire moyen

## BIBLIOGRAPHIE

sur le *De anima*), in A.-L. IVRY (éd.), *Averroës' middle commentary on Aristotle's De Anima*, Le Caire, al-Majlis al-'ali li-thaqafa, 1994. [Texte arabe du *Commentaire Moyen* d'Averroès].

- SIRAT C., GEOFFROY M., *L'Original arabe du commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémices de l'édition*, Paris, Vrin, 2005. [Fragments de l'original arabe, relevés dans les notes marginales d'un manuscrit judéo-arabe].

*En traduction latine médiévale :*

- ALFARABI, *De intellectu*, É. GILSON (éd.), in *AHDLMA* 4, 1929, p. 115-126.

- ALKINDI, *De intellectu*, A. NAGY (éd.), in *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 2, Heft.5, Münster, 1897, p. 1-11.

- AVERROÈS, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetii apud iunctas, 1562-1574 ; réédition : Frankfurt/Main, Minerva, 1962.

- AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. CRAWFORD (éd.), The mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953. [Seule version complète, en latin, de ce texte essentiel d'Averroès qu'est son *Grand Commentaire*].

- AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, S. VAN RIET (éd.), Peeters, Louvain-Leiden, t. I-II-III, 1972, ; t. IV-V, 1968.

### Commentaire latin du XIIe siècle sur le *De anima* d'Aristote

- DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, J. T. MUCKLE (éd.), *MS* 2, 1940, p. 23-103.

### Commentaires latins du XIIIe siècle sur le *De anima* d'Aristote

*Enseignements donnés à la Faculté des arts de Paris :*

- ANONYME (Bazán, White), *Sententia libri de anima*, in B. BAZÁN et K. WHITE, *Sententia anonymi magistri artium (c. 1246-1247) super II et III De anima*, Louvain-Paris, Peeters, 1998.

- ANONYME (Callus), *De potentiis animae et obiectis*, in D. A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text », *RTAM* 19, p. 131-170, 1952.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANONYME (Gauthier, 1), *De anima et de potenciis eius*, in R.-A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225) », *RSPT* 66, p. 3-55, 1982.
- ANONYME (Gauthier, 2), *Lectura in libri de anima*, in R.-A. GAUTHIER, *Anonymi magistri artium lectura in libri de anima*, Spicilegium Bonaventurianum XXIV, Grottaferrata (Roma), 1985.
- ANONYME (Kuksewicz), *Quaestiones de anima*, in Z. KUKSEWICZ, « Un commentaire 'averroïste' anonyme sur le *Traité de l'âme* d'Aristote, *RPL* 62, 1964, p. 421-465.
- ANONYME (manuscrit de Sienne), *Quaestiones super librum de anima*, in M. GARADINALI, « Da Avicenne ad Averroè : 'Quaestiones super librum de Anima', Oxford 1250 ca. (ms. Siena Com. L.III.21) », *Rivista di storia della filosofia*, 47, 1992, p. 375-407.
- ANONYME (Vennebusch), *Quaestiones in tres libros de anima*, in J. VENNEBUSCH, *Ein anonymen Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros de anima (Admont, Stiftsbibliothek, cod. Lat. 367)*, 1963, Ferdinand Schöningh Paderborn.
- ANONYME, dit ANONYME DE BAZÁN, *Quaestiones de anima*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1971.
- ANONYME, dit ANONYME DE GIELE, *Quaestiones de anima*, *ibidem*. Également in M. GIELE, « Un commentaire averroïste du *Traité de l'âme* d'Aristote. Texte inédit et étude », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 15, 1971, p. 3-168.
- ANONYME, dit ANONYME DE STEENBERGHEN, *Quaestiones de anima*, *ibidem*.
- GILLES DE ROME, *Quodlibeta VIII*, in P. D. DE CONINCK, *B. Aegidii Columnae Romani Quodlibeta*, Frankfurt/Main, Minerva, 1966.
- « *Utrum intellectus sit unus numero in omnibus* », in C. LUNA, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », *RSPT*, vol. 83, 4, p. 649-684. [Contient la *quaestio* posée par Gilles de Rome sur l'unicité de l'intellect dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre le Lombard].
- PIERRE D'ESPAGNE, *Commentum in librum de anima*, in PEDRO HISPANO, *Obras filosoficas II*, M. A. ALONSO (éd.), Madrid, Instituto Luis Vives, 1944.
- *Scientia libri de anima*, in PEDRO HISPANO, *Obras filosoficas I*, M. A. ALONSO (éd.), Madrid, Bolanos y Aguilar, 1941.
- SIGER DE BRABANT, *Quaestiones In tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B. BAZÁN (éd.), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Oeuvres de théologiens parisiens :*

- ALBERT LE GRAND, *De anima*, in C. STROICK, *Alberti Magni De anima*, Aschendorff, Monasterii Westfolorum, 1968.
- *De quindecim problematibus*, in B. GEYER, A. HUFNAGEL, P. SIMON, J. A. WEISHEIPL, *Alberti Magni De unitate intellectus. De XV problematibus. Problemata determinata. De fato*, Aschendorff, Monasterii Westfolorum, 1975.
- *De unitate intellectus, ibidem.*
- BERNARD DE TRILIA, *Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore*, in S. MARTIN, *Bernardi Triliae Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1965.
- GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quodlibeta VIII*, q. 2, *Utrum sit unus intellectus numero indiscretus in omnibus hominibus*, in A. PATTIN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville*, Louvain, Leuven university Press, 1993, p. 64-87. Également, in « Quaestio Gerardi de Abbatisvilla de unitate intellectus contra monopyschismum averroisticum », *Acta pont. Academiae romanae S. Thomae Aquinitatis et Religionis catholicae*, 7, 1941, Turin, p. 1-18.
- HENRI DE GAND, « *Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi quod intellectus in omnibus sit unus numero et an contrarium possit demonstrari* », in R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*, Louvain, Éditions universitaires, 1983.
- JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J. BOUGEROL (éd.), Paris, Vrin, 1995.
- *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, P. Michaud-Quantin (éd.), Paris, Vrin, 1964.
- MATHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima VI*, in A. J. GONDRAS, « Les 'Quaestiones de anima VI' attribuées à Mathieu d'Aquasparta », *AHDLMA* 24, p. 203-352, 1957.
- *Quaestiones disputatae de anima XIII*, A. J. GONDRAS (éd.), Paris, Vrin, 1961.
- THOMAS D'AQUIN, *Contre Averroès*, A. DE LIBERA (éd.), Paris, GF-Flammarion, 1994. [Édition bilingue du *De unitate intellectus contra Averroistas* de Thomas d'Aquin, avec traduction du texte latin par l'éditeur].
- *Quaestiones disputatae de anima*, B. BAZÁN (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- *Sentencia libri de anima*, R.-A. GAUTHIER (éd.), Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris, Commission Léonine-Éditions Vrin, 1984.

## BIBLIOGRAPHIE

*Enseignements donnés à Oxford et Cambridge :*

- ADAM DE BURLEY, *Quaestiones de anima*, in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.
- IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, D. A. CALLUS et R. W. HUNT (éd.), London, The Oxford University Press, 1970.
- JEAN PECHAM, *Quaestiones de anima*, in HIERONYMUS SPETTMANN P., *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima*, Münster, Aschendorff, 1918.
- *Tractatus de anima*, G. MELANI (éd.), *Biblioteca di studi francescani*, 1, Firenze, 1948.
- ROGER MARSTON, *Quaestiones disputate. De emanatione aeterna. De statu naturae lapsa et de anima*, Firenze, Collège Saint Bonaventure, 1932.
- SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super De anima*, in S. SHARP, « Simonis de Faversham *Quaestionis super tertium De anima* », *AHDLMA* 9, p. 307-308, 1934 (*texte du troisième livre des Quaestiones*), et J. VENNEBUSH, « Die *Quaestiones in tres libros De anima* des Simon von Faversham », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, p. 20-39, 1965 [Liste des questions posées par Simon de Faversham sur les trois livres du *De anima*].
- WALTER DE BURLEY, *Quaestiones de anima*, in E. A. SYNAN, *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, o. c.

### Commentaires latins du XIV<sup>e</sup> siècle sur le *De anima* d'Aristote

- ALBERT DE SAXE, *Questiones in Aristotelis De anima*, in P. MARSHALL, « Parisian psychology in the midfourteenth century », *AHDLMA* 50, 1983, p. 185-193.
- JEAN BURIDAN, *Quaestiones de anima*, in PATAR B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [De prima lectura]*, Louvain-Longueuil (Québec), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions du Préambule, 1991.
- JEAN DE JANDUN, *Super libros Aristotelis De anima*, Frankfurt/Main, Minerva, 1966.
- PATAR B., GAGNON C., *Nicolai Oresme expositio et quaestionis in Aristotelis De anima. Études doctrinales*, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, 1995.
- RADULFUS BRITO, *Quaestiones in Aristotelis librum De anima*, in W. FAUSER, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*, Münster, Aschendorff, 1974.

## BIBLIOGRAPHIE

- TADDEO DA PARMA, *Quaestiones de anima*, in VANNI ROVIGHI, *Le Quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, Milano, Vita e pensiero, 1951.

### Commentaire byzantin du XIV<sup>e</sup> siècle sur le *De anima* d'Aristote

- SOPHONIAS, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, M. HAYDUCK (éd.), Berlin, Reimer, 1883.

### Commentaire latin du XIII<sup>e</sup> siècle sur d'autres œuvres d'Aristote

- THOMAS D'AQUIN et DIETRICH DE FREIBERG, *L'Être et l'essence*, A. DE LIBERA et C. MICHON (éd.), Paris, Seuil, coll. « Points », 1996. [Contient un intéressant glossaire des termes clés de la philosophie du XIII<sup>e</sup> siècle].

### Autres textes médiévaux

#### *En arabe :*

- AVERROËS, *Discours décisif*, M. GEOFFROY (éd.), Paris, GF-Flammarion, 1996. [Cette oeuvre d'Averroès défend la thèse d'une compatibilité entre foi et philosophie : texte arabe et traduction en vis-à-vis, accompagnés d'un excellent dossier critique].

#### *En latin traduit de l'arabe :*

- IBN GABIROL, *Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, C. BAEUMKER (éd.), Münster, Aschendorff, 1995.

#### *En latin :*

- ABELARD, *Des intellections*, P. MORIN (éd.), Paris, Vrin, 1994.
- ANONYME, *Liber de causis*, in P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD, J.-L. SOLERE (éd.), *La Demeure de l'être*, Paris, Vrin, 1990.
- BOËCE, *La Consolation de Philosophie*, C. MORESCHINI, E. VANPETEGHEM, J.-Y. TILLIETE (éd.), Paris, Le Livre de poche, « Lettres Gothiques », 2008. [L'œuvre majeure d'un passeur d'idées entre l'Antiquité et le Moyen Âge : texte latin et traduction en vis-à-vis].



## BIBLIOGRAPHIE

- GILLES DE ROME, *Apologia*, R. WIELOCKX (éd.), *Aegidii Romani Opera Omnia, III. 1*, Firenze, Olschki, 1985.
- *Errores philosophorum*, in J. KOCH, *Giles of Rome. Errores philosophorum*, Milwaukee, 1944.
- GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium*, in P. GLORIEUX, *Le Correctorium Corruptorii 'Quare'*, Paris, Kain, 1927.
- HAMESSE J., *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1974.
- HENRICUS BATE DE MALINES, *Speculum divinarum et quorundam naturalium*, vol. I et II, E. VAN DE VYVER (éd.), Louvain-Paris, 1960-1967.
- PIERRE DE JEAN OLIVI, *La Matière*, Paris, Vrin, 2009. [Édition bilingue de plusieurs questions disputées par l'auteur].
- SIGER DE BRABANT, *Quaestiones super librum De causis*, A. MARLASCA (éd.), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1972.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, P. MARC (éd.), Turin-Paris, Marietti-Lethielleux, 1967.
- *Summa Theologiae*, Lyon, apud Stephanum Michaellem, 1588.

### Traductions contemporaines d'auteurs antiques et médiévaux

#### *Traductions françaises du De anima d'Aristote :*

- ARISTOTE, *De l'âme*, R. BODEUS (éd.), Paris, Flammarion, 1993.
- ARISTOTE, *De l'âme*, P. THILLET (éd.), Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2005. [Cette traduction offre en introduction un tableau de deux traditions herméneutiques, celle des commentateurs néo-platoniciens grecs et celle des commentateurs arabes. P. Thillet propose également une bibliographie thématique de la littérature secondaire sur le *De anima*].
- ARISTOTE, *De l'âme*, J. TRICOT (éd.), Paris, Vrin, 2003 (1<sup>ère</sup> édition : 1934).
- *Traité de l'âme*, I. AURIOL (éd.), Paris, Pocket, 2009. [Cette traduction est le fruit d'une démarche philologique au plus près du sens du texte grec].

#### *Traductions anglaises du De anima d'Aristote :*

- APOSTLE H. G., *Aristotle's on the Soul (De anima)*, Grinnell (Iowa), 1981.

## BIBLIOGRAPHIE

- HAMLYN D. W., *Aristotle's De Anima. Book II and III (with Certain Passages from Book I)*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- HAMMOND W. A., *Aristotle's Psychology. A Treatise on the Principle of Life*, London-New York, Swan Sonnenschein-The Macmillan, 1902.
- LAWSON-TANCREDE H., *Aristotle. De Anima (On the Soul)*, London, Penguin Books, 1986.

### *Traduction allemande du De anima d'Aristote :*

- THEILER W., *Aristoteles. Über die Seele*, Berlin, Akademie-verlag, 1969.

### *Traductions anglaises de commentaires grecs sur le De anima d'Aristote :*

- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Supplement to « On the soul »*, R. W. SHARPLES (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- FOTONIS A. P., *The De anima of Alexander of Aphrodisias*, Washington D. C., University Press of America, 1980.
- HENRICUS BATE, *On the nature of matter. On the intellect as form of man*, C. STEEL et E. VAN DE VYVER (éd.), Leuven, Leuven University Press, 1993.
- PHILOPONUS, *On Aristotle on the intellect (De anima 3.4-8)*, W. CHARLTON (éd.), New York, Cornell University Press, 1991.
- *On Aristotle On the soul 1.1-2*, P. VAN DER EIJK (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 2005.
- *On Aristotle On the soul 1.3-5*, P. VAN DER EIJK (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 2006.
- *On Aristotle On the soul 2.1-6*, W. CHARLTON (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 2005.
- *On Aristotle on the soul 2.7-12*, W. CHARLTON (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 2005.
- *On Aristotle On the soul 3.1-8*, W. CHARLTON (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 2000.
- *On Aristotle On the soul 3.9-13*, W. CHARLTON (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 2000.

## BIBLIOGRAPHIE

- SCHROEDER F. M., TODD R. B., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius Paraphrasis of Aristotle's De anima*, 3.4-8, Toronto, Pontifical institute of medieval studies, 1990.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle's On the Soul 1.1-2.4*, J. O. URMSON et P. LAUTNER (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 1996.
- *On Aristotle's On the Soul 2.5-12*, C. STEEL et C. J. O. URMSON (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 1997.
- *On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, H. J. BLUMENTHAL (éd.), London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 1995.
- THEMISTIUS, *On Aristotle 'On the soul'*, R. B. TODD (éd.), London, Duckworth, 1996.

### *Traductions françaises de commentaires arabes sur le De anima d'Aristote :*

- AVERROËS, *La Béatitude de l'âme*, M. GEOFFROY et C. STEEL (éd.), Paris, Vrin, 2001.
- *L'Intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA (éd.), Paris, GF Flammarion, 1998. [Traduction du *Grand Commentaire* sur le *De anima*].
- ELAMRANI-JAMAL A., « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De anima* d'Aristote », in A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL, A. GALONNIER (éd.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 281-310. [Traduction du *Commentaire Moyen* d'Averroès sur le *De anima*].

### *Traductions françaises de commentaires latins sur le De anima d'Aristote :*

- ALBERT LE GRAND, *Livre sur la nature et l'origine de l'âme*, J.-M. VERNIER (éd.), Paris, L'Harmattan, 2009.
- GUILLAUME D'AUVERGNE, *De l'âme* (VII, 1-9), J.-B. BRENET (éd.), Paris, Vrin, 1998.
- JEAN DE LA ROCHELLE, *Somme de l'âme*, L.-J. BATAILLON et J.-M. VERNIER (éd.), Paris, Vrin, 2001.
- PIRONET F., *L'Intellect opérant intrinsèque chez Siger de Brabant : entre forme substantielle et moteur*, inédit. [Ouvrage aimablement communiqué par l'auteure, qui contient une traduction des *Quaestiones in tertium De anima*, du *De anima intellectiva*, et des *Quaestiones super librum De Causis* (qu. 26-27)].
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*, J.-M. VERNIER (éd.), Paris, Vrin, 1999.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Traductions anglaises de commentaires latins sur le De anima d'Aristote :*

- LONGEWAY J., *Questions on Third Book of On the Soul by Simon of Faversham*, [en ligne], URL : <http://uwp.edu/~longeway/onsoul3.htm> [Contient la traduction des questions 1 à 6].
- PASNAU R., *Questions on De anima Book III*, [en ligne], URL : <http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/siger.htm> [Contient la traduction du *In tertium de anima* de Siger de Brabant].
- PASNAU R., « Anonymous (Arts Master c. 1270). Questions on *De anima* I-II », in *The Cambridge translations of Medieval Philosophical texts. Volume three : Mind and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 35-77. [Contient une traduction de l'Anonyme de Giele].

### Traductions contemporaines d'autres textes médiévaux

- ALBERT LE GRAND, *Livre sur la nature et l'origine de l'âme*, J. M. VERNIER (éd.), Paris, L'Harmattan, 2009.
- IBN GABIROL, *Livre de la source de la vie*, J. SCHLANGER (éd.), Paris, Aubier Montaigne, 1970.
- IBN KHALDOUN, *Discours sur l'histoire universelle*, V. M. MONTEIL (éd.), Arles, Actes Sud, 1997.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 1999.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, A.-M. RAUGUET et A. RAULIN (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1984-1986.

### Sur les auteurs anciens et médiévaux cités

#### *Ouvrages généraux :*

- COLL., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en ligne], URL : <http://plato.stanford.edu>
- GRAEIA J. J., NOONE T. B. (éd.), *A companion to philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.
- PASNAU R. (éd.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2010.

## BIBLIOGRAPHIE

- PATAR B., *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Longueuil (Québec), Les Presses philosophiques, 2006 (1<sup>ère</sup> édition : 2000).

Albert le Grand :

- ANZULEWICZ H., « Entwicklung und Stellung der Intellektheorie im System des Albertus Magnus », *AHDLMA* 70, 2003, p. 165-218.

- ANZULEWICZ H., CRAEMER-RUEGENBERG I., *Albertus Magnus*, Leipzig, Benno-Verlag, 2005.

- BALDNER S., « St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 70, 1, p. 103-120.

- DE LIBERA A., *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.

- *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990.

- GILSON É., « L'âme raisonnable chez Albert le Grand », *AHDLMA* 18, 1943, p. 5-72.

- GORMAN W., « Albertus Magnus on Aristotle's second definition of the soul », *MS* 2, 1940, p. 223-230.

- MAHONEY E. P., « Sense, intellect and imagination in Albert, Thomas, and Siger », in *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 602-623.

- MEYER G., ZIMMERMANN A. (éd.), *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280-1980*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1980.

- MICHAUD-QUANTIN P., « Albert le Grand et les puissances de l'âme », *Revue du Moyen Âge Latin*, 11, 1955.

- SAFFREY H. D., « Une brillante conjecture de saint Albert et la 'recensio nova' du 'De anima', *RSPT* 40, 1956, p. 255-263.

- SALMAN D., « Albert le Grand et l'averroïsme latin », *RSPT* 24, 1935, p. 38-64.

- VAN STEEBERGHEN F., « Le 'De quindecim problematibus' d'Albert le Grand », in COLL., *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1947, p. 415-439.

Alexandre d'Aphrodisias :

- D'ANCONA C., SERRA G. (éd.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione Araba*, Padua, Il Poligrafo, 2002.

## BIBLIOGRAPHIE

- MORAUX P., VON WIESNER J., *Alexander von Aphrodisias*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.
- RASHED M., *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.
- RASHED M. (éd.), *Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Les Études Philologiques, 2008.
- SHARPLES R. W., « On Body, Soul and Generation in Alexander of Aphrodisias », *Apeiron*, 27, 1999, p. 163-170.
- THÉRY G., *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Paris, Vrin, 1926.

### Alfarabi :

- DAVIDSON H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992.
- FAKHRY M., *Al-Fārābi. His Life, Works, and Influence*, Oxford, Oneworld, 2002.

### Aristote :

- ACKRILL J. L., *Aristotle the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- ALLAN D. J., *Aristote le philosophe*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1962.
- ANAGNOSTOPOULOS G. (éd.), *A companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
- DUMONT J.-P., *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris, Vrin, 1992.
- FATTAL M., *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- GAUTHIER-MUZELLEC M.-H., *L'Âme dans la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Éditions Kimé, 1996.
- HAMELIN O., *Le Système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1976.
- HINTIKKA J., *Analyses of Aristotle*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- JAEGER W., *Aristote. Pour une histoire de son évolution*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1997. [Cet ouvrage propose une biographie intellectuelle du philosophe de Stagire].
- MORAVCSIK J. M. E. (éd.), *Aristotle*, London, Macmillan, 1968.
- NATALI C., *The Wisdom of Aristotle*, Albany, State University of New York Press, 2001.

## BIBLIOGRAPHIE

- NUYNENS F., *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, La Haye-Louvain-Paris, Martinus Nijhoff's Uitgevers-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Vrin, 1948.
- O'MEARA D. J. (éd.), *Studies on Aristotle*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1981.
- PELLERIN P., *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007.
- SINACEUR M. A. (éd.), *Aristote aujourd'hui*, Paris-Toulouse, Unesco-Érès, 1988.

Averroès (Ibn Rušd) :

- AERTSEN J., ENDRESS G. (éd.), *Averroes and the Aristotelian tradition : Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Leiden, Brill, 1999.
- AL-RAHMAN M., *The Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda, 1921.
- BADAWI A., *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris, Vrin, 1998.
- BAFFIONI C., *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Napoli, Guida, 2004.
- BENMAKHOLOUF A., *Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- *Le Vocabulaire d'Averroès*, Paris, Ellipse, 2000.
- BRENET J.-B. (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007.
- DE LIBERA A., HAYOUN, M.-R., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991.
- FAKHRY M., 2001, *Averroes. His Life, Works, and Influence*, Oxford, Oneworld, 2001.
- FLASCH K., *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique allemande*, Paris, Vrin, 2008.
- IVRY A., « Towards a Unified View of Averroes' Philosophy », *Philosophical Forum*, 4, 1972, P. 87-113.
- JOLIVET J. (éd.), *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- LEAMAN O., *Averroes and his Philosophy*, Richmond, Curzon Press, 1998.
- RENAN E., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 [1<sup>ère</sup> édition : 1854].
- URVOY D., *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.
- *Ibn Rushd (Averroès)*, Paris, Cariscript, 1996.
- WOLFSON H. A., « The Twice-Revealed Averroes », *Speculum*, 36, 1961, p. 373-392.

## BIBLIOGRAPHIE

Avicenne (Ibn Sīnā) :

- BAKOS I., *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre Ash-Shifā*, Prague, 1956.
- BLOCH E., *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Paris, Premières Pierres, 2008.
- CHAHINE O., *Ontologie et théologie chez Avicenne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962.
- GOICHON A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Vrin, 1938.
- *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- GUTAS D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1988.
- JOLIVET J., RASHED R. (éd.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- SEBTI M., *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, 2000.

Boèce de Dacie :

- GILSON É., « Boèce de Dacie et la double vérité », *AHDLMA* 30, 1955, p. 81-99.

Gérard d'Abbeville :

- CORNET D., « Les éléments historiques des IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> 'Quodlibets' de Gérard d'Abbeville », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 58, 1941, p. 178-205.
- PATTIN A., « La noétique de Gérard d'Abbeville (+1272) d'après ses œuvres inédites », in *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin, 1981, p. 1046-1054.

Gilles de Rome :

- HOCEDEZ E., « La condamnation de Gilles de Rome », *RSPT* 4, 1932, p. 34-58.
- LUNA C., « Nouveaux textes d'Henri de Gand, de Gilles de Rome et de Godefroid de Fontaines », *AHDLMA* 73, 1998, p. 151-272.
- MANDONNET P., « La carrière scolaire de Gilles de Rome », *RSPT* 4, 1910, p. 480-499.
- WIELOCKX R., « Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin. Réponse à J. M.M. H. Thijssen », *RSPT* 83, 1999, p. 293-313.

Henri de Gand :

- BROWN S. F., « Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent : Individuation and the condemnations of 1277 », in S. WLODEK (éd.), *Société et Église. Textes et discussions dans*



## BIBLIOGRAPHIE

*les Universités d'Europe Centrale pendant le Moyen Age tardif*, Turnhout, Brepols, p. 193-207.

- GULDENTOPS G., STEEL C. (éd.), *Henry of Ghent and the Transformation of the Scholastic Thought*, Leuven, Leuven University Press, 2003.

- KÖNIG-PRALONG C., « Évaluation des savoirs d'importation dans l'Université médiévale : Henri de Gand en position d'expert », *Revue européenne des sciences sociales*, T. XLVI, 141, 2008, p. 11-28.

- PASNAU R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, spéc. p. 221-229 et 306-310.

- PORRO P., « Doing Theology and Philosophy in the First Person : Henry of Ghent's *Quodlibeta* », in C. SCHABEL (éd.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2006, p. 171-231.

- VANHAMEL W. (éd.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of His Death*, Louvain, Peeters, 1996.

Jean de la Rochelle :

- SALMAN D., « Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin », *AHDLMA* 16, 1947-1948, p. 5-32.

Jean Peckam :

- BOUREAU A., *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Mathieu d'Aquasparta :

- MAZARELLA P., *La Dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Aquasparta*, Padova, Gregoriana, 1969.

- PUTALLAZ F.-X., *La Connaissance de soi au XIIIe siècle de Mathieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin, 1991.

Siger de Brabant :

- BUKOWSKI T. P., « Siger of Brabant v. Thomas Aquinas on Theology », *The New Scholasticism*, 61, 1987, p. 25-32.

## BIBLIOGRAPHIE

- DODD T., *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher*, New York, Mellen Press, 1998.
- FAYE E., « Philosophes médiévaux. Siger de Brabant et Nicolas d'Autrecourt dans deux ouvrages récents », in *Études philosophiques*, 4, 2000, p. 535-548.
- GAUTHIER R.-A., « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », *RSPT* 67, p. 201-232 1983.
- « Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272,1275. Aubry de Reims et la scission des Normands », *RSPT* 68, p. 3-49, 1984.
- KAWAZOE S., « Thomas a-t-il complètement réfuté Siger ? Le monopsychisme et le *communicare esse* », *Studies in Medieval Thought*, 37, 1995, p. 186-187.
- KUKSEWICZ Z., *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Wrocław-Varsovie-Cracovie, Ossolineum, 1968.
- MAURER A., « Siger of Brabant and Theology », *MS* 50, 1988, p. 257-278.
- MANDONNET P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIIIe siècle*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1911.
- NARDI B., « L'anima umana secondo Sigieri », *Giornale critico della filosofia italiana*, 29, 1950, p. 317-325.
- PATTIN A., « Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant », *BPM* 29, 1987, p. 173-177.
- PUTALLAZ F.-X., « La connaissance de soi au Moyen Âge : Siger de Brabant », *AHDLMA* 59, 1992, p. 89-157.
- PUTALLAZ F.-X., IMBACH R., *Profession philosophe, Siger de Brabant*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- SALMAN D., « Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité », *Revue néoscholastique de philosophie*, 39, 1936, p. 27-50.
- VAN STEENBERGHEN F., *Maître Siger de Brabant*, Louvain, Peeters, 1977.
- *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, vol. I et II, Louvain, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1931-1942.

Simon de Faversham :

- LEWRY O., « The Commentaries of Simon of Faversham and ms. Merton College 288 », *BPM* 21, 1979, p. 73-80.

## BIBLIOGRAPHIE

Thomas d'Aquin :

- BAZÁN B., « Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin », *RPL* 72, 1974, p. 53-155.
- BOULNOIS O., « La crise intellectuelle des années 1270. Bonaventure et Thomas d'Aquin », in O. BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 277-295.
- CALLUS D.-A., *The condemnation of St. Thomas at Oxford*, Blackfriars, Oxford, 1955.
- CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950.
- CHOSSAT M., « Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant », *RSPT* 24, 1914, p. 553-575 ; et *RSPT* 25, 1915, p. 25-52.
- ELDERS L. J., *Au cœur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Presses universitaires de l'IPC, 2009.
- GILSON É., *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin, 1974.
- *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965.
- *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1925.
- GÓMEZ NOGALES S., « Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme », in G. VERBEKE et D. VERHELST (éd.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven-The Hague, University Press-Nijhoff, 1976, p. 161-177.
- HISSETTE R., « L'implication de Thomas d'Aquin dans la condamnation de 1277 », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 93, 1998, p. 5-18.
- HUMBRECHT TH.-D., *Lire saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 2007.
- IMBACH R., OLIVA A., *La Philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2009.
- KREMER K., *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1971.
- KRETZMANN N., STUMP E. (éd.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge-New York, University Press, 1993.
- MAHONEY E.P., « Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited », *The Review of Metaphysics*, 27, 1974, p. 531-553.
- NODÉ-LANGLOIS M., *Le Vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 2009.
- PUTALLAZ F.-X., *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991.
- SCHNEIDER J., « The eternity of the world. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia », *AHDLMA* 66, 1999, p. 121-141.

## BIBLIOGRAPHIE

- TORRELL J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris, Publications universitaires-Éditions du Cerf, 1993.
- TORRELL J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg-Paris, Publications universitaires-Éditions du Cerf, 2002.
- VERBEKE G., « L'unité de l'homme : Saint Thomas contre Averroès », *RPL* 58, 1960, p. 220-249.
- WÉBER E. H., *La Controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1970.
- *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, Vrin, 1974.
- « Les discussions de 1270 à l'Université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de S. Thomas d'Aquin », *Miscellanea Mediaevalia*, 10, Berlin, Walter de Gruyter, 1976, p. 285-316.
- WEISHEIPL J. A., *Frère Thomas : sa vie, ses pensées, ses œuvres*, Paris, Cerf, 1993.
- WIELOCKX R., « Autour du procès de Thomas d'Aquin », in A. ZIMMERMANN (éd.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1988.

Walter de Burley :

- KITCHEL M. J., « Walter Burley's Doctrine of the Soul : Another View », *MS* 39, 1977, p. 387-401.
- « The 'De potentiis animae' of Walter Burley », *MS* 33, 1971, p. 85-113.
- OTTMAN J., WOOD R., « Walter of Burley : His Life and Works », *Vivarium*, 37, 1999, p. 1-23 [Ce numéro de *Vivarium* est entièrement consacré à Walter de Burley].
- WOOD R., « Studies on Walter of Burley », *BPM* 30, 1988, p. 233-250.

**AUTEURS MODERNES ET CONTEMPORAINS**

Ouvrages généraux

- BOURDIEU P., *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'Agir Éditions, 2002. [Sur l'émergence de nouvelles disciplines scientifiques].
- KUHN T. S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs Flammarion, 1983. [Sur les transformations dans le champ de la connaissance].
- MAALOUF A., *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1983.
- R. G. COLLINGWOOD, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1970 ( 1<sup>ère</sup> édition : 1939).
- SAÏD E., *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980. [Sur la perception de la culture arabo-musulmane en Occident, en particulier aux XVIIIe et XIXe siècles].

Sur la philosophie médiévale en général

- AERTSEN J. A., SPEER A. (éd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998.
- BIANCHI L., *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Vrin, 2008.
- BIANCHI L., RANDI E., *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg-Paris, Éditions universitaires- Éditions du Cerf, 1993.
- D'ANCONA C. (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Turin, Einaudi, 2005.
- DE LIBERA A., *Raison et foi. Archéologie d'une crise, d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003.
- *L'Art des généralités : théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999.
- *La Querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996.
- *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, coll. « 1<sup>er</sup> cycle », 1993.
- *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.
- *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1989.
- FLASCH K., *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions universitaires, 1992.

## BIBLIOGRAPHIE

- GILSON É., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989.
- *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1986 (1<sup>ère</sup> édition : 1922).
- HASNAWI A., ELAMRANI-JAMAL A., AOUAD M. (éd.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain-Paris, Peeters, 1997.
- IMBACH R., MÉLÉARD M.-H. (éd.), *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, UGE, 1986.
- JOLIVET J., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995.
- LE GOFF J., *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2000 (1<sup>ère</sup> édition : 1957). [Livre classique dont la dernière édition contient une bibliographie très complète sur la vie universitaire au Moyen Âge].
- LAFLEUR C., *Quatre Introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Montréal-Paris, Institut d'Études médiévales-Vrin, 1988.
- MARENBOON J., « Philosophy in the early latin middle ages (c. 700-c. 1100) : a survey of recent works », *Revue de Théologie et Philosophie médiévales*, 76, 2, 2009, p. 365-393.
- MUNK S., *Mélanges de philosophie arabe et juive*, Paris, Vrin, 1988 (1<sup>ère</sup> édition : 1857-1859).
- STEENBERGHEN F. VAN, *Introduction à l'étude la philosophie médiévale*, Louvain, Peeters, 1974.
- *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1966.
- TROTTMANN C., *Théologie et noétique au XIIIème siècle*, Paris, Vrin, 1999.
- VERGER J., *Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires, 1999.
- VIGNAUX P., *Philosophie au Moyen Âge*, R. IMBACH (éd.), Paris, Vrin, 2004.
- *La Pensée au Moyen Âge*, Paris, A. COLIN, 1948.
- E.-H. WÉBER, *La Personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991.

### Sur les traductions de textes grecs chez les Arabes

- BADAWI A., *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987.
- BALTU-GUESDON M.-G., « Le Bayt al-hikma de Baghdad », *Arabica*, XXXIX, 1992, p. 131-150.

## BIBLIOGRAPHIE

- ENDRESS G., « Du grec au latin à travers l'arabe : la langue créatrice d'idées dans la terminologie philosophique », in J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fidem, 1997, p. 137-163.
- GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Aubier, 2005.
- HUGONNARD-ROCHE H., « La tradition syro-arabe et la formation du vocabulaire philosophique latin », in J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fidem, 1997, p. 59-80.
- PETERS F.E., *Aristoteles Arabus : the oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian corpus*, Leiden, Brill, 1968.
- SA'DI L. M., « Bio-bibliographical study of Hunayn ibn Ishaq al-Ibadi », in COLL., *Hunayn ibn Ishaq : collection d'articles publiés à l'occasion du onzième centenaire de sa mort*, *Arabica*, 21, 3, 1975, p. 409-446.
- SALAMA-CARR M., *La traduction à l'époque abbasside. L'école de Hunayn ibn Ishaq et son importance pour la traduction*, Paris, Didier érudition, 1990.
- TROUPEAU G., « Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec », *Arabica*, 38, 1991, p. 1-9.
- WALZER R., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, spécialement p. 60-113.
- YOUSIF E.-I., *Les Philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad*, Paris, L'Harmattan, 1997.

### Sur les traductions dans l'Europe médiévale

- BEULLENS P., DE LEEMANS P., « Aristote à Paris : le système de la *Pecia* et les traductions de Guillaume de Moerbeke », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 75, 1, 2008, p. 87-135.
- BEYERS R., BRAMS J., SACRÉ D., VERRICKEN C. (éd.), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin. Hommage à Fernand Bossier*, Leuven, Leuven University Press, 1999.
- BRAMS J., « Guillaume de Moerbeke et Aristote », in J. HAMESSE et M. FATTORI (éd.), *Actes du colloque international de Cassino : « Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle »*, Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, p. 121-129.

## BIBLIOGRAPHIE

- BURNETT C., « The institutional context of arabic-latin translations of the middle ages : a reassessment of the 'school of Toledo' », in O. WEIJERS (éd.), *Vocabulary of teaching and research between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium, London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 214-229.
- D'ALVERNY M.-T., « Translations and Translators », in C. BURNETT (éd.), *La Transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, Aldershot, Variorum, 1994, p. 421-462.
- *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993.
- « Note sur les traductions médiévales d'Avicenne », *AHDLMA* 19, 1952, p. 337-358.
- DE LIBERA A., *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*, P. BUTTGEN, A. DE LIBERA, M. RASHED, I. ROSIER-CATACH (éd.), Paris, Fayard, 2009.
- HAMESSE J., *Les Traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, Turnhout, Brepols, 2001.
- JACQUART D., « L'école des traducteurs », in *Tolède XIIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Paris, Éditions Autrement, 1991, p. 177-191.
- KÖNIG-PRALONG C., *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, Vrin, 2005.
- McVAUGH M., « Towards a stylistic grouping of the translations of Gerard of Cremona », *MS 71*, 2009, p. 93-112.
- MINIO-PALUELLO L., « Iacobus Veneticus Grecus, canonist and translator of Aristotle », in L. MINIO-PALUELLO, *Opuscula. The latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, p. 189-227.
- « La tradition latine du *De anima* d'Aristote », in COLL., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain-la-Neuve, Publications universitaires de Louvain, 1957, p. 217-243.
- RASHED M., « Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la 'collection philosophique' », *Studi medievali*, 43, 2002, p. 693-717.
- REYNOLDS L. D., WILSON N. G. (éd.), *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1991 (1<sup>ère</sup> édition : 1968).
- THORNDIKE L., *Michael Scot*, London, Thomas Nelson and sons, 1965.
- VAN OPPENRAY A., « La méthode de traduction de Michel Scot » in J. HAMESSE et M. FATTORI (éd.), *Actes du colloque international de Cassino : « Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle »*, o. c., p. 121-129.



## BIBLIOGRAPHIE

- VERBEKE G., « Aristote en Occident : les péripéties d'un dialogue culturel », in COLL., *Douze Cas d'interaction culturelle dans l'Europe ancienne et l'Orient proche ou lointain*, Paris, Unesco, 1984, p. 124-151.
- « Les progrès de l'Aristote latin : le cas du *De Anima* », in J. HAMESSE et M. FATTORI (éd.), *Actes du colloque international de Cassino : « Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle »*, o. c., p. 187-201.
- « Moerbeke, traducteur et interprète ; un texte et une pensée », in J. BRAMS et W. VANHAMEL (éd.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort*, Louvain-la-Neuve, éditions universitaires de Louvain, 1989, p. 1-21.
- VERNET J., *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris-Arles, Sindbad-Actes Sud, 2000.
- WIELOCKX R., « Guillaume de Moerbeke réviseur de sa révision du *De Anima* », *RTAM*, 54, Louvain-la-Neuve, 1987, p. 113-185.

### Sur le vocabulaire philosophique médiéval

- ENDRESS G., « Du grec au latin à travers l'arabe : la langue créatrice d'idées dans la terminologie philosophique », in J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fidem, 1997, p. 137-163.
- FONTANIER J.-M., *Le Vocabulaire latin de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2005.
- HAMESSE J., STEEL C. (éd.), *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000.
- MICHAUD-QUANTIN P., *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Roma, Edizioni dell'Ateneo Roma, 1970.

### Sur l'Université au Moyen Âge

- CHARLE C., VERGER J., *Histoire des universités*, Paris, PUF, 2007, spéc. p. 7-34.
- BATAILLON L.-J., « Fragments de sermons de Gérard d'Abbeville, Eudes de Rosny et Thomas d'Aquin », *AHDLMA* 51, 1984, p. 257-268.
- GILSON É., *Aux origines de la Sorbonne*, t. I, Paris, Vrin, 1966.
- DURKHEIM E., *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1969 (1<sup>ère</sup> édition : 1938).

## BIBLIOGRAPHIE

- VERGER J., *Les Universités au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1999, (1<sup>ère</sup> édition : 1973).
- *L'Essor des universités au XIIIe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995.

### Sur le travail intellectuel à l'Université au XIIIe siècle

- BATAILLON L. J., « Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au XIIIe siècle », *RSPT* 67, 1987, p. 417-432.
- BIANCHI L., « La philosophie selon les règlements universitaires », in O. BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II, o. c.*, p. 295-311.
- COSTA I., « 'Deus in corpore humano hospitatus' » : un document sur l'*inceptio* à la Faculté des arts », *AHDLMA*, 76, 2009, p. 235-259.
- D'ALVERNY M.-T., « Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle », *AHDLMA* 17, 1949, p. 223-248.
- GLORIEUX P., *La Littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1935.
- HAMESSE J. (éd.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 1994.
- LAFLEUR CL., *Le 'guide de l'étudiant' d'un maître anonyme de la faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle*, Québec, Presse de l'université Laval, 1992.
- LAFLEUR CL., CARRIER J. (éd.), *L'Enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109*, Turnout, Brepols, 1997.
- O. WEIJERS, *Le Maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècle)*, Turnhout, Brepols, 1996.
- *Le Travail intellectuel à la faculté des arts : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, Turnhout, Brepols, 1994.

### Sur l'utilisation des sources arabes au XIIIe siècle :

- DE LIBERA A., « Existe-t-il une noétique averroïste ? Note sur la réception latine d'Averroès au XIIIe siècle », in F. NIEWOHNER et L. STURLESE (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zurich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80.
- DE VAUX R., « La première entrée d'Averroès chez les Latins », *RSPT* 22, 1933, p. 193-245.

## BIBLIOGRAPHIE

- GAUTHIER R.-A., « Notes sur les débuts du premier 'averroïsme', *RSPT* 66, 1982, p. 327-374.
- GILSON É., « Avicenne en Occident au Moyen Âge », in *Études médiévales*, Paris, Vrin, 1983.
- *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme averroïsant*, Paris, Vrin, 1930.
- SALMAN D., « Note sur la première influence d'Averroès », *Revue néoscholastique de philosophie*, 40, 1937, p. 203-212.
- VERNIER J.-M., « La définition de l'âme chez Avicenne et s. Albert le Grand. Etude comparative du '*Liber de anima*' d'Avicenne et du '*De anima*' de s. Albert le Grand », *RSPT* 76, p.255-279, 1992.

### Sur les maîtres et l'enseignement au XIIIe siècle

- BAZÁN B. C., WIPPEL J., FRANSEN G., JACQUART D., *Les questions disputées et les questions quodlibétales dans la Faculté de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985.
- GLORIEUX P., *La Faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1971.
- « L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle », *AHDLMA* 35, 1968, p. 65-186.
- *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, vol. I et II, Paris, Vrin, 1933-1934.
- MARMURSZTEJN E., *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- SERE B., « La *disputatio* dans l'université médiévale, esquisse d'un usage public du raisonnement », [en ligne], URL : <http://expedito.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/espacepublic/sere.pdf>
- WEIJERS O., *La 'disputatio' dans les Facultés des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2002.
- *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Turnhout, Brepols, 1995.
- WEIJERS O., HOLTZ L., *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècle)*, Turnhout, Brepols, 1997.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sur la censure dans l'Université du XIIIe siècle

- BIANCHI L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- « Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris au XIVe siècle », *AHDLMA* 63, 1996, p. 45-93.
- COURTENAY W. J., « Academic condemnations at the University of Paris », in E. ANDUJAR, B. BAZÁN, L. SBROCCHI (éd.), *Les Philosophies politiques et morales au Moyen Âge*, New York-Ottawa-Toronto, Legas, 1995.
- MAMURSZTEIN E., *Un 'troisième pouvoir' ? Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'université de Paris à la fin du XIIIe siècle d'après les sources quodlibétiques (Thomas d'Aquin, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines)*, Thèse de doctorat, E.H.E.S.S., 1999, spéc. tome I, p. 95-111.
- PUTALLAZ F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg-Paris, Éditions universitaires-Éditions du Cerf, 1995.
- THIJSEN J. M. M. H., *Censure and heresy at the university of Paris 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

### Sur la condamnation de 1277

- AERTSEN J., EMERY K., SPEER A. (éd.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jh. Studien und Texte*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 2001.
- BAUMGARTEN A., « Disputation on unity of intellect and the birth of the Parisian university intellectual », in I. VAINOVSKI-MIHAI (éd.), *New Europe College Yearbook 2000-2001*, Bucarest, 2003.
- BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina editore, 1990.
- DENIFLE H., CHATELAIN A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bruxelles, Culture et civilisation, 1964.

## BIBLIOGRAPHIE

- GRANT E., « The effect of the condemnation of 1277 », in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (éd.), *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 537-540.
- « The condemnation of 1277. God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages », *Viator*, 10, 1979, p. 211-244.
- HISSETTE R., « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », *RSPT* 64, 1997, p. 3-31.
- « Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277 », in A. ZIMMERMAN (éd.), *Studien zur Mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1982.
- « Note sur la réaction 'antimoderniste' d'E. Tempier », *BPM* 22, 1980, p. 88-97.
- *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris*, Louvain-Paris, Publications universitaires Béatrice Nauwelaerts, 1977.
- KLASCH K., *Aufklärung im Mittelalter ? Die Verurteilung von 1277*, Frankfurt/Main, Dieterich, 1989.
- LAURENT M.-H., « Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277 », *Revue Thomiste*, 35, 1930, p. 273-281.
- NORMORE C. G., « Who was condemned in 1277 ? », *TMS* 72, 1995, p. 273-281.
- PICHE D., *La Condamnation de 1277*, Paris, Vrin, 1999. [Édition bilingue du Syllabus de 1277, avec le texte latin et la traduction en vis-à-vis].
- THIJSSSEN J. M. M. H., WILSHIRE L. E., « The condemnations of 1277 and the intellectual climate of the medieval university », in *The Intellectual Climate of the Early University*, Kalamazoo, Western Michigan University, 1998, p. 151-193.
- « What really happened on 7 March 1277 ? », in E. SYLLA, M. McVAUGH (éd.), *Texts and contexts in ancient and medieval science*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.
- « 1277 Revisited : A new Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome », *Vivarium*, 35, 1997, p. 72-101.
- WIELOCKX R., « Le ms. Paris Nat. Lat. 16096 et la condamnation du 7 mars 1277 », *RTAM* 48, 1981, p. 227-237.
- WIPPEL J. F., - « Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century », in AERTSEN J., EMERY K., SPEER A. (éd.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jh. Studien und Texte, o. c.*

## BIBLIOGRAPHIE

- « Bishop Tempier and Thomas Aquinas. A separate process against Aquinas », *Freiburger Zeitschrift für Philos. und Theol.* 44, p. 117-136, 1997.
- « Thomas Aquinas and the condemnation of 1277 », *TMS* 72, p. 233-272, 1995.
- « The condemnations of 1270 and 1277 at Paris », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7, 1977, p. 169-201.

### Sur la controverse concernant l'unicité de l'intellect

- A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milan, Vita e Pensiero, 2004.

### Sur les œuvres étudiées

*Sur le De anima d'Aristote :*

- ACHARD M., *Épistémologie et pratique de la science chez Aristote*, Paris, Klincksieck, 2004. [Contient une étude des chapitres II, 1 à 4 du *De anima*].
- CASSIRER H., *Aristoteles' Schrift « Von der Seele » und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932.
- CHAIGNET A. E., *Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits*, Paris, Hachette, 1883. [Intéressant pour connaître la réception du *De anima* d'Aristote au XIXe siècle]
- DE CORTE M., *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934.
- DURRANT M. (éd.), *Aristotle's De anima in focus*, London-New York, Routledge, 1993.
- HAGEMEIER M., *Aristoteles Definition der Seele in 'De anima' II, 1-5*, München, Grin Verlag, 2001.
- HORN H.-J., *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.
- LACÔTE C., « À propos du *De anima* d'Aristote », in COLL., *Ibn Rochd, Maïmonide, Saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison*, Castelanu-le-Lez-Paris, Climats-Association freudienne internationale, 1994, p. 119-130.
- LEFÈVRE C., *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1972.
- MENN S., « Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the *De anima* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 83-139.

## BIBLIOGRAPHIE

- MOREAUX P., « Le *De anima* dans la tradition grecque », in G.E.R. LLOYD et G. E. L. OWENS (éd.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 281-324.
- NUSSBAUM M. C., RORTY A. O. (éd.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- PICHT G., *Aristoteles' De anima*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- POLANSKY R., *Aristotle's De anima*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- POPPELREUTER H., *Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Strato*, Leipzig, Teubner, 1892.
- ROMEYER DHERBEY G. (éd.), *Corps et Âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996.
- SHIELDS C., « Soul and Body in Aristotle », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, p. 103-137, 1988.
- « Soul as Subject in Aristotle's *De anima* », *Classical Quarterly*, 38, 1, 1988, p. 140-149.
- SIWEK P., *Le 'De anima' d'Aristote dans les manuscrits grecs*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1965.
- VAN RIEL G., DESTRÉE P., *Ancient Perspectives on Aristotle's 'De anima'*, Leuven, Leuven University Press, 2010.
- WEDIN M. V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- WHITING J. E., « Locomotive Soul : The Parts of Soul in Aristotle's Scientific Works », », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 141-200.

### *Sur les commentaires de l'œuvre d'Aristote en général :*

- BAKKER P. J. J. M., THIJSEN J. M. M. H., *Mind, Cognition and Representation : the Tradition of Commentaries on Aristotle's 'De anima'*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- D'ANCONA-COSTA C., « Commenting on Aristotle : from late antiquity to the arab aristotelianism », in W. GEERLINGS, C. SHULZE (éd.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter : Beiträge zu einer Erforschung*, Leiden, Brill, 2002, p. 201-251.
- FATTAL M., *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- GOULET-CAZÉ, M. O. (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000.
- RASHED R., *L'Héritage aristotélicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2007. [Contient des commentaires grecs, arabes et latins sur l'œuvre d'Aristote].

## BIBLIOGRAPHIE

- SHRENCK L. P. (éd.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1994.

*Sur les commentaires grecs au De anima d'Aristote :*

- BARBOTIN E., *La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris, Vrin, 1953.

- BLUMENTHAL H. J., *Aristotle and the neoplatonism in late antiquity : interpretations of the « De anima »*, London, Duckworth, 1996.

- 1987, « Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle's *De anima* », in J. WIESNER (éd.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, vol. 2, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987, p. 90-106.

- BLUMENTHAL H. J., ROBINSON H., *Aristotle and the later tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

- D'ANCONA C., « A propos du *De anima* de Jamblique », *RSPT* 90, 2006, p. 617-640.

- DILLON J., GERSON L. P., *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*, Indianapolis, Hackett, 2004.

- DÖRRIE H., « L'âme dans le néo-platonisme », in COLL., *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, A la Baconnière, 1973.

- HAMELIN O., *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953.

- MERLAN P., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haye, Nijhof, 1963.

- SORABJI R., *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD. A Sourcebook*, London-New York, Duckworth-Cornell University Press, 2005.

- SORABJI R. (éd.), *Aristotle Transformed : the Ancient Commentators and their Influence*, London, Duckworth, 1990.

- THILLET P., « Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 106, 1981, p. 5-24.

- VANCOURT R., *Les derniers Commentateurs alexandrins d'Aristote : l'école d'Olympiodore*, Lille, S.I.L.I.C., 1941.

*Sur les commentaires arabes au De anima d'Aristote :*

- BAZÁN B., « La noética de Averroes (1126-1198) », *Philosophia* 38, 1972, p. 19-49.



## BIBLIOGRAPHIE

- BAULOYE L., *La Question de l'essence : Averroès et Thomas d'Aquin commentateurs d'Aristote, Métaphysique, Z1*, Louvain, Peeters, 1997.
- BLACK D. L., « Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, p. 159-184.
- DAVIDSON H. A., « Averroes on the Material Intellect, *Viator*, 17, 1986, p. 91-137.
- DE VAUX R., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934.
- GEOFFROY M., « La tradition arabe du *Περὶ Νοῦ* d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect », in C. D'ANCONA et G. SERRA (éd.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nel mondo arabo*, Padoue, Il Poligrafo, 2002, p. 120-142.
- GILSON É., « Avicenne en Occident au moyen âge », *AHDLMA* 36, 1960, p. 89-121.
- GOICHON M. A., *La Philosophie d'Avicenna et son influence en Europe médiévale*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1944.
- GÓMEZ NOGALES S., *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristoteles*, Madrid, Universidad nacional de educación a distancia, 1996.
- « La immortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes », *Pensamiento*, 15, 1959, p. 155-176.
- HASSE D. N., *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Torino, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2000.
- HYMAN A., « Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes », in D. J. O'MEARA, *Studies in Aristotle*, Washington, 1981, p. 161-191.
- IMBACH R., « L'averroïsme latin du XIIIe siècle », in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Roma, Edizioni storia e letteratura, 1991, p. 191-208.
- IVRY A. L., « Middle and Long Commentaries on 'De anima' », *Arabic Sciences and Philosophy*, 5, 1995, p. 75-92.
- JOLIVET J., « Étapes dans l'histoire de l'intellect agent », in *Perspectives arabes et médiévales*, Paris, Vrin, 2006, p. 163-174.
- SIRAT C., GEOFFROY M., « La version arabo-hébraïque médiévale du *Grand Commentaire* d'Averroès sur le *De anima* d'Aristote et Shem Tov b. Joseph b. Shem Tov », in J. MEIRINHOS et O. WEIJERS (éd.), *Florilegium mediaevale. Études offertes à*

## BIBLIOGRAPHIE

*Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, 2009.

*Sur les commentaires latins au De anima d'Aristote :*

- BAKKER P. J. J. M., THIJSEN J. M. M. H. (éd.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, Aldershot, Ashgate, 2007.

- BAZÁN B., « Was there ever a 'First Averroism'? », in J. A. AERTSEN (éd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000.

- « On 'First Averroism' and its Doctrinal Background », in R. LINK-SALINGER (éd.), *Of Scholars, Savants, and their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought*, New York, P. Lang, 1989, p. 9-22.

- « Le commentaire de Saint Thomas sur le traité de l'âme », *RSPT* 69, p. 521-547, 1985.

- « 13th century commentaries on *De anima* : from Peter of Spain to Thomas Aquinas », in G. FIORAVANTI, C. LEONARDI, s. PERFETTI (éd.), *Il Commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XIV)*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 119-184.

- BIARD J., « Le sujet de l'intellect chez Jean de Jandun », *Oriens-Occidens*, 4, 2002, p. 127-140.

- BRENET J.-B., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003.

- « Thomas d'Aquin pense-t-il ? Retours sur *Hic homo intelligit* », *RSPT* 93, 2009, p. 229-250.

- « Les sources et le sens de l'anti-averroïsme de Thomas de Strasbourg », *RSPT* 90, 2006, p. 641-663.

- CAPARELLO A., « Il *De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante. Problemi cronologici e dottrinali », *Sapienza*, 36, 1983, p. 441-474.

- DALES R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1995.

- DA PALMA G., *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*, Padova, Antonio Milani, 1955.

- « L'immaterialità dell'anima intelletiva in Sigieri di Brabante », *Collectanea Franciscana*, 24, 1954, p. 285-302.

- DELAPORTE G.-F., *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le 'Traité de l'âme' d'Aristote : l'âme, souffle de vie*, Paris, L'Harmattan, 1999.

## BIBLIOGRAPHIE

- DE LIBERA, *L'Unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004.
- DE RAEDEMACHER J., « Informations concernant quelques commentaires du 'De anima' », *BPM* 8-9, 1966, p. 87-110.
- FESTUGÈRE A. M. J., « La place du *De anima* dans le système aristotélicien d'après S. Thomas », *AHDLMA* 6, 1931, p. 25-47.
- GLORIEUX P., « Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique », *RTAM* 4, 1932, p. 1-33.
- KUKSEWICZ Z., « The potential and the agent intellect », in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (éd.), *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 595-602.
- LOHR C. H., « Medieval Latin Aristotle Commentaries, Authors : Robertus-Wilgelmus », *Traditio*, 29, 1973, p. 93-198.
- « Medieval Latin Aristotle Commentaries, Authors : Narcissus-Richardus », *Traditio*, 28, 1972, p. 281-396.
- « Medieval Latin Aristotle Commentaries, Authors : Iohannes de Kanthi-Myngodus », *Traditio*, 27, 1971, p. 251-352.
- « Medieval Latin Aristotle Commentaries, Authors : Jacobus-Johannes Juff », *Traditio*, 26, 1970, p. 135-216.
- « Medieval Latin Aristotle Commentaries : Authors G-I », *Traditio*, 24, 1968, p. 149-246.
- « Medieval Latin Aristotle Commentaries : Authors A-F », *Traditio*, 23, 1967, p. 313-414.
- MAHONEY E. P., 1994., « Aquinas's Critique of Averroes's Doctrine of the Unity of the Intellect », in D. M. GALLAGHER (éd.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1994, p. 83-106.
- « Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and other Thirteenth Century Philosophers (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate) », *Augustiana*, 23, 1973, p. 422-467.
- MARTEL B., *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1968.
- R.-M. MARTIN, « La question de l'Unicité de la Forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221-1248) », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 22, 85, 1920, p. 107-112.
- McALEER G. J., « Who were the Averroists of the Thirteenth Century ? », *TMS* 76, 1999, p. 273-292.

## BIBLIOGRAPHIE

- MÍCHAS W., « Pour préciser la date du *In III De anima* de Siger de Brabant », in *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 26, 1982, p. 159-160.
- NARDI B., *Studi di Filosofia Medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1960.
- STENECK N. H., « Albert on the Psychology of Sense Perception », in J. A. WEISHEIPL (éd.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- THIRRY A., « Recherches relatives aux commentaires médiévaux du *De anima* d'Aristote », *BPM* 13, p. 109-128, 1971.
- « A propos de certains commentaires médiévaux du *De anima* d'Aristote : résultats de quelques recherches », *BPM* 8-9, 1966-1967, p. 63-87.
- VERBEKE G., « Thémistius et le *De unitate intellectus* de Saint Thomas », *RPL* 53, 1955, p. 141-164.
- WÉBER, E.-H., « L'identité de l'intellect et de l'intelligible selon la version latine d'Averroès et son interprétation par Thomas d'Aquin », *Arabic Sciences and Philosophy*, 8, 1998, p.233-257.

### Bibliographies sur la philosophie au XIIIe siècle :

- LOHR C. H., *Latin Aristotle commentaries*, Firenze, L. S. Olschki, 1995.
- *Commentateurs d'Aristote au moyen âge latin. Bibliographie sur la littérature secondaire récente*, Fribourg, Presses universitaires, 1988.
- PIRONET F., *Bibliographie sur Siger de Brabant*, 2004, [en ligne], URL : [http://www.fabienpironet.eu/pages/Philosophie\\_medievale\\_Publications\\_electroniques-4325361.html](http://www.fabienpironet.eu/pages/Philosophie_medievale_Publications_electroniques-4325361.html)

## INDEX DES NOMS

### *Auteurs antiques et médiévaux*

ALBERT LE GRAND 7, 9 n. 35, 13, 37, 45, 52 n. 33, 72, 84 n. 109, 93, 96 n.12, 124 n. 56, 150 n. 119, 152 n. 123, 171, 179, 222, 241, 242, 247, 252-58, 286 n. 72, 294, 299, 311, 317-8, 320, 325 n. 10

AI-KINDĪ 5, 20

ANONYME DE BAZÁN 54 n. 41, 134-42, 147-50, 152 n. 123, 153 n. 124-5, 155, 179 n. 3, 180-1, 288, 293-8, 319-20

ANONYME DE GIELE 29 n. 4, 33 n. 15, 71-89, 134, 179, 236-7, 239, 291

ANONYME DE STEENBERGHEN 29 n. 4, 99-134, 152 n. 123, 242, 281 n. 46, 287-93, 320

ARISTOTE 1-18, 20-1, 23 n. 22, 26 n. 29, 29-30, 34, 37-8, 43-6, 47 n. 17, 49, 50 n. 25, 65 n. 65, 71, 73 n. 77, 80 n. 101, 85 n. 114, 87, 91, 97, 99-100, 116, 120 n. 43, 121, 125, 127 n. 63-65, 128 n. 67, 130, 131 n. 76, 133-6, 137 n. 90-3, 138 n. 95 et 97, 140 n. 99, 141 n. 102, 147 n. 110-11, 148 n. 112-5, 149, 152 n. 123, 162-3, 167 n. 5, 170, 177, 179, 195 n. 20, 196 n. 24, 197 n. 25, 198, 214, 218-23, 224, 226 n. 5, 227, 230, 232, 241, 242 n. 44, 243 n. 50, 244 n. 54, 246-7, 249, 252, 255 n. 31, 259, 262-3, 265-6, 268-269, 271, 287, 289 n. 87, 293-4, 299-304, 307 n. 6, 311, 317, 319, 321, 324-6

AVERROÈS (Abu l-Walid Ibn Rušd al-Andalus, dit), 1-3, 5, 6 n. 23, 8-9, 11, 18 n. 4, 19 n. 11, 30 n. 10, 33, 36 n. 28, 38, 47 n. 17, 49 n. 23, 54 n. 41, 55, 65 n. 65, 79 n. 92, 85 n. 113-4, 87 n. 121, 97 n. 18, 103 n. 10, 125 n. 59, 126 n. 62, 134, 135, 138 n. 97, 140 n. 100, 147 n. 110, 152 n. 123, 153, 157 n. 135, 176 n. 23, 180, 224-8, 232, 233 n. 19, 234-42, 244 n. 54, 245-6, 252, 256, 259, 262, 269, 271, 272-283, 288-91, 293-8, 306-308, 310, 312 n. 35, 313-23, 325

AVICEBRON (Salomon Ibn Gabirol, dit) 1n.2, 252, 256-8

AVICENNE (Ibn Sīnā, dit), 1 n. 2, 5, 18-20, 35, 150 n. 119, 245, 256, 262, 269, 325

GERARD D'ABBEVILLE 248-52, 260, 284 n. 60, 290, 299

GILLES DE ROME 19 n. 4, 175-7, 217-219, 221, 223, 272-285, 288-91, 312 n. 35, 314-17, 320, 322

GUILLAUME DE MOERBEKE 2 n. 4, 4 n. 14, 4 n.16, 6, 270 n. 96, 271, 310 n. 26, 320

## INDEX DES NOMS

HENRI DE GAND 178, 215, 217, 219, 221, 239, 299-305, 319, 323

IOHANNES BLUND 11, 18-28, 31, 35, 40, 42, 254 n. 26, 273, 289, 319-320

JEAN DE LA ROCHELLE 29, 34-6, 40

JEAN PECHAM 13, 47 n. 17, 66-7, 70, 89, 126 n. 61, 154, 170, 179, 252, 259-60, 270, 319

MATHIEU D'AQUASPARTA 20 n. 16, 30 n. 6, 91, 154-161, 259

MICHEL SCOT 2 n. 4, 5-6, 18 n. 4, 19, 224-7, 232, 241, 271, 316, 317

PLATON 1, 4 n. 18, 5, 49 n. 28, 51 n. 29, 52 n. 31, 96 n. 15, 130 n. 75, 133 n. 81, 156 n. 130, 160 n. 138, 197 n. 25, 229, 256, 263, 310

PLATONICI 155

ROGER MARSTON 170-174, 210, 270, 321-2

SAINT AUGUSTIN 21, 24 n. 26, 34, 46, 55, 69, 172, 175, 252, 259, 260, 319

SIGER DE BRABANT 3, 29 n. 4, 41-2, 43-54, 56 n. 43, 66, 71, 75 n. 84, 82 n. 105, 89, 91, 93-9, 132 n. 78, 168 n. 6, 220, 232-47, 248-9, 260, 261, 266-7, 269-70, 288, 308 n. 8, 314, 318-20

SIMON DE FAVERSHAM 8-9, 13, 30 n. 4, 71, 179-197, 306-12, 315, 319, 321

THEMISTIUS 4, 147 n.110, 236 n. 32, 245, 262, 269 n. 90, 270 n. 96, 310

THOMAS D'AQUIN 2, 4 n. 8, 7, 9, 13, 15, 18 n. 4, 24 n. 26, 36 n. 29, 43-5, 48 n. 18, 51 n. 28, 52 n. 35, 53 n. 38, 54-66, 70, 72, 74 n. 80, 84 n. 110, 89, 91, 93, 96 n. 12, 127 n. 63, 135, 141, 162, 171, 175, 179-80, 195 n. 20, 219, 221 n. 23, 222-6, 230 n. 12, 232-3, 242-3, 247, 252-4, 259-272, 276 n. 23, 278-81, 283, 285, 286 n. 74, 290-2, 293 n. 102, 294, 296 n. 110, 299, 306, 311-12, 317-22, 325, 327

WALTER DE BURLEY 6, 152 n.123, 160 n. 139, 198, 203-205, 312-6, 322-3

*Auteurs modernes et contemporains*

BAUMGARTEN A. 227

BIANCHI L. 8 n. 32, 91 n. 2, 214, 219 n. 20, 243 n. 49, 324 n. 9, 326

DE LIBERA A. 7, 38 n. 35, 43 n.1 et 3, 51 n. 29, 81 n. 102, 91 n. 1, 177, 232, 238, 241-2, 243 n. 46, 249, 253 n. 22, 260, 270, 318, 326 n. 14

DURKHEIM E. 12, 218

GEOFFROY M. 240 n. 38, 244 n. 54

HISSETTE R. 215 n. 4, 220, 235 n. 28

IMBACH R. 195 n. 20, 260 n. 47

RENAN E. 9, 44, 99, 219, 226 n. 6, 227, 228, 232, 238 n. 34, 241 n. 41, 242, 265, 289, 318, 324, 326-7

## INDEX DES NOTIONS

# INDEX DES NOTIONS

AETERNUS 46, 96-7, 107, 172, 234-9, 260, 309 n. 21, 313 n. 42

CORRUPTIO 194, 225, 238

- corruptibilis 38 n. 36, 47, 79 n. 93, 94, 96, 112, 124, 145, 147, 184, 225, 234-9, 272, 306 n. 2

- incorruptibilis 23, 46 n. 10, 61, 79, 96, 124-5, 183, 194, 224, 235, 237-8, 272, 292, 295, 313 n. 38, 313 n. 42

- incorruptio 304

DEFINITIO 19 n. 11, 47 n. 17, 103, 106, 129 n. 71

- diffinitio 164, 182, 184

DISPUTATIO 15-6, 254, 281

FACULTAS 210-11, 215

GENERATIO 82, 120 n. 42, 138, 225, 262

- generativus 23, 29 n. 1, 113, 119, 137, 165

- generabilis, 46, 225, 236, 306 n. 2

HONORABILIS 74, 100, 135, 181

- honorabilior 163

INTELLECTUM 52, 53 n. 37, 63 n. 58, 75, 77, 128 n. 66, 132, 225, 238, 240-2, 254, 267, 268 n. 84, 307, 309, 315, 318

- res intellecta 192 n. 14, 241-2

INTELLECTUS : - adeptus 19, 256, 289

- agens 6 n. 23, 19, 30 n. 8 et 10, 32, 35 n. 24, 36, 38 n. 36, 40, 42, 50, 52, 57-8, 69, 102, 125 n. 58, 130, 131 n. 76, 132, 149-50, 152 n. 123, 159, 168, 176-7, 225, 236, 239, 245-6, 266, 269, 273 n. 9, 278, 283, 289, 306 n. 2, 309-13, 315 n. 49



## INDEX DES NOTIONS

- formalis 19
- in effectu 19
- impassibilis 40, 125
- materialis 6 n. 23, 30 n. 10, 32, 47 n. 17, 204, 225, 236, 240-1, 315
- passibilis 41, 125 n. 59, 289
- possibilis 19 n. 4, 30 n. 8, 32-3, 36, 39-42, 49-52, 56-8, 65, 69, 125 n. 58-9, 128, 131, 132 n. 79, 148-50, 152 n. 123, 159, 168, 176-7, 191-3, 194 n. 17, 203, 230 n. 12, 236, 239, 245, 255, 261-2, 265-266, 269, 275, 277-8, 285-6, 289-291, 308, 312-4
- speculativus 30, 32, 152, 169, 204, 222, 225, 234-7, 239-41, 274 n. 10, 275, 289-90, 293 n. 104, 313 n. 42
- INTENTIO 19 n. 11, 41-42, 47 n. 17, 51-2, 54 n. 41, 75 n. 84, 97 n. 17, 102, 103 n. 10, 116, 125, 132 n. 78, 225, 234, 240, 247 n. 65, 277, 300, 310, 315
  
- LAPIS 52 n. 35, 87, 240, 278, 292
  
- MANICHAEI 68, 154
- MATERIA 39, 41, 47, 52 n. 33, 53 n. 36 et 38, 56 n. 44, 57 n. 47, 58 n. 48, 59, 67, 73 n. 77, 75-6, 78-9, 81, 84, 94, 96, 106-8, 112, 124 n. 56, 125, 126 n. 61, 127, 130, 131 n. 76, 136, 138, 140, 142 n. 105, 144-5, 147 n. 109, 156, 158, 160, 164, 167, 182, 184, 189, 191, 194 n. 19, 199, 210, 229, 230 n. 12, 244, 245 n. 57, 248-51, 255, 257, 261, 265-6, 272-5, 277, 278 n. 32, 279, 283-4, 286, 290, 292, 297-8, 300-1, 302 n. 13-14, 306, 307 n. 6, 309-10, 314 n. 44, 316
- immaterialis 125-6, 127 n. 64, 140, 190, 233, 287, 290, 292, 311, 316
  
- NATURALIS 52 n. 33, 79-80, 88, 94-5, 100, 106, 115, 130, 135-6, 172-3, 181, 183, 189, 300, 302, n. 12
- naturalia 65, 100 n. 2, 101 n. 7, 106, 182
  
- OPINIO COMMUNIS 12, 148 n. 114
- communis opinio 137 n. 91, 141, 142 n. 105, 148-9, 155, 179, 206, 209
  
- PLATONICI 155
- POTENTIA : - passiva 84, 88 n. 122, 114, 140, 255

## INDEX DES NOTIONS

- sensitiva 24 n. 26, 48 n. 18, 63, 110 n. 123, 116 n. 131, 140, 145, 147, 158, 174 n. 18, 273, 283

- vegetabilis/vegetativa 137 n. 93, 138 n. 97, 147, 273

- potentialis 19 n. 4, 273 n. 9, 274 n. 10, 276

PITAGORICI 39, 228-9

RATIONALIS 20, 23, 27-8, 32, 59, 60, 67-8, 157, 161, 173, 259

SEPARATUS 24 n. 26, 34, 36, 40-2, 47, 48 n. 18, 49, 53, 56, 58, 59 n. 49, 61-5, 70, 73, 74 n. 80, 79, 96-7, 110 n. 23, 127 n. 63, 133, 149, 169-70, 176-7, 191 n. 13, 193-6, 204, 208, 230-1, 244, 254 n. 28, 261, 266-7, 268 n. 88, 279, 282, 283-4, 286-7, 291, 298, 300, 306-7, 310-1, 312 n. 35

SCIENTIA 28 n. 34, 34, 56 n. 45, 71, 73-4, 84, 89, 100-1, 114, 129 n. 70, 135-6, 163, 181, 186, 209, 234, 268 n. 86, 275-6, 308, 313

SENSUS 23 n. 21, 24-5, 27, 64 n. 61, 84, 86, 114-6, 119, 122-3, 124 n. 55, 132 n. 80, 143-4, 148 n. 114, 150, 165-6, 171, 183, 186, 189, 197, 201, 203, 249-50, 252, 280-1, 307 n. 6

- communis 26, 146, 167, 189

SUBSTANTIA 22 n. 19, 27 n. 33, 36, 41-2, 45, 47-8, 49 n. 22, 52 n. 31 et 34, 53, 56 n. 43-4, 58, 60, 59 n. 49, 60-2, 63 n. 60, 64 n. 61, 65, 79, 81-3, 89, 95 n. 10, 98, 101, 103 n. 9, 104 n. 12, 106, 108, 109 n. 22, 111, 113, 127-8, 131-3, 136, 138 n. 96, 144, 149, 158, 160, 168 n.6, 176, 181-4, 193-4, 196, 200-1, 208, 234-5, 250, 261, 266-7, 283, 291-3, 298, 302, 310 n. 25

- substantialis 81 n. 102-3, 88, 109, 118, 136, 139, 184, 191, 257, 292, 296

VERITAS 28 n. 34, 56 n. 45, 67, 87, 97, 101, 150, 193, 233, 243, 253, 303 n. 19,

VIRTUS 28 n. 34, 35 n. 25, 45 n. 9, 49, 52 n. 34-5, 56 n. 45, 67 n. 70, 69, 76, 80, 83-4, 87 n. 118, 94, 110 n. 23, 113-4, 116 n. 31, 121, 125, 127, 130, 132, 165, 168, 174 n. 18, 186, 188-91, 193, 197, 201, 233, 250-1, 264, 274, 276, 278-80, 284, 289, 292, 296, 306 n. 2, 311, 313 n. 39

## ANNEXE :

### Un témoin des commentaires latins sur le *De anima* d'Aristote : le manuscrit 421 de la bibliothèque municipale de Bordeaux.

On sait que C. Sirat et M. Geoffroy ont reconstitué il y a quelques années d'importantes pages du *Tafsīr kitāb an-naḥs* (*Grand Commentaire* sur le *De anima*) d'Averroès à partir de notes écrites d'une écriture minuscule en marge d'un manuscrit judéo-arabe (de langue arabe et d'écriture hébraïque) du *Talkhīs kitāb an-naḥs* (*Commentaire Moyen* sur le *De anima*) du même Averroès<sup>1</sup>. D'autres médiévistes ont eu l'idée d'explorer les marges de manuscrits scientifiques<sup>2</sup>. Le manuscrit 421 de Bordeaux, recueil d'oeuvres d'Aristote en traduction latine, que les catalogues de manuscrits datent de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle, pourrait bien se prêter à une chasse au trésor du même genre : il porte sur de nombreuses pages plusieurs séries d'annotations marginales qui, selon une pratique courante dans les commentaires de l'époque<sup>3</sup>, commencent par les premiers mots, soulignés, du paragraphe commenté.

Une de ces séries comporte des commentaires marginaux d'une longueur parfois supérieure à celle du texte même commenté, comme sur le feuillet 10 que nous joignons en annexe. La plupart de ces commentaires de taille conséquente portent sur le livre II du *De anima*, quelques-uns sur le livre I : le livre III (dont le début correspond au chapitre 4 du livre III de l'original grec, c'est-à-dire au début du *De intellectu*) ne présente pas de notes de longueur comparable, excepté au tout début. Les autres séries de notes n'apportent au manuscrit que des commentaires de quatre lignes au plus. Aussi nous semble-t-il que ces séries successives de notes marginales n'ont pas eu la même fonction : celui qui a recouvert entièrement les marges du feuillet 10 devait être un maître usant de cette anthologie pour donner un cours sur les livres I et II (comme l'a fait l'Anonyme de Giele). Il avait probablement acheté, et non loué, cet *exemplar* d'oeuvres d'Aristote, ce qui expliquerait le peu de scrupules qu'il a eu à l'annoter.

---

<sup>1</sup> Cf. C. SIRAT et M. GEOFFROY, *L'Original arabe du commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. o. c.*, p. 7-13.

<sup>2</sup> D. JACQUART et C. BURNETT (éd.), *Scientia in margine. Études sur les Marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen-Âge à la Renaissance*, Paris, Droz, 2005.

<sup>3</sup> Voir par exemple l'édition des *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, dont les éditeurs M. Giele, F. Van Steenberghen et B. Bazán transcrivent en italiques les annotations.

En quoi se distinguent les écritures de ces séries successives ? Le feuillet 1 *verso* porte deux séries en marge, l'une d'une encre plus claire que l'autre. La proportion entre lignes et interlignes n'est pas la même. Le feuillet 3 *recto* porte des annotations d'aspect différent, avec un tracé plus petit et plus fin, et beaucoup d'abréviations, ce qui en rend la lecture peu confortable au regard des deux précédentes. Les tildes et autres marqueurs d'abréviations sont ici beaucoup plus longs, s'étendant au-dessus de plusieurs lettres, par exemple sur les deux dernières de l'abréviation *aia* (*anima*) au lieu de la dernière lettre seulement. De plus, cette série d'annotations présente des tildes légèrement arqués, ce qui, joint à l'usage fréquent des abréviations, donne une allure originale et assez ésotérique, voire cabalistique, à cette dernière série, d'autant que la lettre *g* y a une queue prolongée vers la gauche, à l'horizontale.

Une quatrième série commence au feuillet 5 *recto*, que l'on ne trouve que dans les marges intérieures du manuscrit, là où c'était le moins commode pour écrire, ce qui nous donne à penser que ce fut la dernière série : plus petite, avec un tracé encore plus fin, et une graphie légèrement arrondie et une taille d'écriture minuscule, à l'encre noire (faute de quoi ces notes auraient été très difficiles à relire). Un signe distinctif quant à la graphie : la barre supérieure de la lettre *t*, à la fin d'un mot, remonte en une grande boucle (avec bien entendu un tracé délié et non plein).

Toutes les notes marginales de taille conséquente (au moins l'équivalent d'un paragraphe, avec des lignes s'étendant sur toute la largeur de la marge) relèvent de la même série que celle qui recouvre les marges du feuillet 10 et qui s'est arrêtée au début de la partie sur l'intellect (*De intellectu*), soit au début du livre III, 4. Celui qui devait être un maître ès arts préparant son cours a aussi placé de brèves scholies entre les lignes, par exemple *intellegit* au-dessus de *sapit* et *ab aliis partibus animae* au-dessus de *separabilis*. La version latine du *De anima* d'Aristote qu'il a commentée semble être celle de la *Translatio Vetus* de Jacques de Venise (XIIe siècle), comme l'atteste ce début de III, 4 : *De parte autem animae qua cognoscit et sapit sive separabilis sive inseparabilis secundum magnitudinem et secundum rationem...* Aussi, nous posons l'hypothèse, à ce stade de la lecture du manuscrit, que ces annotations ont été faites probablement au plus tard à la fin des années 1260, avant que soit diffusé le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, qui a utilisé la *Translatio Nova* de Guillaume de Moerbeke (révisée par ce dernier en 1266). Dans cette hypothèse, on devrait trouver dans ces annotations une trace de l'enseignement de la psychologie à la Faculté des arts de Paris à la veille de la crise.

Enfin, on ne saurait éluder la question de savoir si ces quatre séries relèvent de la même main ou de mains différentes (ce qui ne signifie pas forcément une main par série). La qualité de la graphie pour ce qui est du texte commenté laisse penser que ce manuscrit sort d'un *scriptorium* (atelier spécialisé). Or les notes marginales sont aussi rédigées avec soin, quelle que soit la série. Le même

annotateur peut avoir changé de plume (ou taillé la première qu'il avait entre les mains) et d'encre, ce qui expliquerait les différences d'aspect. Dans cette hypothèse d'un annotateur unique, il faut admettre que ce dernier, très probablement maître à la Faculté de Paris, est revenu à trois reprises sur la première préparation de son cours pour annoter des passages auxquels il n'avait pas accordé d'importance la première, ou pour compléter ses premières annotations. Si on admet l'existence de plusieurs annotateurs, alors une différence de statut entre le premier (maître) et les suivants (étudiants) est probable.

Reste à voir si ces notes ne contiennent pas le cas échéant de citations d'autres textes (comme dans le manuscrit judéo-arabe mentionné ci-dessus). Nous présentons à la page suivante une reproduction du feuillet 9 *verso*, sur lequel les annotations occupent la quasi-totalité des marges. Au-dessus du texte d'Aristote, par exemple, une note résume la hiérarchie des êtres, et commence ainsi : *Nota quod ignobiliora semper ordinantur ad nobiliora...*



Loca q' igitur hanc sp' ordiam' ad nobilitatem ut aqua terra et alia iuncta p' alim'...

Ex hoc patet q' ad hanc sp' ordiam'...

Ad hoc q' ad hanc sp' ordiam'...

Ex hoc patet q' ad hanc sp' ordiam'...

Ex hoc patet q' ad hanc sp' ordiam'...

Ex hoc patet q' ad hanc sp' ordiam'...

Ex hoc patet q' ad hanc sp' ordiam'...

q' est potencia rō est et actus. Manifestū est autē q' et...

omnium n' phica corpa anime iuncta sunt. et sicut alii sic et plantay sunt que p' alam sūt.

Augmētū uō altacio quēd' ē iū nich autē...

Augmētū uō altacio quēd' ē iū nich autē...

Augmētū uō altacio quēd' ē iū nich autē...

Augmētū uō altacio quēd' ē iū nich autē...

Augmētū uō altacio quēd' ē iū nich autē...

Augmētū uō altacio quēd' ē iū nich autē...

Augmētū uō altacio quēd' ē iū nich autē...

Marginal note in the top right corner.

Marginal note in the middle right side.

Marginal note in the bottom right corner.

Quoniam autē potencia h' anime z uegrata et de alim...

Marginal note in the bottom right corner.



# TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b>	p. 1
<b>PREMIÈRE PARTIE : Avant la crise de 1270-1277.</b>	
<b>Une <i>opinio communis</i> dans l'étude de l'âme ?</b>	
Introduction : le corpus étudié et les raisons d'un choix	p. 15
I Un précurseur de la psychologie universitaire au début du XIIIe siècle : Iohannes Blund (1175-1248) et son <i>Tractatus de anima</i>	p. 18
II Naissance de la noétique : définir les subdivisions de l'intellect	p. 29
II.1. L'étude du <i>De anima</i> d'Aristote après la levée de l'interdiction de 1210-1231. Deux traités sur les facultés de l'âme	p. 29
II.2. Les questions sur l'intellect abordées par Jean de La Rochelle dans la <i>Summa de anima</i> (vers 1239-1245)	p. 34
II.3. Les questions sur l'âme intellectuelle de la <i>Lectura in librum de anima</i> (vers 1246-1247)	p. 37
II.4. Les subdivisions de l'intellect à la veille de la crise universitaire de 1270-1277	p. 40
III Le <i>De anima</i> commenté par des acteurs de la crise à venir : Thomas d'Aquin et Siger de Brabant avant 1270	p. 43
III.1. L'œuvre de Siger de Brabant : un premier traité hérétique ? Les <i>Quaestiones In tertium de anima</i> (1269)	p. 43
III.2. Jusqu'au bout d'un questionnement. Thomas d'Aquin et les <i>Quaestiones disputatae de anima</i> (1269)	p. 54
III.3. L'intellect au cœur du commentaire. Jean Pecham et les <i>Quaestiones tractantes de anima</i> (1269)	p. 66
III.4. L'enseignement à la faculté des arts. Les questions de l'Anonyme de Giele sur les livres I et II du <i>De anima</i> (avant fin 1270)	p. 71

## DEUXIÈME PARTIE : Le moment critique (1270-1277) et ses conséquences.

### Commenter le *De anima* sous la censure épiscopale d'Etienne Tempier

Introduction : l'ère du soupçon	p. 91
I Changement ou continuité chez Siger de Brabant ? Le <i>De anima intellectiva</i> (vers 1272-1274)	p. 93
II Un premier acte de censure efficace ? L'enseignement des maîtres parisiens entre les deux condamnations	p. 99
II.1. Les questions de l'Anonyme de Steenberghen sur les trois livres du <i>De anima</i> d'Aristote (vers 1275)	p. 99
II.2. Un maître ès arts anti-averroïste ? Les questions de l'Anonyme de Bazán sur les trois livres du <i>De anima</i> d'Aristote (vers 1275)	p. 134
II.3. L'héritage d'un théologien. Mathieu d'Aquasparta, <i>Quaestiones disputatae de anima XIII</i> (vers 1277, avant la seconde condamnation)	p. 154
III Vers l'apaisement ? L'enseignement de la psychologie aristotélicienne après la crise	p. 162
III.1. L'héritage d'un artien. Les questions sur le <i>De anima</i> d'Aristote d'un maître parisien inconnu, éditées par Z. Kuksewicz (après 1277 et avant 1299)	p. 162
III.2. Des vertus de la modestie. Roger Marston et ses <i>Quaestiones disputatae de anima</i> (vers 1282-1284)	p. 170
III.3. La persistance d'un débat. Les questions sur l'âme traitées par Gilles de Rome dans ses <i>Quodlibeta</i> (1286-1290)	p. 175
IV Une <i>communis opinio</i> en psychologie à la fin du XIIIe siècle ?	p. 179
IV.1. La théologie anglaise. Les <i>Quaestiones super De anima</i> de Simon de Faversham (fin XIIIe siècle)	p. 179
IV.2. La synthèse philosophique anglaise. Les questions sur le <i>De anima</i> d'Aristote du maître ès arts Adam de Burley et du bachelier Walter de Burley (fin XIIIe - début XIVe siècle)	p. 198
IV.3. Une <i>communis opinio</i> sur l'âme au XIIIe siècle ? Essai de synthèse.	p. 206
Conclusion : l'étude de l'âme, une discipline à part entière à la fin du XIIIe siècle	p. 210



## TROISIÈME PARTIE : La psychologie d'Aristote

### à l'épreuve de la controverse sur l'unicité de l'intellect

Introduction : un moment critique. La condamnation de 1277	p. 213
I L'unicité de l'intellect : genèse d'une hérésie	p. 224
I.1. Ce que disait vraiment l'Averroès latin de Michel Scot (vers 1220-1230)	p. 224
I.2. Le loup dans la bergerie : la deuxième question sur l'âme intellectuelle dans la <i>Lectura in librum de anima</i>	p. 228
I.3. Siger de Brabant s'est-il rétracté ? L'unicité de l'intellect, du <i>In tertium de anima</i> au <i>De anima intellectiva</i>	p. 232
I.3.1. Siger de Brabant soutient la thèse de l'unicité dans le <i>In tertium de anima</i> (vers 1265-1266, au plus tard en 1269)	p. 232
I.3.2. La discussion sur l'unicité de l'intellect dans le <i>In tertium De anima</i> de Siger de Brabant. Originalité de l'argumentation	p. 235
I.3.3. Quand Siger et d'autres maîtres ès arts modifient la lettre et l'esprit du texte d'Averroès	p. 239
I.3.4. Siger de Brabant concède la pluralité de l'intellect dans son <i>De anima intellectiva</i> (1272-1274), mais c'est pour mieux attaquer les théologiens Albert et Thomas	p. 242
II La réaction des théologiens et les débuts de la crise	p. 248
II.1. L'arme de la dispute : Gérard d'Abbeville (1225-1272) et ses <i>Quodlibeta VIII</i> (vers 1268)	p. 248
II.2. De la nécessité de combattre philosophiquement les philosophes : le <i>De quindecim problematibus</i> d'Albert le Grand (1270)	p. 252
II.3. Deux manières de combattre l'hérésie « averroïste » : Jean Pecham et Thomas d'Aquin	p. 259
II.3.1. Jean Pecham combattant de la foi ( <i>Quaestiones de anima</i> , 1269)	p. 259
II.3.2 Un pamphlet anti-averroïste : le <i>De unitate intellectus</i> de Thomas d'Aquin (fin 1270-début 1271)	p. 260

III Discuter malgré tout : le contournement de la censure à la Faculté des arts de Paris	p. 272
III.1. Gilles de Rome commentateur des <i>Sentences</i> de Pierre le Lombard (vers 1271, après le <i>De unitate intellectus</i> de Thomas d'Aquin)	p. 272
III.2. Une position sans ambiguïté. Le point de vue orthodoxe du maître ès arts inconnu édité par J. Vennebush (après 1270)	p. 285
III.3. Une «double vérité» ? L'unicité de l'intellect vue par l'Anonyme de Steenberghen (1275)	p. 287
III.4. L'art de la fausse symétrie : les deux questions sur l'unicité de l'intellect chez l'Anonyme de Bazán (1275)	p. 293
IV Après la tempête : Henri de Gand, du scepticisme à la réaffirmation du dogme	p. 299
IV.1. Une certitude, l'absence de certitudes ?	p. 299
IV.2. La position de Henri de Gand sur l'unicité de l'intellect	p. 304
V L'état de la question à la fin du XIIIe siècle	p. 306
V.1. Le point de vue du chancelier d'Oxford : Simon de Faversham, <i>Questiones super tertium De Anima</i>	p. 306
V.2. L'héritage du XIIIe siècle. Walter de Burley et la tentation de l'exhaustivité	p. 312
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b>	p. 317
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	p. 328
<b>INDEX DES NOMS</b>	p. 364
<b>INDEX DES NOTIONS</b>	p. 367
<b>Annexe 1 : le manuscrit 421 de la bibliothèque de Bordeaux</b>	p. 370
<b>TABLES DES MATIÈRES</b>	p. 374
<b>TABLES DES TABLEAUX ET SCHÉMAS</b>	p. 378

## TABLE DES TABLEAUX ET SCHÉMAS

<b>Encadré 1</b> : Iohannes Blund, <i>Tractatus de anima</i>	p. 22
<b>Schéma 1</b> : les subdivisions de l'intellect dans le <i>De anima et de potenciis eius</i>	p. 32
<b>Encadré 2</b> : Jean de La Rochelle, questions sur l'intellect dans la <i>Summa de anima</i>	p. 35
<b>Encadré 3</b> : Anonyme, questions sur l'âme intellectuelle dans la <i>Lectura in librum de anima</i>	p. 39
<b>Schéma 2</b> : l'intellect agent et l'intellect potentiel avant 1270	p. 42
<b>Encadré 4</b> : Siger de Brabant, <i>Quaestiones In tertium de anima</i>	p. 45
<b>Encadré 5</b> : Thomas d'Aquin, <i>Quaestiones disputatae de anima</i>	p. 56
<b>Encadré 6</b> : Jean Pecham, <i>Quaestiones tractantes de anima</i>	p. 67
<b>Encadré 7</b> : Anonyme de Giele, <i>Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima</i>	p. 73
<b>Encadré 8</b> : Siger de Brabant, <i>De anima intellectiva</i>	p. 95
<b>Encadré 9</b> : Anonyme de Steenberghen, <i>Quaestiones in libros Aristotelis de anima</i>	p. 100
<b>Encadré 10</b> : Anonyme de Bazán, <i>Quaestiones de anima</i>	p. 135
<b>Encadré 11</b> : Mathieu d'Aquasparta, <i>Quaestiones disputatae de anima XIII</i>	p. 156
<b>Encadré 12</b> : Anonyme, cité par Z. Kuksewicz, <i>Quaestiones de anima</i>	p. 163
<b>Encadré 13</b> : Roger Marston, <i>Quaestiones disputate de anima</i>	p. 172
<b>Encadré 14</b> : Gilles de Rome, questions sur l'âme traitées dans ses <i>Quodlibeta</i>	p. 176
<b>Encadré 15</b> : Simon de Faversham, <i>Quaestiones super De anima</i>	p. 181
<b>Encadré 16</b> : Adam de Burley, <i>Quaestiones de anima</i>	p. 199
<b>Encadré 17</b> : Walter de Burley, <i>Quaestiones de anima</i>	p. 203
<b>Encadré 18</b> : Les principales questions posées sur le <i>De anima</i> au XIIIe siècle	p. 206
<b>Encadré 19</b> : <i>Anonymi magistri artium lectura in libri de anima</i> , deuxième question sur l'âme intellectuelle	p. 229
<b>Schéma 3</b> : l'intellect spéculatif est-il corruptible ? D'Averroès à Etienne Tempier	p. 237
<b>Schéma 4</b> : l'unité de l'intellect potentiel dans le <i>De Quindecim problematibus</i> d'Albert le Grand	p. 258
<b>Encadré 20</b> : Anonyme de Bazán, <i>Quaestiones de anima</i> , III, 2	p. 295





