

De l'unité de l'intellect

Thomas d'Aquin

Publication:

Source : Livres & Ebooks

But de ce livre : recherche de la vérité sur l'intelligence humaine

Ainsi que tous les hommes désirent naturellement connaître la vérité, de même tous ont un désir naturel d'éviter l'erreur et de la combattre quand ils le peuvent. Mais parmi toutes les erreurs, la plus honteuse est celle que l'on commet à l'égard de l'intellect, à l'aide duquel nous sommes faits pour éviter l'erreur et connaître la vérité. Depuis longtemps beaucoup d'esprits se sont laissé surprendre par l'erreur d'Averroès, qui s'efforce de prouver que l'intellect, qu'Aristote reconnaît comme possible, par une dénomination fausse, est une espèce de substance séparée du corps quant à l'essence, et qui lui est unie, d'une certaine façon quant à la forme ; et de plus, qu'il est possible qu'il n'y ait qu'un intellect commun pour tous : depuis long temps nous avons réfuté cette erreur. Mais puisque l'impudence de nos adversaires ne cesse de combattre la vérité, nous avons formé le projet de repousser ce système par de nouvelles preuves, contre lesquels on ne pourrait élever aucun doute.

Il n'est pas nécessaire de démontrer ici la fausseté de cette opinion, en tant qu'opposée au dogme chrétien : cela est évident pour tout le monde. Car si on nie la différence de l'intellect dans tous les hommes, lequel seul de toutes les parties de l'âme est incorruptible, et immortel, il s'ensuit qu'il ne reste rien après la mort, de l'âme des hommes, que l'unité de l'intellect, et qu'il n'y a ni peine ni récompense. Nous allons prouver que cette erreur répugne autant aux principes de la saine philosophie qu'aux dogmes de la foi. Et comme quelques-uns ne partagent pas l'opinion des Latins en cette matière, et prétendent être les disciples des Péripatéticiens, dont ils n'ont jamais ouvert les livres, excepté Aristote, qui fut le fondateur de la secte, nous prouverons que cette erreur est en complète contradiction avec ses paroles et sa manière de voir.

Définition de l'âme

Il faut donc admettre d'abord la définition de l'âme, que donne Aristote dans son second livre de l'Âme lorsqu'il dit qu'elle est le premier acte d'un corps physique organisé. Et de peur qu'on ne dise que cette définition ne convient pas parfaitement à l'âme, à cause de ce qu'il avait dit plus haut sous condition (mais il faut avouer qu'il y a quelque chose de commun à toutes les âmes), qu'ils croient avoir été dit dans le sens que ce n'était pas possible, il faut l'expliquer par ce qui suit. Il dit en effet : "Nous avons dit en général ce qu'est l'âme. C'est une substance qui est selon la raison, et il en est ainsi, parce qu'elle était une partie de ce corps, c'est-à-dire la forme substantielle d'un corps physique organisé." La suite

de ce qu'il dit prouve qu'il n'exclut pas la partie intelligente, dans sa pensée. Il est évident qu'on ne peut pas séparer l'âme du corps, et qu'elle n'est aucune partie du corps participant de sa nature ; car elle est elle-même l'acte de certaines parties de sa substance. Mais selon d'autres, rien n'empêche qu'il en soit ainsi, parce que les actes n'appartiennent à aucun corps, ce qu'on ne peut entendre que de la partie intelligente de l'âme, à savoir l'intellect et la volonté. Ce qui prouve clairement que certaines parties de l'âme, qu'il avait définie généralement, en disant qu'elle est un acte du corps, sont des actes, et que d'autres ne sont les actes d'aucun corps. Car autre chose est que l'âme soit un acte du corps, autre chose qu'une partie d'elle-même soit un acte du corps, comme on le prouvera plus loin. Et il démontre dans ce même chapitre, que l'âme est un acte du corps, parce que quelques-unes de ses parties sont des actes du corps, eu disant : "Il faut considérer dans, les parties ce que nous avons dit du tout." La suite prouve encore plus clairement comment cette définition générale embrasse l'intellect. Car, après avoir suffisamment prouvé que l'âme est un acte du corps, parce que l'âme séparée du corps n'est pas vivante dans le fait ; et cependant parce qu'une chose peut être présente dans le fait à une autre, non seulement si elle est sa forme, mais encore si elle lui imprime le mouvement, comme une matière combustible est mise en feu à la présence de l'élément qui brûle, et toute chose sujette au mouvement, est mise en action par la présence d'un moteur, quelqu'un pourrait se demander si le corps est ainsi vivant et animé à la présence de l'âme, ou comme la matière est en action par la présence de la forme, et surtout, parce que Maton a soutenu que l'âme n'était pas unie au corps comme une forme, mais plutôt comme moteur et modérateur, comme le prouvent Plotin et Grégoire de Nysse ; et pour cette raison je les crois Grecs et non Latins.

C'est donc cette opinion que semble embrasser Aristote, lorsqu'il ajoute : "Il est très peu évident que l'âme soit l'acte du corps comme le pilote est l'acte d'un vaisseau." Et comme après ces paroles il y avait encore doute, il ajoute encore : "Il ne faut rien affirmer de l'âme et parler d'elle au figuré," parce que sans doute la question n'était pas suffisamment éclaircie. Or, pour dissiper tout doute, il s'efforce de démontrer ce qu'il y a de plus certain en soi et selon la raison, par ce qui est moins prouvé en soi, mais l'est davantage à notre égard, c'est-à-dire par les effets de l'âme qui sont ses actes. C'est pourquoi il distingue d'abord les opérations de l'âme, en disant que ce qui est animé diffère d'existence de ce qui est inanimé, et qu'il y a beaucoup de choses qui appartiennent à la vie, comme l'intelligence, le sentiment et le mouvement, la position par rapport au lieu, le mouvement quant à l'alimentation et à la croissance ; parce que tout ce qui a quelqueune de ces modifications, est vivant. Et après avoir montré l'indépendance réciproque de toutes ces modifications, c'est-à-dire, comment l'une vit indépendamment de

l'autre, il arrive à dire que l'âme est le principe de tous es différents états, et qu'elle se compose de différentes parties, végétative, sensitive, intelligente et motrice, et que tout cela est réuni dans un même sujet, par exemple l'homme.

Une seule âme, plusieurs facultés

Et comme Platon a écrit qu'il y avait plusieurs âmes dans l'homme, par le moyen desquelles il pouvait accomplir les différentes opérations de la vie, il fait cette question, à savoir si chacune de ses facultés est une âme, ou seulement une partie de l'âme ; et au cas qu'elles soient des parties d'une seule âme, si elles diffèrent seulement selon la raison, ou encore par le lieu qu'elles occupent, c'est-à-dire par l'organe au quel elles sont attachées. Et il ajoute qu'on peut répondre facilement à quelques-unes de ces questions tandis que d'autres restent douteuses. Il prouve ensuite que ce qui concerne l'âme végétative et sensible est clair, parce que les plantes et quelques animaux vivent après leur division, et qu'on aperçoit toutes les opérations de l'âme dans chacune de leurs parties, comme dans leur entier. Il démontre qu'il y a doute pour d'autres, en disant qu'il n'y a rien de prouvé pour l'intellect et la puissance prospective, non pas qu'il veuille nient que l'intellect soit une âme, comme son commentateur et ses partisans le soutiennent avec mauvaise foi. Car ce n'est pas une conséquence de ce qu'il a avancé plus haut. D'où il faut conclure qu'il n'est pas prouvé que l'intellect est une âme ou une partie de l'âme, et s'il est une partie de l'âme, elle est distinguée par son siège particulier ; ou seulement par la raison. Et bien qu'il dise que ceci n'est pas prouvé, il expose ce qui apparaît de prime abord, par ces paroles : "Il semble qu'il y a une autre espèce d'âme," ce qui pourtant " doit pas s'en tendre dans le sens perfide de son commentateur et de ses adhérents ; mais qu'on attribue l'intellect, cri sens douteux, à l'âme, ou bien que la définition qu'on en a donnée ne peut pas lui être appliquée. Ce qui suit explique de quelle manière on doit l'entendre, c'est-à-dire qu'ils sont séparés comme ce qui est impérissable l'est de ce qui est corruptible. Il y en a donc une autre espèce, parce que notre intellect semble être immortel et que les autres parties de l'âme sont corruptibles. Et parce que ce qui est corruptible et ce qui est éternel ne peuvent se trouver, dans une même substance, il semble que cette séparation ne peut se produire que dans les parties de l'âme, c'est-à-dire dans l'intellect, mais non dans le corps, comme le dit faussement le commentateur, mais dans les autres parties de l'âme, et qu'elles ne peuvent pas se réunir dans une seule substance de l'âme. Ce qui suit prouve qu'on doit l'entendre ainsi. Il est évident que les autres parties de l'âme ne peu être séparées, par la substance la raison, ou par leur siège. On a déjà répondu à cette question par tout ce qui a été dit plus haut. Ce qu'il ajoute prouve qu'on doit entendre ces paroles, non de la séparation de l'âme d'avec le corps, mais de ses puissances entre elles.

La raison prouve qu'elles sont distinctes entre elles. Car il est clair qu'il y a une grande différence entre le sentiment et la pensée. Ceci prouve évidemment qu'il répond ici en particulier à la question soulevée plus haut. Car on a émis ce doute, à savoir si une partie de l'âme est séparée de l'autre par la raison seulement ou par la place qu'elle occupe. Mettant de côté ce qui a trait à l'intellect, duquel il ne décide rien, il dit que les autres parties de l'âme ne peuvent être séparées par leur siège, mais qu'elles diffèrent par la raison. Ceci donc une fois posé, que l'âme est divisée en végétative, sensitive, intellectuelle et motrice, il s'efforce de prouver que l'âme est unie au corps dans toutes ses parties, non comme le pilote au vaisseau, mais comme la matière à la forme. Et alors on détermine ce qu'est l'âme en général, ce qu'on n'avait dit jusque-là qu'au figuré. Et il le prouve par les opérations de l'âme. Car il est clair que le principe par lequel une chose est produite, est la forme de ce principe comme nous disons que nous connaissons par l'âme et par la science, mais d'abord plutôt par la science que par l'âme ; parce que nous ne savons par l'âme que parce qu'elle a la science. De même, nous disons que nous sommes guéris par le corps et par la santé, mais d'abord par la santé. Ainsi, il est évident que la science est la forme de l'âme, et la santé la forme du corps. Et il procède ainsi. L'âme est d'abord ce qui nous donne la vie, ce qu'il dit en tant qu'elle est végétative ; ce qui nous donne le sentiment, en tant que sensitive ; ce qui nous donne le mouvement, comme force motrice ; ce qui nous donne l'intelligence ; à cause de l'intellect ; et il conclut par ces paroles : "Parce qu'elle est toujours une raison et une forme, ruais non en tarit que matière et sujet." Il affirme donc ici clairement ce qu'il avait dit plus haut, que l'âme est un acte d'un corps physique non seulement de l'âme végétative, sensitive et motrice, mais encore intellectuelle.

L'âme forme du corps

Aristote pensait donc que le principe de notre intelligence est la forme du corps physique. Mais de peur qu'on ne vienne à penser qu'il ne veuille pas dire que ce qui nous donne la faculté de comprendre, n'est pas l'intellect possible, mais quelque'autre chose, nous citons ses paroles du troisième livre de l'Âme, en parlant de l'intellect possible, qui excluent tout doute à cet égard : "Or, je dis que qui doit à l'âme l'intelligence et la pensée. Mais avant d'aborder cette pensée d'Aristote, écrite au troisième livre de l'Âme, arrêtons-nous un peu plus à celle du second livre, afin qu'en comparant ses paroles, on puisse voir quelle fut sa pensée sur l'âme.

Les diverses facultés de l'âme

Après avoir défini l'âme en général, il commence à distinguer ses diverses facultés et il dit qu'elles sont végétatives, sensibles, appetitives, motrices et intellectuelles. Ce qu'il dit, en expliquant chacune de ces facultés en particulier, de la faculté intellectuelle, prouve qu'il entend par là l'intellect. Autrement : ce qui est intellectuel est comme l'intellect de l'homme. Il pense donc que l'intellect est une puissance de l'âme, qui est un acte du corps ; et on saisit toute la suite de sa pensée, qui veut dire que l'intellect est une puissance de l'âme et de plus que la définition de l'âme peut convenir à toutes ses parties. Il est donc clair que la raison de l'âme et de la forme sera toujours la même : car la forme n'est pas en dehors de la figure d'un triangle, ni de toutes celles qu'on en peut tirer, ni cette âme, en dehors de toutes les autres dont nous avons parlé. Il ne faut donc pas chercher une autre âme en dehors de celles dont il a été question, auxquelles on peut appliquer la définition donnée plus haut.

Différence entre âme et intellect

Aristote ne s'étend pas d'avantage sur l'intellect, dans son second livre, si ce n'est qu'il démontre que le raisonnement et l'intellect est la dernière et la plus petite des âmes, parce qu'on la rencontre plus rarement, comme la suite le fait voir. Mais parce qu'il y a une grande différence entre le mode d'opérer de l'intellect et de l'imagination, il ajoute qu'il y a une autre raison de l'intellect spéculatif. Il remet au troisième livre à faire cet examen. Et pour qu'on ne dise pas, comme le fait Averroès, avec tant de perfidie, qu'Aristote soutient qu'il y a une autre raison de l'intellect spéculatif, parce que l'intellect n'est pas l'âme, ni une partie d'elle, il réfute ceci, au commencement du troisième livre, où il fait le résumé de son traité de l'intellect. Il dit en effet, dans le chapitre de la partie de l'âme, qui connaît et qui juge : "Qu'on ne soutienne pas, qu'on dit cela seulement dans ce sens, que l'on oppose l'intellect possible à l'intellect actif, comme quelques-uns se l'imaginent. Car on a dit cela avant qu'Aristote eût fait sa distinction de l'intellect possible et de l'intellect actif ; ce qui lui a fait dire que l'intellect est une partie de l'âme en général, qui renferme l'actif et le possible, comme il a distingué clairement l'actif de toutes les autres parties de l'âme, comme on l'a déjà dit. Mais il faut considérer l'ordre et le soin admirable dans la méthode d'Aristote. Car il commence dans son troisième livre, à traiter la question de l'intellect, qu'il avait laissée indécise dans le second. Il y avait surtout deux points obscurs.

D'abord :

1° Savoir si l'intellect est distinct des autres parties de l'âme, par la raison seulement, ou encore par la localisation. Question qu'il n'a pas décidée, puisqu'il dit :

"Nous n'avons encore rien de certain sur l'intellect et la faculté de perception." Et il résume cette question, en ces mots : "Soit qu'on puisse le séparer des autres parties de l'âme, soit qu'il ne le soit pas par l'étendue, mais par la raison." Il entend le mot dévisible en étendue, dans le sens qu'il l'avait déclaré divisible par la localisation.

2° Il y avait pas donné la différence de l'intellect avec les autres parties de l'âme, lorsqu'il ajoute un peu plus bas : "Il y a une autre raison de l'intellect spéculatif, et il la cherche, en disant : "Il faut considérer en quoi il diffère." Et il s'efforce d'en donner une qui puisse s'accorder avec les deux opinions énoncées, soit que l'âme soit divisible ou non étendue, ou en localisation de ses autres parties : ce qu'indique assez sa manière de parler. Car il dit qu'il faut examiner si l'intellect diffère des autres parties de l'âme, soit qu'on puisse l'en séparer par l'étendue ou la localisation, c'est-à-dire, le sujet, ou seulement par la raison. D'où l'on voit clairement qu'il n'a pas l'intention de placer cette différence dans sa séparation d'essence et de nature avec le corps ; car il ne pouvait le soutenir avec les deux opinions émises plus haut, mais il veut faire consister leur différence dans le mode d'opération qui leur est propre. Puis il ajoute : "Et ce qu'est l'intellect lui-même." Ainsi donc d'après les paroles d'Aristote, il est évident jusqu'à cette heure qu'il a voulu dire que l'intellect est une partie de l'âme, laquelle est un acte d'un corps physique. Mais puisque Averroès a voulu soutenir, d'après quelques paroles qui suivent, que l'intention, d'Aristote avait été de dire que l'intellect n'est pas l'âme, laquelle est un acte du corps ou une partie de cette âme ainsi conçue, il faut examiner plus scrupuleusement les paroles suivantes. Aussitôt après avoir posé la question de la différence de l'intellect et de la matière, il demande en quoi l'intellect ressemble aux corps, et en quoi il en diffère.

Les organes du corps

Il avait en effet arrêté ces deux opinions touchant les organes, à savoir, qu'ils sont en puissance pour les corps, et qu'ils entrent en souffrance et sont détruits par l'usage des meilleures choses corporelles. C'est donc là ce que cherche à savoir Aristote, lorsqu'il dit : "S'il en est de l'intelligence comme du sentiment, elle aura le même sort, c'est-à-dire qu'elle sera viciée par les meilleures choses intelligibles, comme les sens par les plus excellentes choses sensibles, ou toute autre chose semblable : "c'est-à-dire, l'intelligence ressemble-t-elle au sentiment, différente cependant en ce qu'elle ne peut souffrir ? Il répond donc aussitôt à cette question, et il conclut, non de ce qui précède, mais de ce qui suit, bien que ce soient les antécédents qui lui servent de preuve, qu'il faut que cette partie de l'âme soit impassible pour qu'elle ne souffre pas d'altération, comme les organes. Il y a cepen-

dant une certaine souffrance que l'on reconnaît communément comme attachée à l'intelligence. Elle diffère donc en cela du sentiment. Il démontre donc que c'est en cela qu'elle ressemble au sentiment, parce qu'il faut que cette partie de l'âme soit susceptible d'une forme intelligente, et qu'elle soit en puissance à l'égard de cette forme, et qu'elle ne l'est pas naturellement en acte, comme nous l'avons dit des sens, qui sont en puissance à l'égard des choses matérielles, et sont en acte. Il conclut qu'il doit en être ainsi de l'intelligence à l'égard des choses intellectuelles, comme des sens envers les objets matériels. Or, il en tire cette conclusion pour combattre le système d'Empédocle et de quelques anciens philosophes, qui soutenaient que la faculté qui connaît doit être de même nature que l'objet connu, comme étant nous-mêmes composés de terre, nous connaissons la terre, et composés d'eau, nous connaissons l'eau.

Or, Aristote a prouvé plus haut que ceci ne pouvait pas être vrai à l'égard des sens, parce que la faculté sensitive n'est pas en acte, mais seulement en puissance, et il en dit autant de l'intellect. Mais il y a de la différence entre l'intellect et les sens, parce que le sentiment ne connaît pas tout, mais la vue percevait les couleurs, l'ouïe les sons, et ainsi des autres ; tandis que l'intellect est capable de tout connaître. Or, les anciens philosophes, qui soutenaient que la faculté cognitive doit être de même nature que les choses connues, disaient que l'âme, dès lors qu'elle connaît tout, devait être un composé des principes de toutes choses. Mais puisque Aristote a déjà démontré, en le comparant aux sens, que l'intellect n'est pas en acte la faculté de connaître, mais seulement en puissance, il conclut au contraire qu'il est nécessaire que l'intellect, puisqu'il connaît tout, soit une essence pure, c'est-à-dire sans mélange de toute autre chose, comme le prétendait Empédocle. Et il en appelle au témoignage d'Anaxagore, parlant, non du même intellect, mais de l'intellect qui est le moteur de tout. De même donc qu'Anaxagore a dit que l'intellect était exempt de toute nature étrangère et maître dans son choix, de même nous pouvons dire que l'intellect humain doit être d'une seule et même nature pour connaître tout ; et il en donne cette preuve, qui se trouve dans le texte grec. Ce qui est à l'intérieur exclut ce qui lui est étranger et ne lui laisse pas de place ; l'organe de la vue nous peut faire comprendre cette proposition. Car, s'il y avait une couleur quelconque dans l'intérieur de la prunelle de l'oeil, cette couleur intérieure l'empêcherait d'apercevoir une couleur extérieure et lui ôterait, en certaine façon, la possibilité de voir autre chose. De même, si un objet quelconque que l'intellect connaît, comme de la terre ou de l'eau, le froid ou le chaud, était dans l'intérieur de l'intellect, il l'obstruerait lui-même et l'empêcherait de rien connaître autre chose. Mais comme il connaît tout, il en conclut qu'il n'a aucune nature particulière des corps matériels qu'il connaît, mais celle-là seule qui est possible, c'est-à-dire une impuissance radicale pour ce qui est de

comprendre ce qui est de sa nature, mais elle devient active lorsqu'il le comprend de fait, comme les sens in actu deviennent sensibles par l'application de cette faculté, comme il l'avait dit dans le second livre.

Il est donc amené à dire que l'intellect n'est rien de ce qui existe, avant qu'il conçoive réellement, ce qui est en opposition à l'opinion des anciens, qui soutenaient qu'il est tout, dans le fait. Et parce qu'il avait rappelé cette parole d'Anaxagore, en parlant de l'intellect qui est maître de tout, dans la crainte qu'on pensât qu'il avait raisonné ainsi de cet intellect, il se sert de cette façon de parler. "Qui est dit intellect de l'âme ;" je dis que l'intellect, par lequel l'âme pense et comprend, n'est rien dans le fait de ce qui existe avant l'acte de l'intelligence. De là ressortent deux choses.

1° La première, qu'il ne parla pas ici d'un intellect qui soit une substance séparée, mais de l'intellect dont il nous a déjà entretenus, qui est une puissance et une partie de l'âme par laquelle l'âme comprend.

2° La seconde qu'il a prouvée déjà, que l'intellect n'a pas une nature déterminée in actu ; mais il n'a pas encore prouvé que ce n'est pas une faculté du corps, comme le soutient Averroès ; mais il tire aussitôt cette conclusion de ce qu'il a dit, car on lit : "

D'où il n'est pas raisonnable de le confondre avec le corps." Et il prouve ce second point par le premier, qu'il a déjà démontré, à savoir : que l'intellect n'a pas de fait une nature matérielle. D'où il est évident qu'il n'est pas mêlé avec le corps, parce que s'il était confondu avec lui, il aurait une nature corporelle. Et c'est ce qu'il ajoute : "Car on deviendra froid ou chaud, si quelque organe du corps est affecté de cette sensation." Car le sentiment proportionné à son organe, et est façonné en un sens à sa nature. Aussi les impressions des sens suivent-elles les modifications des organes. On comprend donc que l'intellect ne peut pas être mêlé avec le corps, parce qu'il n'a pas d'organes comme les sens. Et il prouve que l'âme est sans organes, en citant l'opinion de ceux qui soutenaient que l'âme est le siège des idées, prenant dans le sens le plus large, d'après la manière de penser des Platoniciens, le mot siège pour toute espèce de faculté réceptive, bien que le siège des idées ne con vienne pas à l'âme tout entière, mais seulement à l'âme intellectuelle. Car l'âme sensitive ne reçoit pas en elle les idées, mais dans un organe ; et la partie intellectuelle ne les reçoit pas dans un organe, mais dans elle-même. Ainsi, il n'y a pas un siège des idées qui les ait dans le fait, mais seulement en puissance.

Différence entre intelligence et sens

Comme il a déjà fait voir ce qui convient à l'intellect par la comparaison des sens, il revient à ce qu'il avait dit d'abord, qu'il faut que la partie intellectuelle soit passive, et avec une étonnante sagacité il conclut à sa différence par sa similitude même. Il prouve donc, par conséquent, que l'intellect et les sens ne sont pas également possibles, par la raison que les sens sont détériorés par les qualités des choses matérielles, tandis que l'intellect ne l'est pas par celle des choses intelligibles. Il tire sa preuve de ce qui a été prouvé plus haut que le sensitif n'est pas sans corps, tandis que l'intellect est séparé. Or, ils s'appuient sur cette dernière parole pour appuyer leur erreur, exprimant par là que l'intellect n'est pas l'âme ni une partie de l'âme, mais bien une substance séparée ; mais ils oublient ce qu'Aristote a dit un peu plus haut. Car, comme on dit ici que l'âme sensitive n'est pas sans corps, et que l'intellect est séparé, de même il a dit plus haut que l'intellect devient tel que son organe, par exemple, froid ou chaud, s'il en a un, comme l'âme sensitive. C'est pourquoi il soutient que l'âme sensitive n'est pas sans corps et que l'intellect est séparé, parce que l'âme sensitive n'est pas sans corps et que l'intellect n'en a pas. Il est donc clairement prouvé et tout à fait hors de doute, que telle fut l'opinion d'Aristote sur l'intellect possible, que l'intellect est une espèce d'âme, laquelle est un acte du corps, de manière cependant que l'intellect de l'âme n'ait pas d'organe corporel, comme les autres puissances de l'âme. Or, si on fait un instant de réflexion, il n'est pas difficile de comprendre comment l'âme est la forme du corps, et que ses qualités ne soient pas celles du corps. Car nous voyons dans beaucoup de choses que la forme est l'acte d'un corps composé d'éléments, et possède cependant des qualités qui ne sont celles d'aucun élément, mais doit être attribuée à une forme provenant d'un autre principe, par exemple, d'un corps céleste, de même que l'aimant a la propriété d'attirer le fer, et le jaspe d'arrêter le sang, nous verrons peu à peu que les formes les plus distinguées ont des qualités de plus en plus supérieures à la matière. C'est pourquoi la dernière des formes, qui est l'âme humaine, a une puissance supérieure en tout à la matière du corps, c'est-à-dire à l'intellect. Ainsi donc, bien que l'intellect soit séparé, puisqu'il n'est pas une puissance du corps, mais de l'âme, l'âme est néanmoins un acte du corps. Et nous ne disons pas que l'âme, qui renferme l'intellect, surpasse tellement la matière, ne soit pas dans le corps, mais que l'intellect, qu'Aristote appelle une puissance de l'âme, n'est pas un acte du corps ; et l'âme n'est pas un acte du corps par l'intermédiaire de ses facultés, mais elle est par elle-même un acte du corps, qui le spécifie, tandis que quelques-unes de ses puissances sont des actes de quelques parties du corps, qui leur donnent leur aptitude pour certaines fonctions. Ainsi donc, la puissance, qui est l'intellect, n'est l'acte d'aucunes parties du corps, parce qu'il n'accomplit pas ses fonctions au moyen d'un organe corporel.

De peur qu'on puisse croire que nous interprétons à notre sens les paroles d'Aristote, il faut les citer. Il demande, en effet, dans le second livre de sa Physique, jusqu'à quel point il faut connaître la forme et ce qu'elle est ; car il ne permet pas au physicien de considérer toute espèce de forme ; et ensuite il résout ainsi la question : "De même que le médecin considère sans cesse les nerfs, et le forgeron le fer, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il en ait fait ce qu'il se propose ; et il montre à quel dessein, en ces termes : "Tout est la cause de cette fin, a comme s'il disait : Le médecin consulte le pouls, en tant qu'il a trait à la santé, et le forgeron considère le fer à cause de l'oeuvre qu'il en veut faire. Et parce que le physicien considère la forme en tant qu'elle est dans la matière, car elle est la forme d'un corps sujet à changement ; de même le naturaliste considère la forme en tant qu'elle est dans la matière : donc le terme de la considération du physicien, de la forme, est dans la forme, qui est dans la matière d'une certaine façon, et n'y est pas d'une autre. Car ces formes sont au dernier degré des formes séparées et immatérielles. Aussi il ajoute : "Il y a, à cet égard, une considération naturelle touchant les formes, qui sont séparées, à la vérité, mais qui sont des formes dans la matière." Il dit quelles sont ces formes, par ces paroles : "L'homme et le soleil engendrent l'homme avec de la matière." La forme de l'homme est donc dans la matière, et est séparée. Elle est en effet dans la matière par l'être qu'elle donne au corps, et ainsi elle est la cause de la génération et séparée, dans la puissance qui est propre à l'homme, à savoir l'intellect. Il n'est cloué pas impossible qu'il y ait une forme dans la matière, et que sa vertu soit séparée, comme nous l'avons dit pour l'intellect.

L'intellect est une faculté de l'âme

On procède encore d'une autre manière pour prouver qu'Aristote ne pensait pas que l'intellect fût dans l'âme, ou qu'il fût une partie de l'âme, unie au corps comme forme. Car il dit en plusieurs endroits que l'intellect est éternel et incorruptible, comme, par exemple, dans son second livre du Traité de l'âme, où il dit, "que cela seulement est séparé comme l'éternel du corruptible ;" et dans le premier livre, où il dit, "que l'intellect paraît être une substance et qu'il ne subit pas d'altération ;" et dans le troisième : "Cela seul est séparé, qui est véritablement, et cela seul est immortel et indestructible." Bien que quelques auteurs n'entendent pas ces paroles de l'intellect possible, mais de l'actif, il est évident, d'après toutes ces preuves, qu'Aristote pensait que l'intellect était quelque chose d'incorruptible. Or, il semble que rien d'incorruptible puisse être la forme d'un corps corruptible. Car il n'est pas accidentel à la forme, mais il est en lui d'être dans la matière ; autrement il serait, par accident, un composé de matière et de forme. Mais rien ne peut exister sans ce qui est en soi ; donc la forme d'un corps ne peut être dans le

corps. Si donc le corps est corruptible, il s'ensuivrait que la forme du corps devrait être corruptible.

De plus, les formes séparées de la matière, et les formes qui sont dans la matière, ne sont pas les mêmes en espèce, comme il le prouve dans le septième livre de sa Métaphysique. À plus forte raison, une seule et même forme ne peut être à la fois sans le corps et dans le corps. Après la décomposition du corps, la forme du corps est détruite, ou elle passe à un autre corps. Si donc l'intellect est la forme du corps, il s'ensuit de toute nécessité que l'intellect est corruptible. Cette considération a fait impression sur l'esprit de plusieurs. Car saint Grégoire de Nysse veut qu'Aristote pensât que l'âme est corruptible, parce qu'il disait qu'elle était la forme du corps. Quelques autres, au contraire ont pensé qu'elle passait d'un corps à un autre ; d'autres qu'elle avait un corps corruptible duquel elle ne devait jamais être séparée. C'est pourquoi il nous faut prouver, par les paroles d'Aristote, qu'il pensait que l'âme intellectuelle était la forme du corps, et pourtant incorruptible. Car, après avoir démontré dans le onzième livre de sa Métaphysique, que les formes ne sont pas antérieures à la matière, parce que quand un homme a recouvré la santé, il y a la santé en lui, et la forme d'une houle d'airain est avec la forme de l'airain : il demande en conséquence, si une forme reste après la matière, et il parle ainsi dans le sens de Boèce. Il faut donc examiner si quelque chose reste après la matière. Car rien n'empêche qu'il en soit ainsi dans certains cas, par exemple l'âme, non tout entière, mais quant à l'intellect ; car il est impossible, peut-être, qu'il en soit ainsi de toutes ses parties. Il est donc clair qu'il dit de l'âme qui est la forme, pour la partie intellectuelle, que rien n'empêche qu'elle survive au corps, et pourtant qu'elle n'a pas été avant lui. Car, quand même il aurait dit, en sens absolu, que les causes motrices existaient avant, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour les causes formelles, il n'a pas fait cette question, à savoir, si quelque forme a précédé la matière, mais si la forme survivait à la matière et il répond que rien ne rend chose impossible pour la forme qui est l'âme, quant à la partie intellectuelle. Puisque donc, d'après les paroles précédentes d'Aristote, cette forme, qui est l'âme, survit au corps, non pour le tout, mais quant à l'intellect, il reste à examiner pourquoi la partie intellectuelle, plutôt que les autres parties et que les autres formes survivent à leurs matières. Il faut donc tirer la raison de tout ceci, des paroles mêmes d'Aristote.

L'intellect est immatériel

Il dit en effet dans son troisième livre de l'Âme : "Cela seulement est séparé, qui existe véritablement, et cela seul est immortel et durable. Il semble donc donner

cette raison, qu'une substance est séparée, parce qu'elle est immortelle et impérissable. Mais il y a doute pour savoir de quel intellect il veut parler, quelques-uns l'entendant de l'intellect possible, d'autres de l'intellect actif, ce qui est également faux, si on considère attentivement les paroles d'Aristote. Car il avait dit que l'un et l'autre étaient une substance séparée. Il faut donc qu'on l'entende de toute la partie intellectuelle, qui est séparée, parce qu'elle n'a pas d'organe propre, comme on le voit dans Aristote. Car il avait dit dans son premier livre du Traité de l'Âme : "Si quelque une des opérations de l'âme ou de ses passions lui est propre, elle est toujours séparée ; mais si elle ne lui appartient pas, elle n'est pas séparable, et la raison est celle-ci." Chaque être agit en tant qu'il existe, et ses actes sont conformes à son mode d'existence. Donc les formes qui n'agissent qu'en union avec leur matière, n'agissent pas elles-mêmes, mais par leur composé, qui agit par la forme. En sorte que ces formes n'existent pas, à proprement parler, mais il y a quelque chose en elles qui est actif. Car, de même que la chaleur n'échauffe pas, mais le chaud, de même, à proprement parler, la chaleur n'existe pas par le calorique, mais le chaud existe par la chaleur. C'est pourquoi Aristote dit dans son dixième livre de la Métaphysique, "qu'il n'est pas exact de dire des accidents qu'ils sont des êtres, mais plutôt qu'appartiennent à l'être." il en est de même des formes substantielles qui n'ont pas d'action hors de la communication avec la matière, excepté que le principe de cette forme est celui de la substance de l'être. Donc, une forme qui agit par une puissance ou une vertu qui lui est propre, en dehors de toute communication avec sa matière, a l'être ; et elle n'existe pas au moyen d'une essence composée, comme les autres formes, mais les qualités qui la composent ressortent de son essence. C'est pourquoi, si on dissout ce composé, on détruit sa forme qui n'existe que par cet en semble. Mais pour que cette forme n'existe plus, il n'est pas nécessaire de détruire ce composé qui tient son existence par la forme, tandis qu'elle ne le tient pas de lui.

Mais si on vient à nous objecter qu'Aristote dit dans son premier livre de l'Âme que comprendre, aimer et haïr ne sont pas des passions de l'âme, mais d'un être qui les a reçues comme des dons ou qualités, et qui, après leur dépérissement, n'a ni mémoire, ni affection ; car ils ne lui étaient pas propres, mais c'était un attribut commun comme on l'a dit ; on peut répondre par les paroles de Thémistius, traitant cette question. "Aristote, dit-il, a plutôt l'air de douter que d'affirmer." Car il n'avait pas encore combattu l'opinion de ceux qui soutenaient que l'intellect ne différerait en rien des sens aussi dans tout ce chapitre il parle de l'intellect comme du sentiment.

Ceci est évident surtout dans le passage où il prouve que l'intellect est corruptible par l'exemple des sens qui ne sont pas détruits par la vieillesse. Aussi parle-

t-il l'un et de l'autre, sans condition et en forme de doute, confondant ensemble ce qui regarde l'intellect et ce qui regarde les sens, ce qui est surtout clair dans ce qu'il dit au commencement de sa réponse ; car si se réjouir, ou être dans la tristesse, ou comprendre, sont des mouvements, on les subit. Mais si on persistait à dire qu'Aristote parle ici d'une manière précise, il reste encore une réponse, parce que l'intellect est appelé un acte d'union, non en soi, mais par accident, en tant que son objet, qui est une image, est dans l'organe corporel, bien que cet acte ne soit pas produit par l'organe. Si on demande encore si l'intellect ne comprend pas sans image de l'objet conçu, nous répondrons, comment pourra-t-il avoir une opération intellectuelle, lorsque l'âme sera séparée du corps. Celui qui fait cette objection devrait savoir que le naturaliste ne peut pas en donner la solution. Aussi Aristote dit-il dans le second livre de son *Traité de Physique*, eu parlant de l'âme : "C'est à la première philosophie de dire ce qu'est l'âme, et comment elle est séparable."

L'intellect dans l'âme séparée du corps

Il faut donc croire que l'âme séparée aura un autre moyen de comprendre que dans son union avec le corps, c'est-à-dire un moyen comme celui de toutes les autres substances séparées. Aussi, ce n'est pas sans raison qu'Aristote demande, dans son troisième livre du *Traité de l'Âme*, "si l'intellect non séparé comprend par sa vertu quelque chose de séparé. Par où il donne à entendre que l'intellect séparé peut comprendre ce qu'il ne peut pas non séparé. Il faut aussi remarquer que, plus haut, il appelle séparé l'intellect possible et l'intellect actif, et qu'ici il ne dit pas qu'il soit séparé. Il est séparé, en effet, en tant qu'il n'est pas un acte organique et non séparé, comme partie ou puissance de l'âme, qui est un acte du corps, comme on l'a déjà dit. Ces questions sont toutes résolues dans les écrits d'Aristote, sur les substances séparées, d'après ce qu'il dit au commencement du douzième *Traité de Métaphysique*, que nous avons vu au nombre de quatorze, quoiqu'ils n'aient pas été traduits dans notre langue. D'après ceci, les objections n'ont plus de valeur. Car il est de l'essence de l'âme d'être unie à un corps : elle en est empêchée par accident, non de son côté, mais par le fait du corps qui tombe en dissolution ; comme il est dans sa nature subtile d'être enlevée en haut, car c'est le propre des corps subtils d'être enlevés hors de terre, comme le dit Aristote dans son huitième livre de *Physique*. Mais il peut surgir quelque obstacle qui n'empêche de s'élever. De là la réponse à l'autre difficulté.

Car de même que ce qui a une nature subtile et ce qui est grossier et terrestre différent de nature, et que cependant ce qui a une nature propre à être élevée, bien qu'elle ne le soit pas toujours à cause de quelque obstacle, soit la même chose par

le nombre et l'espèce, de même deux formes, dont l'une a une nature propre à être unie à un corps et que l'autre ne le peut pas, différent de nature. Cependant un être, un en nombre et en essence, peut être capable d'être uni à un corps, malgré qu'il arrive par le fait de quelque obstacle qui peut survenir, qu'il soit tantôt uni à un corps, et tantôt qu'il ne le soit pas. Ils s'appuient encore, pour autoriser leur erreur, sur ce que dit Aristote dans son Traité de la Génération des animaux, que "l'intellect seul vient du dehors, et qu'il est seul divin." Mais jamais une forme, qui est un acte de la matière, ne lui vient du dehors, mais existe dans la puissance même de la matière. L'intellect. Il est donc pas une forme du corps. Ils objectent encore que toute forme d'un corps, mixte est produite par les éléments, en Sorte que si l'intellect était la forme du corps humain, il ne serait pas produit par une cause extérieure, mais par les éléments. Ils objectent encore qu'il suivrait de notre manière de voir que l'âme végétative et sensitive serait à l'extérieur, ce qui est contraire à l'opinion d'Aristote, surtout si l'âme était composée d'une seule substance dont les puissances seraient sensitive, végétative et intellectuelle, puisque, d'après Aristote, elle est séparé du corps. Or ce que nous avons dit plus haut donne de suite la solution de ces difficultés.

Car, lorsqu'on dit que toutes les formes viennent de la puissance de la matière, il faut savoir qu'il y a deux manières dont la forme peut être tirée de la matière.

1° Premièrement, la forme peut dépendre de la matière, quant à l'essence et à la formation de l'être,

2° secondement, elle peut exister avant la forme.

Si cela ne signifie rien autre chose, sinon que la matière a préexisté à la forme, il faut voir ce que c'est que tirer la forme de la puissance de la matière. Car si on veut dire seulement que la matière préexistait en puissance pour la forme, on peut également dire que la matière corporelle préexiste en puissance pour l'âme intellectuelle ; c'est pourquoi Aristote dit, dans son Traité de la Génération des animaux : "On doit croire que l'âme végétative est en puissance dans les semences et les foetus qui ne sont pas encore séparés, mais non en acte avant que les foetus, qui sont déjà séparés, prennent de la nourriture et exercent les fonctions de l'âme. Car dans le commencement, toutes ces choses semblent exister de la vie de leur principe originel." On peut raisonner de la même façon pour l'âme sensitive et pour l'âme intellectuelle. Car elles doivent exister en puissance avant d'être en acte, pour qu'elles ne soient jamais en puissance, par la raison qui fait qu'elles doivent être en acte. Nous avons, en effet, démontré que les autres formes qui n'ont aucune opération, en dehors de toute communication avec la matière, doivent être

tellement en acte, qu'elles soient plutôt dans ce qui les compose et avec quoi elles coexistent, que dans une existence propre : de même que toute leur essence est dans leur réunion avec la matière, de même, dit-on, qu'elles viennent entièrement de la puissance de la matière. Mais l'âme intellectuelle, étant active sans l'intermédiaire des corps, n'a pas son existence seulement dans l'union avec la matière, ce qui fait qu'on ne peut pas dire qu'elle en est tirée, mais plutôt qu'elle tire son origine d'un principe extérieur, comme le démontrent ces paroles d'Aristote "L'intellect vient d'un principe extérieur, et est purement divin." Et voici la raison qu'il en donne " Car, dit-il, rien de corporel ne se mêle à ses opérations.

L'intellect n'est pas mélangé de matière

Ce qui m'étonne, c'est la source d'où l'on tire la seconde objection, à savoir : "Que si l'âme intellectuelle était la forme d'un corps mixte, elle serait produite par un mélange d'éléments, tandis qu'aucune âme n'a cette origine." Car Aristote ajoute aussitôt après ces paroles : "Chaque vertu ou chaque puissance de l'âme, semble tenir d'un autre corps, mais plus divin que ceux que nous appelons les éléments ;" Or, la nature de ce corps est différente à raison de la noblesse ou du rang de l'âme. Car il y a dans le principe des êtres quelque chose qui fait qu'il y a des principes secondaires, comme on dit la chaleur et non le feu, non qu'il y ait une telle propriété, mais un principe renfermé dans la semence et la vapeur séminale, et la nature qui est dans cet esprit est proportionnée à l'élément qui compose les astres. Loin donc que l'intellect ait son origine dans le mélange des éléments, l'âme végétative elle-même n'est pas leur production.

Quant à la troisième objection, par laquelle on veut établir que l'âme végétative et l'âme sensitive, viennent d'un principe extérieur, elle n'entre pas dans le but de la discussion. Car on a vu par les paroles d'Aristote, qu'il laisse la question indécise, à savoir : "Si l'intellect diffère des autres parties de l'âme par son siège et son sujet, comme dit Platon, ou par la raison seulement." Il n'y a pas d'inconvénient à soutenir qu'elles ont le même sujet, comme cela paraît plus vraisemblable. Car, Aristote dit dans son second livre du Traité de l'âme, " qu'elles sont à l'égard de l'âme, comme il en est des figures de géométrie." Car dans toutes leurs conséquences qu'on en peut tirer, il y a une puissance qui existe avant elles, dans ces opérations et dans les êtres animés, comme dans le carré on trouve le triangle et dans l'être sensitif, le végétatif. De même aussi, l'âme intellectuelle a le même sujet ; question qu'il laisse toujours douteuse. Il faut dire aussi que l'âme végétative et l'âme sensitive sont dans l'intellective, comme le triangle et le carré sont dans le Pentagone. Le carré diffère bien, à la vérité, du triangle, par sa nature, mais non du triangle qui est une puissance en lui-même, comme le quaternaire du ternaire,

lequel est une partie de celui-là, mais du ternaire, qui existe en dehors de lui et s'il arrivait que plusieurs figures fussent faites par différents agents, le triangle qui existe indépendamment du carré, aurait une autre cause productrice que le carré, comme il a une autre forme ; mais le triangle qui est dans le quarré, aurait la même cause productrice.

L'âme végétative

Ainsi donc, l'âme végétative, qui a une existence à part de celle de l'âme sensitive, est une autre espèce d'âme, et dépend d'une autre cause productrice : cependant l'âme sensitive et végétative ont le même principe, qui est renfermé dans l'âme sensitive. Il n'y a donc pas d'inconvénient à soutenir que l'âme végétative et l'âme sensitive, qui sont dans l'âme intellectuelle, viennent d'une cause en dehors de l'âme, qui a donné naissance à l'intellective. Car on peut sans crainte de se tromper, attribuer à la puissance d'un agent supérieur, l'effet produit par un agent inférieur, et à plus forte raison. En sorte que, bien que l'âme intellectuelle vienne d'un agent extérieur, elle a cependant les qualités de l'âme végétative et de l'âme sensitive, qui sont produites par des agents inférieurs. Ainsi donc, après avoir pesé attentivement, presque toutes les paroles d'Aristote, sur l'intellect humain, on voit qu'il pensait que l'âme humaine est un acte du corps et qu'une partie d'elle-même est l'intellect possible ou de puissance.

Maintenant il faut voir ce qu'en pensaient les autres Péripatéticiens et examiner ce que dit Thémistius dans son commentaire de l'âme. Il y a, dit-il, "une double distinction à faire de l'esprit humain, à savoir : l'intellect de puissance et l'intellect actif." Attaquant le premier corps à corps, il le dégage des ténèbres, le met en lumière et le fait voir en action, ensuite il forme en lui comme un espèce de casier, où viennent se ranger toutes les sciences et toutes les connaissances possibles. Car de même qu'une pierre non taillée ou un métal non travaillé, dont la première a en puissance une maison et l'autre une statue, ne peuvent être employés à la forme d'une maison ou d'une statue à moins que l'art de l'ouvrier ne façonne ces matériaux et ne les approprie à devenir une maison ou une statue, ainsi est-il nécessaire que l'intellect de puissance soit perfectionné par l'autre intellect, lequel, parce qu'il est parfait lui-même et toujours actif, ne peut s'associer à aucune puissance ni s'identifier avec elle, qu'il excite et qu'il exerce cette aptitude et cette facilité de l'intellect à comprendre, comme un art qu'il exerce, et lui donne la parfaite connaissance des choses. Et ici l'intellect séparé et impassible, reste pur de tout mélange.

L'intellect passif

Quant à l'intellect de puissance, bien qu'il ait la même dignité et la même vertu que l'intellect actif, étant cependant quelquefois plus uni et plus rapproché de l'âme humaine, perd quelque chose de sa noblesse, dans cette société avilissante. De même que lorsque l'approche d'une lumière frappe les yeux et les couleurs, son éclat illumine non seulement la vue, mais encore les couleurs : de même quand l'intellect actif agite l'intellect de puissance, non seulement il le met en mouvement, mais il faut que les choses conçues en puissance, il les conçoive en action ; et ce sont là les formes matérielles et l'ensemble de toutes les notions chacun des sens. Et il ajoute après peu de mots : "La comparaison de l'art, appliquée à la matière, peut être appliquée à l'intellect actif à l'égard de l'intellect de puissance." Ainsi il fait tout et il s'applique à tout ; d'où il suit que, lorsque nous le voulons, nous pouvons tout comprendre et tout examiner, parce que l'intellect actif n'est pas comme l'art, en dehors de sa matière, mais fondu tout entier dans l'intellect de puissance. Gravez un écusson dans l'essence même du bronze ou du fer, non à la surface seulement, ne pénétrera-t-il pas toute la masse du métal ? De même l'intellect actif joint à l'intellect de puissance, ne fait plus qu'un avec lui, parce qu'il n'est plus que la même chose, composée de matière et de forme, et cependant cette fusion a deux motifs ; et après quelques mots, il ajoute : "Nous sommes donc le lien d'union de ces deux intellects." Si dans tout ce qui réunit l'acte et la puissance, les choses se passent de manière à ce que l'objet et l'essence soient différents, il s'ensuit que je suis une chose et mon essence n'en est pas une autre, de façon que je sois composé d'acte et de puissance et que mon essence soit seule : c'est pourquoi j'écris ce que je pense et je le livre au public. L'intellect, qui est composé de puissance, écrit, non en tant que formé de puissance, mais en tant qu'il est actif, parce que toute son action aboutit là et y est attachée, et puis il ajoute encore plus clairement, pour en revenir au point d'où nous sommes partis, comme autre chose est d'être un animal ou d'être son être animal, et de même que pour l'être de l'âme animale, de même je suis une chose, l'être de moi, une autre, -et mon essence n'en est pas une autre. Mais mon essence ne vient pas de l'âme sensitive, qui sert de matière à l'intellect de puissance ou à l'intellect actif ; par conséquent elle doit tirer son origine et la dépendance de l'intellect actif. Car l'intellect est à proprement parler, le seul qu'on puisse regarder comme la forme et la forme des formes, et les autres intellects inférieurs sont tantôt considérés comme sujets et tantôt comme formes. Sans doute, l'ordre logique et celui de la nature veulent que les supérieurs soient la forme des inférieurs et ceux-ci la matière des supérieurs. On fait donc l'intellect actif la forme suprême et souveraine, qui se perfectionne, qui se complète dans ce concours, et lui met comme la dernière main, comme ne pouvant avoir aucune forme supérieure et plus distinguée, à la quelle elle puisse faire servir l'intellect actif de matière. C'est pourquoi nous sommes à proprement parler l'esprit et l'intellect, et ensuite combattant l'opinion de quelques adversaires, il

dit : "Aristote ayant établi que dans toute créature l'un devant servir de matière et l'autre de forme motrice et perfective, il faut, dit-il, qu'il y ait les mêmes différences dans l'âme, et qu'il y ait un intellect tel quel, qui soit la partie la plus excellente de l'âme raisonnable, et après quelques mots, il ajoute " Je veux qu'on puisse établir et conclure de ces paroles, qu'Aristote pensait que l'intellect actif était quelque chose de nous, ou notre être même.

On voit donc des paroles précédentes de Thémistius, qu'il dit que non seulement l'intellect possible, mais encore l'intellect actif, est une partie de l'âme humaine, qu'Aristote le pensait et de plus que l'homme n'est pas dans l'âme sensitive, comme quelques-uns l'avancent faussement, mais plutôt dans l'âme intellectuelle et princière. Je ne connais pas les ouvrages de Théophraste, mais Thémistius a cité les paroles, dans son Commentaire de l'âme, que voici : "Je pense que je dois ici faire attention aux paroles de Théophraste sur l'intellect actif et potentiel." C'est pourquoi il écrit sur l'intellect potentiel : puisque l'intellect de l'homme lui vient par voie étrangère et extérieure, et qu'il lui est comme inoculé et incorporé, on demande pourquoi on dit qu'il est engendré avec nous, et enfin quelle est la consistance de sa nature. Assurément, ce que l'on dit ici, que l'intellect n'est rien en acte, mais tout en puissance, est parfaitement juste quant au sens, cependant on ne doit pas rejeter entièrement cette proposition, ni tellement affirmer qu'il n'est pas actif, qu'on l'anéantisse : ce serait avancer une fausseté et prêter matière à des contestations ou à des disputes ; mais il faut l'entendre en ce sens, qu'une certaine puissance sui generis ait l'esprit pour sujet et principe de formes, telle qu'on trouve cette faculté dans les objets matériels, servant de base à leur formation et à leur existence. Mais quand on dit que l'âme nous vient extérieurement, il ne faut pas affirmer que nous pensions qu'elle nous est inoculée et surajoutée, mais qu'il arrive que dès notre naissance elle s'empare de nous et nous environne.

La nature de l'intellect possible

Théophraste, après s'être fait cette double question :

1° Comment l'intellect possible, étant hors de nous, est-il confondu avec notre nature ?

2° Quelle est la nature de l'intellect possible ?

Il répond d'abord à la seconde question, qu'il est tout en puissance, non pas comme s'il n'existait pas du tout, mais comme les sens à l'égard des objets maté-

riels, et il tire de là la réponse à la première question, qu'il ne nous vient pas du dehors, comme s'il nous était ajouté accidentellement et après un certain temps, mais dès le premier instant de notre formation, et comme embrassant et renfermant la nature humaine.

Quant à Alexandre, à qui on fait dire que l'intellect possible était la forme du corps, Averroès lui-même l'avoue, bien que, comme je le crois, il ait mal entendu le sens d'Alexandre, il lui fait trop signifier, ainsi qu'aux expressions de Thémistius. Car lorsqu'il fait dire à Alexandre que l'intellect possible n'est autre chose qu'une préparation, qui est dans la nature humaine, à l'intellect actif et aux choses intelligibles, il a pensé que cette disposition n'était que la puissance intellectuelle de l'âme pour les choses intelligibles : c'est pourquoi il ajoute que ce n'est pas une puissance du corps, parce qu'une telle puissance n'a pas d'organe corporel, et non par la raison qu'oppose Averroès, qu'aucune disposition n'est une faculté corporelle. Et pour passer des Grecs aux Arabes, il est certain qu'Avicenne crut que l'intellect était une faculté de l'âme, qui est la forme du corps. Car il écrit, dans son *Traité de l'âme* : "L'intellect actif, c'est-à-dire pratique, a besoin, pour toutes ses opérations, du corps et des facultés corporelles ; et l'intellect contemplatif se sert du corps, mais pas toujours ni absolument. Car il se suffit lui-même à lui-même.

L'âme humaine n'est rien de tout ceci, mais c'est ce qui a toutes ces facultés ; et comme nous le dirons plus tard, c'est une substance solitaire qui a par elle-même une aptitude aux actes, dont les uns n'atteignent leur fin qu'à l'aide d'intermédiaires, et par l'usage qu'elle en fait ; d'autres qui n'ont aucunement besoin de ces moyens d'action. "De même, dit-il dans sa première partie que l'âme humaine est la première perfection du corps naturel instrumental, par laquelle il lui est donné d'agir d'après sa libre détermination, et d'arriver, à l'aide de la réflexion, à tout comprendre." Ce qu'il ajoute ensuite est vrai, et il en donne la preuve : "L'âme humaine, en tant que propre et connue à elle-même, c'est-à-dire en tant que puissance intellectuelle, n'est pas une forme pour le corps, et n'a pas besoin qu'on lui donne un organe." Ensuite il faut ajouter ces paroles d'Algazel : "Comme le mélange des éléments est fait avec une sagesse si parfaite et si admirable, qu'on ne peut rien trouver de plus beau et de plus parfait, il a reçu du souverain principe et distributeur des formes, l'aptitude à recevoir la plus belle des formes qui est l'âme de l'homme." Or, cette âme humaine a deux facultés, l'une d'action et l'autre d'intelligence, qu'il appelle intellect, comme la suite va le démontrer. Et ensuite, il donne une foule de preuves, pour faire voir que l'opération de l'intellect n'a pas lieu à l'aide d'un organe corporel. Notre opinion, en ce sens, ne vient pas de notre désir de combattre l'erreur que nous venons d'exposer, par l'autorité des philosophes mais pour faire voir que non seulement les Latins, qui ne sont pas goûtés

de tout le monde, mais que les Grecs et les Arabes pensèrent aussi que l'intellect est une partie, une puissance, ou une vertu de l'âme, qui est la forme du corps. Aussi m'étonné-je que quelques Péripatéticiens se soient glorifiés d'avoir partagé cette erreur, si ce n'est parce qu'ils préféreraient se tromper avec les autres Péripatéticiens qu'avec Averroès qui fut moins un Péripatéticien que le corrupteur de la philosophie des Péripatéticiens.

Opinion de saint Thomas sur : "l'intellect, puissance de l'âme"

Après avoir prouvé par les paroles d'Aristote et de ses partisans, que l'intellect est une puissance de l'âme, laquelle est la forme du corps, malgré que cette puissance, qui est l'intellect, ne soit pas l'acte d'un organe, parce que ses opérations n'ont aucun rapport avec aucune fonction corporelle, comme le dit Aristote, il faut examiner ce qu'on doit en penser. Et parce que, d'après la doctrine d'Aristote, il faut juger des principes des actes par les actes eux-mêmes, nous devons, ce semble, examiner d'abord l'intellect, qui est la faculté de comprendre, dans l'action qui lui est propre, et nous n'avons rien de mieux à faire que de suivre Aristote dans son raisonnement. "L'âme, dit-il, est le principe de la vie et de l'intelligence ; donc elle est la raison et la forme, d'un corps quelconque." Et cette raison lui paraît si forte, qu'il la regarde comme une démonstration ; car il dit au commencement du chapitre : "Car il ne faut pas seulement donner une raison convaincante, comme quelques mots le prouvent assez, mais il faut encore prouver quelle en est la cause, comme on démontre un tétragone ou un carré, par l'emploi de la ligne moyenne proportionnelle." Et ce qui prouve la solidité et la force de cette démonstration, c'est que toutes les fois qu'on s'en éloigne, on tombe nécessairement dans le faux. Il est clair, en effet, que l'homme est intelligent. Car si nous ne l'étions pas, nous ne nous inquiéterions pas de l'intellect, et lorsque nous cherchons à comprendre l'intellect, nous ne nous enquérons que du principe qui nous rend intelligents. Aussi Aristote dit-il : "Je dis l'intellect, par lequel l'âme comprend ;" et il conclut ainsi : "Si quelque chose est le premier principe de notre intellect, il doit être la forme du corps," parce qu'il approuve d'abord que ce par quoi on agit d'abord, est une forme, ce qui se prouve par l'action, car rien n'agit qu'en tant qu'il est en acte. Or, tout ce qui est en acte l'est par la forme, d'où il suit que le premier principe d'action est une forme. Mais si on vient nous dire que le principe de l'action de comprendre, à laquelle nous donnons le nom d'intellect, n'est pas une forme, il faut qu'on nous dise comment l'action de ce principe est l'action d'un homme, ce qu'on a cherché à expliquer diversement, entre autres Averroès, en disant que le principe de cette intelligence, que nous appelons intellect possible, n'est pas l'âme ni une partie de l'âme, à moins qu'on émette cette opinion comme un doute, mais plutôt une substance séparée ; et il ajoute que "l'intelli-

gence de cette substance séparée es-t mon intelligence à moi, ou tout autre, soit que cet intellect possible soit uni à vous ou à moi, par les idées qui sont en vous ou en moi." Ce qu'il dit s'opérer de la sorte. Car l'idée intelligible, qui est une avec l'intellect possible, puisqu'elle est sa forme et son acte, a deux sujets : le premier, l'idée elle-même, le second, l'intellect possible. L'intellect possible est donc continué en nous par sa forme, au moyen des idées, et ainsi lorsque l'intellect possible comprend, l'homme comprend.

Mais nous allons prouver par trois raisons que cela ne signifie rien du tout.

1° D'abord, parce que la continuation de l'intellect dans l'homme ne commencerait pas à sa première génération, comme le dit Théophraste et que l'insinue Aristote dans son second livre de Physique, où il dit que "le terme naturel de la considération de la forme à la forme s'applique à celle d'après laquelle l'homme est engendré par l'homme et le soleil." Or, il est évident que le terme naturel de toute considération est l'intellect ; mais, selon Averroès, l'intellect n'est pas continué dans l'homme par sa génération, mais par l'opération des sens, lorsqu'il devient sensible en acte, car "l'idée n'est que le mouvement actuel imprimé par les sens," comme il le dit dans le troisième livre du Traité de l'Âme.

2° Parce que cette union n'aurait pas de terme unique, mais serait diverse et décomposée. Car il est évident qu'une idée intelligible, en tant qu'elle est dans l'imagination, est conçue en puissance : elle est dans l'intellect possible en acte, abstraction faite de la représentation. Si donc l'idée intelligible n'est pas la forme de l'intellect possible, à moins qu'elle ne soit abstraite des formes, il s'ensuit que ce n'est pas par les formes que l'idée intelligible ne continue pas l'intellect par les formes, mais plutôt qu'il en est séparé ; à moins de dire, peut-être, que l'intellect possible est continué par les formes, comme une glace continue l'homme dont l'image est représentée dans un miroir. Mais il est évident que cette continuation ne suffit pas pour celle de l'acte. Car il est clair que l'action du miroir, qui consiste à représenter une forme, ne peut pas être attribuée à l'homme qui représente, de même l'action de l'intellect possible ne peut être attribuée à cet homme, qui est un individu quelconque, pour qu'il comprenne.

3° Parce que, supposé qu'une même idée fût numériquement la forme de l'intellect possible, et qu'elle fût en même temps dans les formes, cette union serait encore insuffisante pour l'intelligence de l'homme. Car il est clair que par idée intelligible on entend quelque chose ; mais on entend quelque chose par la puissance intellectuelle, comme on sent par la puissance sensitive. Ainsi un mur sur lequel il y a une peinture dont l'idée sensible est en acte, est vu et ne voit pas ; mais

un animal qui a la puissance visuelle, dans laquelle est cette image, voit. Or, il en est ainsi de l'union de l'intellect possible avec l'homme qui se représente des objets dont les idées sont dans l'intellect possible, comme de l'union d'un mur peint qui renferme l'idée de sa couleur. De même donc que le mur ne voit pas, mais fait voir sa couleur, il s'ensuivrait que l'homme ne comprendrait pas, mais que ses idées seraient conçues par l'intellect possible. Mais quelques-uns, voyant que d'après le raisonnement d'Averroès on ne pouvait admettre que l'homme comprend, s'y prirent d'une autre manière, et dirent que l'intellect était uni au corps en qualité de moteur, et qu'ainsi comme il se fait un tout du corps et de l'intellect, comme du moteur et de l'objet mû, l'intellect est une partie de l'homme, et alors on attribue à un homme l'opération de l'intellect, comme on lui attribue l'opération de l'oeil, qui consiste à voir.

Place de l'intellect dans une personne

Mais il faut demander quand on établit cette proposition, ce que est que cet être individuel appelé Sortès. D'abord savoir, si Sortès est l'intellect seul qui est le moteur, ou s'il est ce qui est mis en mouvement par ce qui est le corps animé cependant d'une âme végétative et sensitive, ou s'il est un composé de l'un ou de l'autre. Et d'après cette proposition, ou s'arrêtera à ce troisième sens, à savoir que Sortès est un composé de l'un et de l'autre. Employons donc contre ces adversaires, l'argument d'Aristote, dans son huitième livre de la Métaphysique. "Car, ce qui est composé de différentes parties, fait un ensemble et non un amas incohérent. Mais il y a un tout indépendant des parties de l'ensemble, qui est une autre substance; puisque dans tels corps, la vitalité est la cause de l'unité, dans tels autres, les humeurs, ou tout autre modification de l'être." Mais une telle substance est une raison unique, sans agrégation de parties, comme l'Iliade, et ayant une unité d'existence. Qu'est-ce donc qui compose l'unité de l'homme, et en vertu de quoi est-il un et non multiple par exemple, être animé et bipède, ou est-il, comme quelques-uns le prétendent, un animal même et un véritable bipède. En effet, l'homme n'est pas tout cela, mais ces choses seront hommes, en tant qu'elles entreront en participation de la composition de l'homme, non nu, mais composé de deux substances, à savoir de l'animal non bipède; et dans tout son ensemble, l'homme ne sera pas un et multiple, animal et bipède. Mais franchement, avec toutes ces définitions et ces raisonnements on n'expose pas plus qu'on ne résout la difficulté. Mais si, comme nous l'avons expliqué, on dit ceci est la matière, cela la forme, là la puissance, ail leurs l'acte, alors il n'y aura plus de doute. Mais si l'on dit que Sortès n'est pas un naturellement, mais seulement par la réunion du moteur et de l'objet qui est mû, il s'ensuit plusieurs inconvénients. Premièrement d'abord, parce que si chaque chose est un, ayant une existence propre, il s'ensui-

vra que Sortès ne sera rien, et qu'il n'aura ni genre ni espèce, et de plus qu'il n'aura aucune action, parce que l'action n'appartient qu'à l'être : c'est pourquoi nous ne disons pas que l'intelligence du pilote soit l'intelligence du tout, qui est le pilote et le vaisseau, mais seulement du pilote ; de même l'intelligence ne sera pas l'acte de Sortès mais de l'intellect seulement, qui se sert du corps de Sortès. Car l'action d'une partie est l'action du tout, seulement dans le tout qui est un être unique : et si on emploie une autre manière de parler, elle est impropre. Et si on dit que de cette manière le ciel comprend par son moteur, c'est attaquer une question très difficile. C'est par l'intellect humain que nous arrivons à la connaissance des intellects supérieurs, et non en sens inverse. Mais si on dit que cet individu qu'on appelle Sortès, est un corps animé par une âme végétative et sensitive, comme il paraît d'après ceux qui prétendent que ce n'est pas l'intellect qui fait la spécialité de l'homme, mais l'âme sensitive ennoblie par quelque connaissance de l'intellect possible, alors l'intellect n'est à l'égard de Sortès, que ce qu'est la force motrice à l'égard de l'objet auquel elle imprime le mouvement. Mais on voit par plusieurs raisons, que l'action de l'intellect, qui est l'intelligence, ne peut être attribuée à Sortès.

1° D'abord parce que, dit Aristote dans le second livre de sa Métaphysique, "toute oeuvre qui est en dehors de l'action, a son action dans l'oeuvre qui se fait, comme la construction dans un édifice et l'action de tisser, dans un tissu ; de même de toute autre chose, et tout à fait ainsi du mouvement dans un objet qui est mû. Tandis que l'agent dont l'oeuvre n'est pas en dehors de son action, a son action en lui, comme la vision est dans celui qui voit et la réflexion dans le miroir. De même si on suppose que l'intellect est uni à Sortès en qualité de moteur, il importe peu que l'intelligence soit dans Sortès ou que Sortès soit intelligent, parce que l'intelligence est une action, qui est seulement dans l'intellect. Il est évident d'après cela que ce que l'on dit est faux, à savoir : que l'intellect n'est pas un acte du corps, mais l'intelligence elle-même. Car l'intelligence ne peut être l'acte d'une chose qui n'est pas l'acte de l'intellect, parce que l'intelligence n'existe qu'en tant qu'elle est dans l'intellect ; comme la vision n'est que dans la vue : de même la vision ne peut-être que dans ce qui est l'acte de la vue.

2° Secondement, parce que l'action propre d'un moteur n'appartient pas à l'instrument ou au mouvement, mais l'action de l'instrument est, au contraire, le fait du moteur principal. Car on ne peut pas dire qu'une scie se sert de l'artisan, mais on peut dire que l'ouvrier scie, ce qui est le fait de la scie. Or l'opération propre de l'intellect est de comprendre. D'où, supposé même que l'intelligence Soit une action qui se communique, comme le mouvement, il ne s'ensuivrait pas, que l'on

puisse attribuer l'intelligence à Sortès, quand même l'intellect lui serait uni comme moteur seulement.

3° Troisièmement, en sens inverse, on attribue l'action et le mouvement aux objets mis en mouvement, quand il s'agit d'agents dont l'action passe à un autre sujet. Car quand on parle de construction, on dit que l'architecte bâtit, et que l'édifice est construit. Si donc l'intelligence était une action communicable, comme le mouvement, on ne devrait pas dire que Sortès comprend, par cela seul que l'intellect lui serait uni comme moteur, mais plutôt que l'intellect comprendrait et que Sortès serait compris, ou peut-être que l'intellect en comprenant donnerait le mouvement à Sortès et que Sortès serait uni eu action. Cependant il arrive quelquefois que l'action du principe moteur est transformée en l'objet uni en mouvement ; par exemple, lorsque le mouvement l'imprime à un autre objet, par cela même qu'il se meut, comme un objet chaud en chauffe un autre. On pourrait donc dire, que ce qui est uni par l'intellect, qui se meut en comprenant, comprend par cela seul qu'il est mis en mouvement. Mais Aristote combat cette proposition, dans son second livre de *Traité de l'Âme*, d'où nous avons tiré le principe de ce raisonnement. Car après avoir dit que ce qui fait d'abord que nous savons et que nous sommes sains, est une forme, c'est-à-dire, la science et la santé, il ajoute car les actes semblent être dans le sujet qui y est soumis : ce que Thémistius explique de cette manière. Car si la science et la Santé sont dans d'autres sujets, par exemple, le maître et le médecin, nous avons néanmoins fait voir, en parlant des choses naturelles, qui sont les actes dans les sujets en qui s'opèrent ces actes.

C'est donc là la pensée d'Aristote, et cela est évident, que lorsqu'un objet mis en mouvement, se meut et a reçu l'action du principe moteur, il faut qu'il y ait en lui quelque acte communiqué par un principe moteur, qui possède cette faculté d'impulsion ; c'est là son principe d'action, son acte et sa forme. De même qu'un objet chaud, réchauffe par la chaleur qu'il a reçue lui-même. Supposé donc que l'intellect donne le mouvement à l'âme de Sortès en l'éclairant, ou de toute autre façon, l'impression que lui laisse l'intellect, est d'abord ce que Sortès comprend. Or, ce qu'il comprend d'abord, comme les sensations qui lui viennent des sens est tout en puissance, comme l'a prouvé Aristote : et il n'aurait pas de nature propre, pour cette raison, si ce n'est parce qu'il est possible, et par conséquent qu'il n'est pas mêlé au corps, mais qu'il est séparé. Supposé donc qu'il y ait un intellect séparé qui donne le mouvement à Sortès, il faut pourtant encore que cet intellect possible, dont parle Aristote, soit l'âme de Sortès, de même que le sens qui est en puissance, pour toutes les choses sensibles, qui donne le sentiment à Sortès. Mais si on prétend que cet être, qui est Sortès, n'est pas quelque chose, composé de l'intellect et d'un corps animé, ou n'est pas un corps animé seulement, mais qu'il est

seulement l'intellect, on tombera alors dans le système de Platon, lequel, au rapport de Grégoire de Nysse, n'admet pas, à cause de cette difficulté, que l'homme soit composé de corps et d'âme, mais une âme, faisant servir le corps à son usage, et comme revêtu du corps. Mais Plotin, comme le rapporte Macrobie, affirme que l'âme est l'homme, en ces termes : "Ce qui paraît à nos yeux, n'est pas l'homme réel, mais bien ce qui gouverne ce que nous voyons." Ainsi, lorsque la vie animale est enlevée par la mort, le corps privé de son gouverneur, tombe et se dissout, et c'est ce qu'il y a de mortel, qu'on aperçoit dans l'homme. Tandis que l'âme, qui est l'homme véritable, est exempte de toute atteinte mortelle. Ce Plotin, parmi tous les grands commentateurs, est mis au nombre de ceux d'Aristote, comme Simplicius l'a écrit dans son commentaire des Attributs.

Cette opinion ne paraît pas trop s'éloigner des écrits d'Aristote, car il dit au neuvième livre de sa Morale : "qu'il est d'un homme de bien de faire le bien, même par sa grâce." Or l'intellect semble devoir être la grâce de chacun. Il ne dit pas ceci, il est vrai, comme si l'homme était le seul intellect, mais parce que ce qu'il y a de plus estimable dans l'homme, est son intellect. Ce qui lui fait dire encore dans les livres suivants que, de même qu'une ville est la société la mieux organisée et tout autre état semblable, ainsi l'homme ; ce qui lui fait ajouter que chaque homme est cela, c'est-à-dire l'intellect ou je crois surtout que c'est en ce sens que Thémistius a dit les paroles citées plus haut, et Plotin celles que nous avons rapportées, " que l'homme est âme ou intellect."

Mais on prouve de plusieurs manières, que l'homme n'est pas âme ou intellect seulement.

1° Premièrement, d'abord par saint Grégoire de Nysse qui ajoute, après avoir donné l'opinion de Platon : "Ces paroles ont un sens difficile ou incompréhensible." Comment l'âme avec le corps ne peut-elle faire qu'un même être ? Car elle n'est pas une seule chose, étant unie avec son enveloppe terrestre.

2° Secondement, parce qu'Ai dans le septième livre de la Métaphysique, dit que " l'homme et le cheval, et autres semblables, ne sont pas seulement une forme, mais un tout universel composé de matière et de forme, et individuel, composé de matière et de forme, comme, par exemple, Socrate.

Il en est de même des autres choses, et il le prouve, parce que nulle partie du corps ne peut être complète sans quelque partie de l'âme ; et si on fait la soustrac-

tion de l'âme, on ne peut dire ni l'oeil, ni la chair autrement qu'en général, ce qui n'aurait pas lieu si un homme ou Socrate était seulement intellect ou l'âme.

3° Troisièmement, il s'ensuivrait que puisque l'intellect n'est exercé que par la volonté, comme ceci est prouvé, dans le troisième livre de l'Âme, que l'intellect serait soumis à la volonté, que l'homme ne garderait son corps qu'autant qu'il le voudrait, et qu'il le dépouillerait à son gré, ce qui est manifestement faux. Ainsi donc, il est évident que l'intellect n'est pas uni à Sortès seulement comme à un moteur, et que, quand bien même il en serait ainsi, il ne servirait de rien que Sortès comprît. Ceux donc qui veulent défendre cette proposition doivent avouer qu'ils n'y comprennent rien, et qu'ils ne méritent pas qu'on leur fasse l'honneur de discuter avec eux, ou bien que ce que dit Aristote est vrai, c'est-à-dire que le principe par lequel nous avons l'intelligence est l'idée et la forme. On peut aussi conclure de là que l'homme reçoit quelque idée, ou il ne reçoit ni idée, ni rien autre chose, sinon par la forme. Donc, ce par quoi l'homme est favorisé de la puissance des idées, est la forme, Or, quelque être que ce soit prend l'idée du principe de l'action propre de l'idée. Or l'opération propre de l'homme en tant qu'homme, est de comprendre. Car c'est par là qu'il diffère des autres animaux ; c'est pourquoi Aristote place la suprême félicité dans cette opération. Mais, comme le dit Aristote, le principe de notre intelligence est l'intellect. Il faut donc qu'il soit uni à notre corps, comme forme, non de manière à ce que la puissance intellectuelle soit l'acte de quelque organe, mais parce qu'elle est une puissance de l'âme, laquelle est un acte du corps physique organisé.

De plus, d'après l'avis de ces philosophes, tous les principes de la philosophie morale sont détruits. Car on enlève tout ce qu'il y a en nous ; il n'y a rien en effet, que par la volonté, d'où nous appelons volontaire ce qu'il y a en nous. Or la volonté est dans l'intellect, comme le prouve Aristote dans son troisième livre du Traité de l'Âme, et dès lors que l'intellect et la volonté sont dans les substances séparées, il arrive aussi que la volonté aime ou hait quelque chose en général, comme nous haïssons les voleurs, comme le dit Aristote dans sa Rhétorique. Si donc l'intellect n'est pas quelque partie d'un homme, ou n'est pas véritablement un avec lui, mais seulement avec lui par l'image des objets, ou en qualité de moteur, il n'y aura pas de volonté dans un homme, mais dans l'intellect séparé ; et alors cet homme ne sera pas le maître de ses actions, et elles ne seront, par conséquent, dignes ni d'éloge, ni de blâme ; ce qui est détruire les principes de la philosophie morale. Ceci étant absurde et contraire à la vie humaine (car il ne faut plus ni préceptes, ni lois), il s'en que l'intellect nous est tellement uni, qu'il ne fait plus qu'un avec nous, ce qui ne pourrait être en aucune façon, à moins qu'il ne soit, comme nous l'avons dit, une puissance de l'âme, qui nous est unie comme forme.

Il reste donc qu'on doit s'en tenir, sans hésiter, à cette opinion, à cause des rapports de la foi, comme on dit ; mais encore, parce que vouloir la combattre, c'est lutter contre l'évidence. Il n'est pas difficile de réduire à néant les difficultés qu'on nous oppose. Car on dit qu'il s'ensuit de notre manière de voir que l'intellect est une forme matérielle, et qu'elle n'est pas entièrement dépouillée de toute espèce de nature des objets sensibles, et, par conséquent, tout ce qui entre dans l'intellect y est reçu comme dans une matière, en particulier, et non en général. De plus, si l'intellect est une forme matérielle qui ne soit pas comprise en acte, il ne pourra pas se Comprendre lui-même, ce qui est évidemment faux ; car aucune forme matérielle n'est comprise en acte. Or la solution de ces difficultés nous est donnée par ce que nous avons dit plus haut ; car nous ne disons pas que l'âme humaine est la forme du corps, selon la puissance intellectuelle, laquelle, d'après la doctrine d'Aristote, n'est l'acte d'aucun organe. Il reste donc que l'âme est immatérielle, quant à la puissance intellectuelle, comprenant immatériellement et se comprenant elle-même. Ce qui a fait dire à Aristote ces paroles remarquables, que "l'âme, non tout entière, mais quant à l'intellect, est le siège des idées."

Mais si on nous objecte que la puissance de l'âme ne peut être plus immatérielle et plus simple que son essence, cette difficulté n'a de valeur qu'autant que l'âme humaine serait la forme de la matière, de façon qu'elle n'existerait pas dans sa propre essence, mais par une essence composée, comme cela a lieu pour les autres formes qui n'ont par elles-mêmes ni leur essence, ni leur force active, sans communication de matière, et qui sont, à cause de cela, mêlées à la matière. Mais l'âme humaine étant une forme dans son essence, qui communique avec la matière d'une certaine façon, mais sans l'absorber entièrement, parce que la sublimité de cette forme dépasse la capacité de la matière, rien n'empêche qu'elle ne soit quelque puissance et quelque opération, hors de l'action de la matière. Mais que nos adversaires fassent donc attention que si ce principe intellectuel, par lequel nous comprenons, était distinct et séparé de l'âme, qui est la forme de notre corps, dans son essence, il serait en lui-même intelligent et intelligible, et quelquefois intelligent et d'autres fois il ne le serait pas. De plus il n'aurait pas besoin de se connaître à l'aide des actes et des choses intelligibles, mais il se connaîtrait par lui-même, comme les autres substances séparées. Et il n'aurait pas également besoin, comme nous, d'images pour comprendre. Car il n'est pas dans l'ordre des choses que les substances supérieures aient recours aux inférieures, pour atteindre leurs principales perfections ; de même que les corps célestes ne sont ni formés, ni appropriés à leurs fonctions par les corps inférieurs. On tombe dans une grossière erreur, quand on soutient que l'intellect est un principe séparé quant à la substance, lequel, pourtant, est complété par les idées qui lui viennent des objets extérieurs, et alors il devient intelligent en acte.

L'unité de l'intellect possible

Après ces réflexions sur l'opinion qu'on avance, que l'intellect n'est pas l'âme qui est la forme de notre corps, ni une partie de l'âme, mais quelque chose de séparé, quant à la substance, il reste à examiner cette autre opinion, que l'intellect possible est un en toutes choses. On aurait peut-être quelque raison de faire cette affirmation de l'intellect actif, et plusieurs philosophes l'ont faite. Car ceci est vrai, si un seul agent a plusieurs fonctions, de même qu'un seul soleil perfectionne toutes les puissances visuelles des animaux ; bien que ce ne soit pas l'opinion d'Aristote, qui pense que l'intellect actif est quelque chose qui est adjoint à l'âme, ce qui fait qu'il le compare à la lumière. Mais Platon, en supposant que l'intellect est une substance séparée, l'a comparé au soleil, comme l'affirme Thémistius. Il n'y a qu'un soleil, à la vérité, mais il y a plusieurs lumières répandues par le soleil pour éclairer. Quoi qu'il en soit néanmoins de l'intellect actif, plusieurs raisons nous prouvent qu'on ne peut pas soutenir que l'intellect possible est le même chez tous les hommes.

Premièrement d'abord, parce que si l'intellect possible est ce par quoi nous sommes intelligents, on est forcé de dire qu'un être intelligent en particulier est l'intellect, ou que l'intellect lui est formellement inhérent, non de telle manière qu'il soit la forme du corps, mais parce qu'il est une puissance de l'âme qui est la forme du corps. Mais si on nous dit qu'un homme en particulier est l'intellect, il s'ensuit que cet homme-là ne diffère pas d'un autre homme en particulier, et que tous les hommes n'en font qu'un, non par la participation de l'espèce, mais quant au même individu. Mais si l'intellect est en nous formellement, comme nous l'avons dit, il s'ensuit que chaque corps a une âme différente. De même, en effet, que l'homme est composé de corps et d'âme, de même un homme, Callias ou Sortès par exemple, se compose de ce corps et de cette âme. Si les âmes au contraire sont différentes et que l'intellect possible soit la puissance intellectuelle de l'âme, il faut qu'il diffère en nombre, car on ne peut imaginer comment la puissance de plusieurs choses soit une par le nombre. Que si l'on vient nous dire que l'homme est intelligent par l'intellect, comme par quelque chose qui lui est propre, qui est cependant une partie de lui-même non comme forme du corps comme moteur, nous répondrons que nous avons déjà démontré qu'avec cette supposition on ne peut pas soutenir que Sortès est intelligent, par-là même que l'intellect comprend, malgré qu'il soit seulement un moteur, de même que l'homme voit par-là même que l'œil voit. Et pour suivre la comparaison, supposons qu'il n'y ait qu'un œil seulement pour tous les hommes, tous les hommes ne feraient-ils qu'un seul voyant, ou plusieurs voyants ?

Comment l'intellect connaît

Pour l'éclaircissement de cette vérité, il faut faire attention qu'on ne peut pas dire la même chose du premier moteur et de l'instrument. Car si plusieurs hommes se servent du même instrument, on dira qu'il y a plusieurs opérations, par exemple, lorsque plusieurs se servent d'une même fronde, pour lancer des pierres, ou d'un seul levier pour les élever en l'air. Si au contraire le même agent principal emploie plusieurs instruments, il pourra arriver que les opérations seront différentes, à cause de la diversité des instruments. Quelquefois l'opération est une, quoiqu'on y ait fait servir plusieurs instruments. Ainsi donc l'unité de celui qui opère ne tient pas aux instruments, mais au principal objet qui les emploie. Ceci donc, une fois posé, si l'oeil était l'agent principal, qui se servît de toutes les puissances de l'âme et de toutes les parties du corps, comme d'instruments, plusieurs êtres ayant un seul oeil, ne feraient qu'un seul voyant. Si donc l'oeil n'est pas ce qui est le principal de l'homme, mais s'il y a quelque chose en lui de supérieur qui se serve de l'oeil, qui est diversifié dans différents sujets, il y aura plusieurs voyants, mais avec un seul oeil. Or, il est évident que l'intellect est ce qu'il y a de principal dans l'homme et qu'il se sert de toutes les puissances de l'âme et de tous les membres du corps, comme d'organes. C'est pourquoi Aristote a dit très ingénieusement que "l'homme est surtout intellect." Si donc il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, il s'ensuit qu'il n'y a qu'une seule intelligence, une seule volonté, et un seul usage de ces attributs, au gré de la volonté, selon la différence du caractère des hommes. Il s'ensuit encore, qu'il n'y a aucune différence entre les hommes, quant au libre usage de la volonté, mais qu'elle est la même pour tous, si l'intellect, en qui réside la souveraineté et la puissance de se servir de tous les autres attributs, est le même chez tous les hommes, ce qui est évidemment faux et impossible. Car ceci répugne à l'évidence et détruit toute science morale et tout ce qui tend à la conservation de la société, qui est naturelle à tout le monde, comme dit Aristote. Et puis, si tous les hommes comprennent par un seul intellect, de quelque façon qu'il leur soit uni, comme forme ou comme moteur, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, qui n'est en même temps que saisissable à un seul. Par exemple, si je comprends une pierre et vous également de votre côté, il faudra qu'il n'y ait pour vous et pour moi qu'une seule opération intellectuelle. Car cette opération ne peut pas être celle du même principe actif, qu'il soit forme ou moteur, à l'égard du même objet, à moins qu'il n'y ait qu'une même action de même espèce, dans le même temps, ce qui est prouvé par le sentiment du Philosophe, au cinquième livre de sa Physique. En sorte que, si plusieurs hommes n'avaient qu'un même oeil, ils ne verraient tous que le même objet, dans le même temps. De même aussi, si tous les hommes n'avaient que le même intellect, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait de la part de tous les hommes, qui

comprendraient la même chose, dans le même temps, qu'une seule et unique action intellectuelle, et surtout lorsque rien de ce qui établit une différence entre les hommes ne différencierait dans l'opération intellectuelle. Car les images sont les préliminaires de l'action de l'intellect, comme les couleurs le sont de celle de la vue, en sorte que leur diversité ne fait pas la diversité de l'action de l'intellect, surtout pour un seul objet intelligible. Cependant, d'après cela, on dit que la science de celui-ci est différente de la science de celui-là, en tant qu'il comprend ce dont il a l'idée, et l'autre en tant qu'il a l'idée de ce qu'il comprend. Mais dans deux hommes qui savent et qui comprennent la même chose, l'opération intellectuelle ne peut être modifiée, par la diversité des idées.

Il faut encore prouver que cette opinion répugne ouvertement au système d'Aristote. Car après avoir dit que l'intellect possible est séparé, et que tout est en puissance, il ajoute que sachant tout, en acte, comme on dit qu'on soit en acte, c'est-à-dire, de cette manière, et comme on dit que celui qui sait, est en acte en tant qu'il a cette faculté ; il ajoute ensuite : Cela a lieu, qu'on peut opérer par soi-même : Il y a donc puissance en un certain sens, mais non comme ceci avait lieu avant qu'on connût ou qu'on sût. Et après avoir fait la question, si l'intellect est simple et passible, et s'il n'a rien de commun avec quoi que ce soit, comme le dit Anaxagore, comment il pourra comprendre, si cette action est quelque chose de passible ? Pour résoudre cette difficulté, il répond Que l'intellect est, en un certain sens, une puissance intelligible, mais qu'elle n'est rien en acte, avant d'avoir conçu, Il faut qu'il en soit de l'intellect, comme d'un tableau, sur lequel aucun caractère n'est tracé. Aristote pense donc que l'intellect possible est en puissance, avant qu'il sache et qu'il connaisse rien, comme un tableau sur lequel on n'a rien écrit. Mais il peut apprendre et acquérir par son aptitude pour la science par laquelle il peut opérer par lui-même, quoiqu'il soit alors en puissance, pour voir en acte.

Sur quoi il faut remarquer trois choses.

1° Premièrement, que l'aptitude à la science est le premier acte de l'intellect possible, lequel est en acte par lui-même, et peut opérer par lui-même. Mais la science n'est pas en raison des images présentes, comme quelques-uns l'assurent, et une faculté que nous acquérons par la réflexion et le fréquent exercice, qui nous ramène à l'intellect possible, par les idées que nous avons.

2° Il faut remarquer, secondement, qu'avant que nous ayons rien appris ou découvert, l'intellect possible est en puissance, comme un tableau nu.

3° Troisièmement, que par nos connaissances ou nos découvertes, l'intellect possible est un acte ;

Or, ceci ne saurait exister, s'il n'y a qu'un intellect possible pour tous ceux qui existent, qui ont été ou qui seront. Car il est clair que les idées sont conservées dans l'intellect, car il est le siège des idées, comme le philosophe l'a dit plus haut, et de plus la science est un état permanent. Si donc que l'a mis en acte avant nous, à l'égard de quelques idées intelligibles et l'a rendu parfait quant à la science, cette connaissance et ces idées demeurent en lui. Mais comme tout réceptif doit être vide de ce qu'il reçoit, il est impossible que ce que j'apprends et ce que je découvre soit acquis dans l'intellect possible. Et si cependant on vient nous dire que, par les inventions de notre esprit, l'intellect possible devient de nouveau un acte, quant à quelque chose, par exemple, si je découvre quelque chose d'intelligible, que personne n'a encore trouvé, on ne peut pas en dire autant si j'apprends cette chose, parce que on ne peut m'apprendre une vérité, si clic n'a été connue d'abord par celui qui me l'enseigne. On a donc dit faux, quand on a soutenu que l'intellect était en puissance, avant qu'on m'ait enseigné ou que j'aie découvert quelque chose. Mais si on ajoute que tous les hommes ont toujours été, comme le dit Aristote, il s'ensuivra qu'il faudra dire qu'il n'y a pas eu un premier homme qui ait eu l'intelligence et que les idées intelligibles ne sont venues dans l'intellect possible, par les idées d'aucun homme, mais que les idées intelligibles sont toujours dans l'intellect possible. C'est donc à tort qu'Aristote a écrit que l'intellect actif rendait intelligibles en acte, les choses intelligibles en puissance. Il a donc mal dit, quand il a prétendu que les images sont à l'intellect possible, ce que les couleurs sont à la vue, si l'intellect possible ne reçoit rien des images.

Quoiqu'il semble irrationnel que la substance séparée reçoive quelque chose de nos idées et qu'elle ne puisse se comprendre, qu'après notre réflexion, par les découvertes de notre esprit ou par notre intelligence, puisque Aristote ajoute après ces paroles : "Et alors il peut se comprendre lui-même par les forces de son esprit ou par les leçons d'autrui. Car la substance séparée est intelligente par elle-même, en sorte que l'intellect possible se comprendrait lui-même par sa propre essence, s'il était une substance séparée, et il n'aurait pas besoin pour cela des idées intelligibles qui lui surviendraient à l'aide de notre intelligence et de nos efforts.

Mais si on veut échapper à ces difficultés en disant, qu'Aristote dit tout cela de l'intellect possible, en tant que nous le continuons et en tant qu'il est en soi ; nous répondons d'abord, que ce n'est pas là le sens des paroles d'Aristote ; bien mieux, il parle de l'intellect possible en tant qu'il est ce qu'il est lui-même et distinct de l'intellect actif. Mais si on insiste encore sur les paroles d'Aristote, supposons avec

nos adversaires, que l'intellect possible a toujours eu ces idées intelligibles que nous prolongeons en nous, par nos idées. Il faudra que les idées intelligibles qui sont dans l'intellect possible et celles qui sont en nous, soient entendues de l'une de ces trois manières :

1° que les idées intelligibles qui sont dans l'intellect possible, soient reçues par celles qui sont en nous, comme le signifient les paroles d'Aristote, ce qui, d'après la proposition énoncée, ne peut avoir lieu, comme nous en avons donné la preuve ;

2° que ces idées ne soient pas reçues par les nôtres, mais qu'elles les illuminent comme, par exemple, des images qui seraient dans l'oeil iraient s'irradier sur les couleurs qui seraient sur un mur ;

3° ou que les idées intelligibles qui sont dans l'intellect possible, ne sont pas reçues par nos idées, ou qu'elles n'y ajoutent rien.

Si on admet la seconde manière, à savoir que les idées intelligibles jettent du jour sur nos idées et qu'elles les fassent comprendre, il s'en suit d'abord que les idées intelligibles sont intelligibles en acte, non par l'intellect actif, mais par l'intellect possible, d'après ses idées. Secondement, que cette irradiation des idées ne pourra pas les rendre intelligibles en acte, car elles ne deviennent intelligibles en acte que par abstraction ; or, ceci serait plutôt une acceptation qu'une abstraction. Et de plus, comme toute acquisition est en raison du sujet qui reçoit, l'illumination des idées qui sont dans l'intellect possible, ne se fera pas sur les idées qui sont en nous à l'état intelligible, mais à l'état matériel et sensible, et de cette façon nous ne pourrions pas tout comprendre par une semblable irradiation. Or, si les idées de l'intellect possible n'éclairent pas nos idées et n'en sont pas reçues, elles seront tout à fait disparates et n'auront aucune relation avec les nôtres et n'ajouteront rien à leur intelligence, ce qui répugne ouvertement à la vérité. Ainsi, de toutes manières, il est impossible qu'il n'y ait qu'un intellect possible pour tous les hommes.

Pas de pluralité d'intellect possible dans un homme.

Il reste maintenant à répondre aux difficultés par lesquelles on prétend combattre la pluralité de l'intellect possible.

1° La première est que tout ce qui se multiplie en raison de la division de la matière est une forme matérielle. D'où il suit que les substances séparées n'ont pas de

pluralité dans l'unité d'espèce. Si donc il y avait plusieurs intellects dans plusieurs hommes qui sont en eux par la division de la matière, il faudrait nécessairement que l'intellect fût une forme matérielle, ce qui va contre les paroles d'Aristote et les preuves par lesquelles il démontre que l'intellect est séparé. Donc s'il est séparé et qu'il ne soit pas une forme matérielle, il n'est pas multiplié en raison de la multiplication des corps. Ils s'appuient surtout sur cette raison, que Dieu ne peut pas faire que plusieurs intellects de la même espèce soient dans plusieurs hommes. Car, disent-ils, il y aurait contradiction, parce qu'une matière qui pourrait se multiplier différerait de la nature de la forme séparée. On va trop loin, si l'on veut conclure de là qu'aucune forme séparée n'est une en nombre, ni quelque chose d'individuel. On fait ici une erreur de mots, car il n'y a d'unité en nombre que celle qui se tire du nombre. Or, toute forme dégagée de la matière n'a pas d'unité de nombre, parce qu'elle n'a pas en elle la cause du nombre, parce que la cause du nombre se prend dans la matière.

Mais pour commencer par les derniers ; ils semblent ignorer le mot propre de ce que nous avons dit en dernier lieu. Car Aristote dit dans le quatrième livre de sa Métaphysique que "l'unité d'être de toutes les substances n'est pas par accident, et qu'il n'y a pas d'unité hors de l'être." Si donc la substance séparée est un être, elle est une quant à sa substance, surtout quand Aristote vient dire dans son huitième livre de la Métaphysique, que "ce qui n'a pas de matière n'a pas de raison pour avoir l'unité et l'être." Or, il dit dans le cinquième livre de sa Métaphysique, que "l'unité peut exister de quatre manières en nombre, en espèce, en genre et en proportion." Et il ne faut pas dire qu'une substance séparée est une, seulement en espèce ou en genre, parce que cela n'est pas l'unité de l'être simplement. Il reste donc que toute substance séparée est une en nombre ; et on ne dit pas qu'une chose est une en nombre, parce qu'elle a l'unité du nombre, car le nombre n'est pas la cause de l'unité, mais, au contraire, parce qu'elle n'est pas divisible en l'énumérant. Car l'unité est ce qui n'est pas divisible ; et, de plus, il n'est pas vrai que la matière soit la cause de tout nombre. Car Aristote aurait vainement cherché le nombre des substances séparées. Il dit aussi dans le cinquième livre de sa Métaphysique, "qu'il est très multiplié, non seulement dans le nombre, mais encore dans le genre et dans l'espèce." Il est faux encore que la substance séparée n'ait pas une existence personnelle et ne soit quelque chose d'individuel, autrement elle ne serait capable d'aucune action, puisque les actes ne sont que le fait des êtres individuels, comme le dit le Philosophe, ce qui lui fait écrire contre Platon au septième livre de la Métaphysique, que "si les idées sont séparées, on ne pourra attribuer l'idée à plusieurs, et elle ne pourra être singularisée, ainsi que tous les autres individus qui sont uniques dans leur espèce, comme le soleil et la lune. Car la matière n'est pas le principe de l'individuation dans les choses maté-

rielles, à moins que plusieurs individus n'entrent en participation de la matière, puisqu'elle est le premier sujet qui n'a pas son existence dans une autre, ce qui fait dire à Aristote, eu parlant de l'idée, que "si elle était séparée, elle serait une substance individuelle qu'on ne pourrait attribuer à plusieurs." Les substances séparées sont donc individuelles et personnelles ; ce n'est pas la matière qui les fait ainsi, mais parce qu'elles ne sont pas nées dans un autre être, et, par conséquent, elles ne peuvent être attribuées à plusieurs.

Il suit de là que si une forme est faite pour être reçue par un autre sujet, de manière qu'elle soit l'acte de quelque matière, elle peut être individualisée et multipliée, en raison de la matière. Or, nous avons démontré déjà que l'intellect est une puissance de l'âme, laquelle est un acte du corps. Il y a donc plusieurs âmes dans plusieurs corps, et dans plusieurs âmes plusieurs puissances intellectuelles, que l'on appelle intellect ; mais il ne s'ensuit pas pourtant que l'intellect soit une vertu matérielle, comme on l'a prouvé. Si on nous objecte qu'étant multipliés à raison des corps, il s'ensuit qu'une fois les corps détruits, il ne reste pas plusieurs âmes, nous répondrons que ce que nous avons déjà dit donne la solution de ces difficultés. Car chaque chose est un être, comme elle est une, comme dit Aristote au quatrième livre de la Métaphysique. Ainsi donc, de même que l'être de l'âme est dans le corps, en tant qu'elle est la forme du corps, et qu'elle n'est pas avant le corps, elle reste cependant dans son être après la mort du corps, de façon que chaque l'âme garde son unité, et, par conséquent, plusieurs âmes font une pluralité.

On fait vainement de savantes argumentations pour prouver que Dieu ne peut pas faire qu'il y ait plusieurs intellects de la même espèce, dans la persuasion que ceci renferme une contradiction. Supposé, en effet, qu'il ne fût pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié, il ne s'ensuivrait pas néanmoins qu'il y eût contradiction, si l'intellect était multiplié. Car rien n'empêche qu'une chose qui n'a pas dans sa nature la raison d'une autre chose, ne puisse pas cependant l'avoir d'une autre cause : ainsi un corps lourd n'a pas la puissance de se tenir en l'air, mais il n'y a pas contradiction à ce qu'un corps lourd soit élevé dans l'air ; seulement il y aurait contradiction à ce qu'il se fût élevé en l'air par sa propre nature. De même donc, s'il n'y avait qu'un intellect pour tout le monde, parce qu'il n'aurait pas la raison de se multiplier il le pourrait cependant par une cause surnaturelle, sans que ceci impliquât contradiction, ce que nous disons non seulement pour le cas présent, mais pour qu'on n'applique pas à d'autres cas ce mode d'argumentation. Car on pourrait aussi bien dire que Dieu ne peut pas faire que les morts ressuscitent et que les aveugles voient.

Nos adversaires emploient un autre raisonnement pour appuyer leur erreur. Ils demandent si l'intellect en vous et en moi est parfaitement un ou deux en nombre, et un en espèce. S'il est un seulement, alors il n'y a qu'un intellect ; s'il y en a deux en nombre et un en espèce, il s'ensuit que les intellects contiendront l'objet conçu. Car tout ce qui est deux en nombre et un en espèce est un seul intellect, parce qu'il n'y a qu'une quiddité, par laquelle ils sont conçus ; et on irait ainsi jusqu'à l'infini, ce qui est impossible. Il est donc impossible qu'il y ait deux intellects en vous et en moi ; il n'y a donc, par conséquent, qu'un seul intellect en nombre dans tous les hommes.

Or il faut demander à ces hommes qui croient raisonner si habilement, si c'est contre la raison de l'intellect, en tant qu'il est intellect, ou en tant qu'il est l'intellect de l'homme, qu'il y a deux intellects en nombre et un seul en espèce ; or il est évident, d'après la raison qu'ils nous donnent, que c'est contre la raison de l'intellect en tant qu'intellect. Car il est de la raison de l'intellect, en tant qu'intellect, qu'il ne faut pas qu'on fasse abstraction de ce qui fait qu'il est intellect. Donc, d'après leur propre raisonnement, nous pouvons conclure naturellement qu'il y a un seul intellect, et qu'il n'y en a pas un seul pour tous les hommes. Et si, d'après leur raisonnement, il n'y a qu'un intellect, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un intellect dans tout l'univers, et non seulement dans tous les hommes. Par conséquent, notre intellect n'est pas une substance séparée, mais il est Dieu lui même, et alors disparaît complètement la pluralité des substances séparées.

Mais si on voulait répliquer et dire que l'intellect substance séparée et l'intellect d'une autre n'est pas le même en espèce, parce que les intellects diffèrent en espèce, on commettrait encore une erreur. Parce que ce qui est compris est à l'égard de l'intellect et de l'action de l'intelligence comme l'objet est à l'acte et à la puissance car l'objet ne reçoit pas l'idée de l'acte, ni de la puissance, mais au contraire. Il faut donc conclure simplement que l'intellect d'une chose, par exemple d'une pierre, est un, non seulement dans tous les hommes, mais encore dans tous les intellects.

Ce qu'est l'intellect

Reste à savoir ce que c'est que l'intellect. Car si l'on dit que l'intellect est une image immatérielle existant dans l'intellect possible on ne s'aperçoit pas quoi tombe dans l'idée de Platon, qui prétend qu'on ne peut avoir aucune connaissance des choses sensibles, tandis qu'on soit parfaitement ce qu'est une forme séparée. Car il ne fait rien à notre opinion, qu'on dise que la connaissance que

l'on a d'une pierre est celle de la forme séparée d'une pierre qui est dans l'intellect car il s'ensuit, dans tous les cas, qu'on a la connaissance non des choses qui sont présentes, mais encore des choses séparées. Comme Platon a prétendu que ces formes immatérielles existaient par elles-mêmes, il pouvait soutenir également que les intellects tiraient la connaissance d'une vérité, d'une forme séparée. Mais ceux qui disent que ces formes immatérielles qu'ils prétendent être des intellects, sont forcés d'avouer qu'il n'y a qu'un intellect non seulement pour tous les hommes, mais simplement. Il faut donc dire avec Aristote que l'intellect, qui est un, est la nature elle-même ou la quiddité des choses. Car il y a une science naturelle et d'autres connaissances des objets créés, mais non des idées intellectuelles. Car si l'intellect était non la nature de la pierre qui est dans l'objet, mais l'idée qui est dans l'intellect, il s'ensuivrait que je ne comprendrais pas l'objet qui est une pierre, mais seulement l'idée qui est séparée de la pierre. Il est vrai que la nature de la pierre, en tant qu'individualisée, est comprise en puissance, mais n'est conçue en acte que par l'intermédiaire des objets sensibles et des sens, les idées sont transmises à l'imagination, et les idées intelligibles, qui sont dans l'intellect possible, en sont tirées par la puissance de l'intellect actif. Ces idées ne sont pas pour l'intellect possible, comme des intellects, mais comme des idées par lesquelles l'intellect conçoit. De même les images qui sont dans la vue, ne sont pas les objets eux-mêmes, mais ce qui fait que l'oeil voit, à moins que l'intellect se reflète sur lui-même, ce qui ne peut pas arriver pour les sens.

Si l'acte de l'intellect était une action qui se communiquât à une matière étrangère, comme, par exemple, le mouvement et le feu, il s'ensuivrait que l'intelligence serait en raison du mode de la nature des individus, comme l'action du feu est en raison du combustible. Mais comme l'intelligence est un acte qui reste dans l'être intelligent, comme Aristote le dit au neuvième livre de sa Métaphysique, il s'ensuit que l'intelligence est en raison de l'être intelligent, c'est-à-dire selon la mesure de l'idée par laquelle l'intellect comprend. Or, comme elle est séparée des principes individualisateurs, elle ne représente pas l'objet et individuellement et dans sa condition propre mais seulement la nature en général. Car rien n'empêche, si deux choses sont unies dans un objet, que l'une d'elles puisse arriver aux sens sans l'autre ; ainsi la couleur du miel ou d'un fruit peut frapper les regards, sans que le goût soit affecté de leur saveur.

C'est donc une même chose qui est conçue par vous et par moi, mais elle l'est autrement par vous et autrement par moi, c'est-à-dire par une autre idée intelligente ; autre est l'acte de mon intelligence, autre est celui de votre intelligence, autre est mon intellect, autre est le vôtre. C'est ce qui fait dire à Aristote qu'il y a une science particulière quant au sujet, comme on dit que la connaissance de la

grammaire qu'a une personne est dans son esprit, mais non dans sa personne. En sorte que quand mon intellect sent qu'il comprend, il a l'idée d'un acte personnel et singulier, mais quand il voit simplement comprendre, il conçoit quelque chose en général, car l'individualisation ne répugne pas à l'intelligibilité, mais seulement la matérialité. Or comme il y a des individualités immatérielles, comme nous l'avons dit plus haut, des substances séparées, rien n'empêche de concevoir de telles individualités. On voit de là comment la même science peut être dans le disciple et le maître. Elle est la même quant à l'objet connu, mais non quant aux idées intelligibles, par lesquelles la science arrive à l'esprit de l'un et de l'autre. Sous ce rapport, la science est individualisée en vous et en moi, et il n'est pas nécessaire que la science qu'a le disciple lui soit donnée par le maître, comme l'eau reçoit la chaleur du feu, mais comme la santé qui est dans un remède, de la santé qui est dans l'idée du médecin. Car, de même qu'il y a dans le malade un principe naturel de santé, auquel le médecin donne des moyens pour perfectionner la santé, de même y a-t-il dans le disciple le principe naturel de la science, qui est l'intellect actif et les premiers principes innés. Le maître lui vient en aide en déduisant les conséquences des principes naturels ; de même le médecin cherche à guérir par les moyens qu'emploie la nature, c'est-à-dire par le froid et le chaud, et le maître conduit à la science par les mêmes voies que suivrait celui qui la découvrirait lui-même, c'est-à-dire en procédant du connu à l'inconnu ; et de même que ce n'est pas la puissance du médecin qui rend la santé au malade, mais les forces de la nature, ainsi le disciple acquiert la science par ses propres facultés, et non en raison de celles du maître.

L'intellect est un après la mort du corps

L'objection qu'on fait ensuite, que s'il restait plusieurs substances intellectuelles après la destruction des corps, elles seraient sans but, comme le dit Aristote au onzième livre de sa Métaphysique, si les substances séparées n'animaient pas de corps, se résout facilement, si on fait attention aux paroles d'Aristote. Car il dit avant de donner cette raison, " il faut laisser à de plus savants de dire pourquoi il est raisonnable d'admettre tant de substances et de principes immuables." D'où l'où peut voir qu'il n'admet pas de nécessité, mais une certaine probabilité. Ensuite, comme ce qui n'atteint pas le but auquel il est destiné, est inutile, on ne peut pas dire, même sous la simple probabilité, que les substances séparées seraient inutiles, si elles n'animaient pas de corps à moins qu'on admette que la fin des substances séparées est l'animation des corps, ce qui est tout à fait impossible, puisque la fin vaut mieux que les moyens. Donc Aristote ne veut pas dire qu'elles seraient inutiles, si elles n'animaient pas de corps, mais que toute substance immortelle a un but excellent par elle-même : Car la perfection d'une

chose consiste à être non seulement bonne en soi, mais encore à communiquer ses qualités aux autres. Or on ne sait pas comment les substances séparées communiquent la bonté aux êtres qui leur sont inférieurs, si ce n'est par le mouvement de certains corps ; aussi c'est de là qu'Aristote déduit une espèce de probabilité qu'il n'y a d'autres substances séparées que celles que l'on connaît par les mouvements des corps célestes, bien que ceci ne soit pas nécessaire, comme il l'avoue lui-même.

Nous avouons que l'âme humaine séparée du corps n'a pas sa dernière perfection, puisqu'elle est une partie de la nature humaine. Car la partie n'est pas parfaite tant qu'elle est séparée du tout. Mais elle n'est pas inutile pour cela, parce que la fin de l'âme humaine n'est pas d'animer les corps, mais sa fin est l'intelligence, en laquelle consiste sa félicité, comme Aristote le prouve dans le dixième livre de sa Morale. Nos adversaires veulent appuyer leur erreur en disant que s'il y avait plusieurs intellects pour plusieurs hommes, comme l'intellect est incorruptible, il s'ensuivrait qu'il y en aurait une infinité, puisque, d'après l'opinion d'Aristote, le monde est éternel, et qu'il y a toujours eu des hommes. Algazel répond ainsi dans sa Métaphysique : "Que dans ces deux cas, ce qui aura été sans l'autre, c'est-à-dire la quantité ou le nombre sans ordre, ne peut être sans l'infinité, comme le mouvement du ciel." Il ajoute encore : "Nous convenons également que les âmes humaines, qui sont susceptibles d'être séparées des corps, sont infinies en nombre, quoiqu'elles aient l'être simultanément, parce qu'il n'y a pas entre elles d'ordre naturel, en dehors duquel elles cessent d'être des âmes, parce qu'il n'y en a aucune qui soit le principe des autres, puisqu'elles n'ont entre elles ni priorité, ni postériorité de nature et de position." Car elles n'ont pas d'antériorité et de postériorité les unes à l'égard des autres, quant au temps de leur création. Or dans leurs essences, en tant qu'essences, il n'y a aucun rang, puisqu'elles sont égales en être, mais elles ne le sont pas quant aux corps et aux lieux à la cause et l'effet.

Nous ignorons comment Aristote résoudrait ces objections, parce que nous n'avons pas cette partie de sa Métaphysique, qui traite des substances séparées. Car il dit dans son second livre de Physique, "qu'il appartient à la première philosophie d'examiner quelles sont les formes qui sont séparées et séparables quant à la matière." Il est clair que cette question n'est nullement embarrassante pour les catholiques qui croient que le monde a eu un commencement. Il est évident qu'on dit une fausseté, quand on soutient que les philosophes Arabes et admettaient que l'intellect n'était pas multiplié à raison du nombre des créatures intelligentes, quoique les Latins ne l'aient pas cru. Algazel était Arabe et non Latin. Avicenne, qui était Arabe aussi, dit dans son livre de l'Âme : "Donc il n'y a pas une seule âme, mais plusieurs, et son essence est la même." Pour ne pas passer sans parler des

Greco, nous allons rapporter ce que pense Thémistius dans son commentaire de l'Âme.

Pour résoudre la question qu'il se fait, si l'intellect actif est un ou multiple, il ajoute en réponse : "Faut-il croire qu'il n'y a qu'un intellect illuminateur, ou plusieurs qui sont éclairés, et ensuite plusieurs intellects sous illuminateurs. De même, bien qu'il n'y ait qu'un soleil, la lumière qui en sort et qu'il reflète en est comme séparée et divisée, et est ainsi répandue et distribuée dans divers rayons. C'est pourquoi Aristote ne compare pas l'intellect au soleil, mais à la lumière, tandis que Platon le compare au soleil. Donc les paroles de Thémistius prouvent que ni l'intellect actif dont parle Aristote, n'est un et illuminateur, ni que l'intellect possible n'est illuminé ; mais il est vrai que le principe illuminateur est un, c'est-à-dire quelque substance séparée, ou Dieu, selon les catholiques, ou l'intelligence suprême, selon Avicenne. Thémistius prouve l'unité de ce principe séparé, par cela même que le maître et le disciple comprennent la même chose. Ce qui n'aurait pas lieu, s'il n'y avait un seul principe illuminateur. Ce qu'il dit ensuite, que plusieurs ont douté de l'unité de l'intellect possible, est vrai. Il n'ajoute rien de plus sur ce sujet, parce que son intention n'était pas de parler des différentes opinions des philosophes, mais d'exposer celles d'Aristote, de Platon et de Théophraste. Et il finit en disant : "J'ai dit cela, pour montrer qu'il faut beaucoup d'étude et de recherches, pour se prononcer sur ce que dit le philosophe." Il est temps de faire voir ce que l'on peut recueillir de tout ce que nous avons rapporté de l'opinion d'Aristote, de Théophraste et surtout de Platon. Du reste, ce n'est pas ici le lieu, et je laisse à d'autres de dire ce que l'on a pensé de l'âme. Mais je crois qu'il est facile de conclure, d'après les paroles que j'ai citées et l'analyse que j'ai faite de leurs ouvrages, sur cette matière, quelle fut l'opinion d'Aristote, de Théophraste et de Platon. Donc il est évident qu'Aristote, Théophraste et Platon lui-même n'eurent pas pour principe qu'il n'y avait qu'un intellect possible pour tous les hommes. Il est également facile de voir qu'Averroès expose avec mauvaise foi l'opinion de Thémistius et de Théophraste, sur l'intellect possible et actif. C'est donc à juste titre que nous l'avons appelé le corrupteur de la philosophie péripatéticienne. Aussi il est étonnant que quelques-uns, en voyant seulement le Commentaire d'Averroès, osent soutenir qu'il a écrit que tous les philosophes Grecs ou Arabes, excepté les Latins, pensaient ainsi. Il est encore plus étonnant, ou plutôt ceci mérite toute notre indignation, qu'un homme, qui se dit chrétien, ose parler avec tant d'irrévérence de la foi chrétienne. Par exemple, lorsqu'on vient nous dire que les Latins n'admettent pas ceci dans leurs principes, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un seul intellect, parce que leur religion s'y oppose.

Il y a deux maux en cela : d'abord, on doute si c'est contre la foi ; secondement, parce qu'on insinue qu'on n'est pas de cette religion, et parce qu'ensuite on ajoute peu après : Voilà la raison pour laquelle les catholiques semblent penser de la sorte, où on appelle seulement opinion un article de foi., Ce qui suit accuse encore une plus grande témérité, à savoir, que Dieu ne peut pas faire qu'il y ait plusieurs intellects, parce que ceci implique contradiction. Mais ce qu'on ajoute plus bas est bien plus grave : la raison me fait croire nécessairement qu'il n'y a qu'un intellect, mais par la foi, je crois fermement le contraire. Donc on pense que la foi nous impose des croyances dont le contraire est une conclusion nécessaire. Or, comme il n'y a pas de conclusion nécessaire, à moins d'une vérité nécessaire, dont le contraire est faux et impossible, il s'ensuit, d'après ce dire, que la foi a pour objet le faux et l'impossible, ce que Dieu même ne peut pas faire et ce qui blesse des oreilles catholiques. Ce qui est encore audacieusement téméraire, c'est de mettre en doute non des questions de philosophie, mais des articles de foi, par exemple, si l'âme souffre du feu de l'enfer, et soutenir que l'opinion des docteurs, à cet égard, doit être réprouvée. On pourrait donc ainsi soumettre au jugement de la raison, les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, et autres semblables, dont on ne saurait parler qu'en bégayant !

Conclusion

Voilà ce que nous avons écrit pour réfuter l'erreur que nous avons exposée, non par les enseignements de la foi, mais par les paroles et les raisonnements des philosophes. Que si quelqu'un, fier de son faux savoir, veut combattre ce que nous avons dit, qu'il ne nous attaque pas dans l'ombre, ni en présence d'enfants qui ne sont pas capables de décider des questions difficiles, mais qu'il lance, s'il en a le courage, un écrit dans le public, et il trouvera non seulement moi, qui suis le dernier de tous, mais beaucoup d'autres écrivains, nobles tenants de la vérité, qui sauront réfuter ses erreurs et éclairer son ignorance.