DU MÊME AUTEUR

Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 4, Genève-Neuchâtel-Lausanne, 1980.
Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris, O.E.I.L./F.-X. de Guibert, 1984.
Ulrich de Strasbourg. De summo bono, II, 1-4, Hambourg, Felix Meiner, 1987.
Maître Eckhart. *Sur l'humilité*, traduction et postface, Paris, Arfuyen, 1988.
Maître Eckhart. *Poème* suivi d'un commentaire anonyme, Paris, Arfuyen, 1988, 1996.
La philosophie médiévale, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1989.
Albert le Grand et la philosophie, Paris, Vrin, 1990.
La philosophie médiévale, « Premier cycle », Paris, PUF, 1992, 2001.
Maître Eckhart. *Traités et sermons*, édition et traduction, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
Thomas d'Aquin. *Contre Averroès*, traduction et édition, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris, Seuil, 1994.
Porphyre, *Isagoge*, texte grec, traduction de A. de Libera et A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera, Paris, Vrin, 1995.
Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme, Paris, Bayard-Centurion, 1996.
La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge, Paris, Seuil, 1996.
Penser au Moyen Âge, Paris, Seuil, 1996.
Morgen Schtarbe, Paris, Flammarion, 1999.
L'Art des généralités, Paris, Aubier, 1999.
Maître Eckhart et la mystique rhénane, Paris, Cerf, 1999.
La référence vide : théories de la proposition, Paris, PUF, 2002.
Raison et Foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II, Paris, Seuil, 2003.

En collaboration :

Maître Eckhart, *Métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984.
Maître Eckhart, *Commentaire de la Genèse*, traduction et notes, Paris, Cerf, 1984.
Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14, Paris, Cerf, 1986.
Aux origines de la Logica Modernorum. Gilbert de Poitiers et ses contemporains, Naples, 1987.
L'œuvre latine de Maître Eckhart. Commentaire du prologue à l'Évangile de Jean, traduction et édition, Paris, Cerf, 1989.
Averroès et l'averroïsme, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1991.
Hommage à Paul Vignaux (1904-1987). Lectionum varietates, Paris, Vrin, 1991.
Averroès. *Le livre du discours décisif*, introduction A. de Libera, Paris, Flammarion, 1996.
L'Être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente *de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, traduction et commentaires, Paris, Seuil, 1996.
Langages et Philosophies. Hommage à Jean Jolivet, Paris, Vrin, 1997.
L'Islam et la Raison. Averroès, présentation A. de Libera, Paris, Flammarion, 2000.
Dictionnaire du Moyen Âge, Paris, PUF, 2002.

ÉTUDES & COMMENTAIRES
Directeur : Jean-François COURTINE

ALAIN DE LIBERA

L'UNITÉ DE L'INTELLECT

Commentaire du *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
—
2004

B
765
.T53
D435
2004

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN,* 2004
Imprimé en France
ISSN 1291-9683
ISBN 2-7116-1681-9

www.vrin.fr.

« La raison dit Je, comme les autres facultés, et tout système qui ne peut expliquer l'individuation, et par conséquent la multiplicité de la raison envisagée dans le sujet, accuse par là même son insuffisance. »

ERNEST RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, p. 177.

Avertissement

Ce livre est un commentaire continu du *De unitate intellectus contra averroistas* de saint Thomas d'Aquin († 1274). Mon objectif y est double : assurer une meilleure compréhension d'une des œuvres majeures du XIII^e^ siècle ; rassembler les éléments nécessaires à la critique de la seule esquisse de généalogie du sujet proposée jusqu'ici, en dehors des travaux de Michel Foucault sur le souci de soi : celle de Martin Heidegger, dont la thèse centrale, exposée en 1941 dans *La Métaphysique en tant qu'histoire de l'être*, est que l'« entrée » du sujet dans la métaphysique (et la psychologie) moderne (cartésienne) est le fruit d'une série de transformations engagées au Moyen Âge, dont la plus importante est « la mutation de l'*hupokeimenon* aristotélicien en *subiectum* ». La rencontre du *subiectum*, du *substans* scolastique, au sens de « ce qui est constant » (subsistant) et « réel », et de l'*ego*, qui détermine le moment où « la *mens humana*, revendique exclusivement pour elle le nom de sujet de telle sorte que *subiectum* et *ego*, subjecti(vi)té et égoïté acquièrent une signification identique » : tel est donc, en deçà de la figure tutélaire de Descartes, indûment privilégiée par Heidegger, le complexe ici affronté par la lecture de l'opuscule anti-averroïste de Thomas. Chacun des cent vingt paragraphes qui le composent est (aussi exhaustivement que possible) analysé pour son argument et contextualisé pour son contenu. Chaque chapitre du commentaire correspond à un chapitre du texte commenté. Par ses thèmes, l'ouvrage touche à des questions que j'ai tenté d'élaborer ailleurs pour elles-mêmes, notamment dans *La Querelle des universaux*, *L'Art des généralités* ou *La Référence vide*, et tout particulièrement dans *Raison et Foi*, pour ce qui est de la généalogie du mythe de l'averroïsme et l'histoire des censures universitaires. S'agissant du travail d'archéologie

du sujet et de la subjecti(vi)té, le lecteur pourra poursuivre ses réflexions en consultant, une fois celles-ci parues, deux publications en cours : l'article « sujet » du *Vocabulaire européen des philosophies* (dir. Barbara Cassin, Paris, Seuil-Robert), écrit en collaboration avec Étienne Balibar et B. Cassin et le texte de la communication présentée au Congrès de la SIEPM (Porto, 2002) sous le titre : « Augustin critique d'Averroès. Deux modèles du sujet au Moyen Âge » (qui développe les remarques esquissées dans « Analyse du vocabulaire et histoire des corpus »[1]). Il lira aussi en priorité BOULNOIS, 1999, p. 151-221, et, naturellement, KUKSEWICZ, 1968, et BRENET, 2003 (qui donne une bibliographie quasi exhaustive des travaux fondamentaux, notamment de Kuksewicz). Concernant la noétique d'Averroès, l'ouvrage de référence est GEOFFROY-STEEL, 2001, auquel on peut ajouter A. de Libera, « Existe-t-il une noétique averroïste ? Note sur la réception latine d'Averroès au XIII^e siècle »[2], et les 891 notes accompagnant *Averroès. L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du De anima*, III, Paris, Flammarion, 1998[3]. On notera que, dans ce qui suit, l'adjectif « rushdien » (formé sur Ibn Rushd) désigne une doctrine ou un énoncé *propres à Averroès*, tandis que, sauf dans les cas où l'ambiguïté n'est pas possible, l'adjectif « averroïste » renvoie à ses *disciples latins*. Un mot sur la présentation matérielle du commentaire. Chaque paragraphe du *De unitate* est indiqué en caractère gras (*v.b.* **§ 1**) : les références internes sont ainsi clairement visibles d'un paragraphe à l'autre (qu'il s'agisse d'une référence à Thomas lui-même ou au commentaire, *ad loc.*). La littérature secondaire couramment utilisée est introduite sous une forme abrégée, *e.g.* BRENET, 2003, les titres complets figurant dans la bibliographie imprimée en fin de volume. En quelques rares occasions, quand le texte allégué n'intervient qu'une fois et sur un point limité, la référence est donnée au long. Les notes de bas de page sont purement pédagogiques : elles indiquent les sources, donnent les textes en langue originale, suggèrent quelques lectures complémentaires. Les remarques additionnelles correspondant aux digressions que l'on peut faire à l'oral interviennent sous forme d'incises marquées par des crochets de type [ ], voire de parenthèses dans les crochets, lorsqu'une

1. Cf. J. Hamesse et C. Steel (éd.), *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la SIEPM, Turnhout, Brepols, 2000, p. 11-34.

2. Cf. F. Niewöhner, L. Sturlese (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80.

3. Avec les corrections de J. Janssens, « Sur "Averroès. *L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du 'De anima', livre III)*, trad., introd. et notes par A. de Libera (GF, 974)" », *Revue philosophique de Louvain*, 79/4 (novembre 1998), p. 720-729.

seconde incise se greffe dans un premier développement. On espère par là, comme dans un séminaire, contraindre le lecteur à entrer dans la complexité des réseaux qui portent en sous-main la réflexion et l'exégèse thomasiennes. Chaque phrase du *De unitate* est, en effet, comme un fil dans une pelote : on ne peut la solliciter sans mobiliser une partie au moins de l'ensemble. Considérant que ce texte si fortement argumenté ne vaudrait pas un instant de peine, si l'on ne se donnait pas les moyens d'identifier nettement une théorie, un argument ou une topique, pour les suivre là où ils se reproposent chez Thomas lui-même ou dans le corpus des écrits averroïstes, on leur a affecté, chaque fois que nécessaire, une abréviation permettant une indexation, selon le système mis au point pour *L'Art des généralités* : c'est le cas pour les positions générales (*e.g.* TAva : théorie [*positio*] d'Averroès affirmant que l'âme intellective est une substance séparée du corps), les théories [*viae*] (*e.g.* T2s : théorie des deux sujets de l'intellection), les arguments proprement dits (*e.g.* AOU : argument de l'œil unique). Cette pratique reflète les options méthodologiques et la vision du travail de l'historien de la philosophie exposées dans A. de Libera, « "Le relativisme historique : Théorie des "complexes questions-réponses" et "traçabilité" »[4] et « Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale »[5]. Enfin, pour permettre au lecteur de se repérer rapidement dans la structure de l'ouvrage thomasien, un synopsis indiquant le contenu de chaque paragraphe est fourni au début des chapitres 2, 3, 4 et 5. Nombre de passages du *De unitate,* traduits dans *Thomas d'Aquin. Contre Averroès*, Paris, Flammarion, 1994, ont été ici retraduits. Plusieurs erreurs ont été ainsi corrigées. Le principe de la traduction nouvelle est la littéralité (d'où l'usage assez fréquent du terme « intelliger » pour « *intelligere* », plutôt que « penser », quand il s'agit de préserver la série intellect, intelligible, intellection) : une plus grande fidélité compense ainsi la perte d'une élégance à laquelle la première traduction n'atteignait de toute façon pas. Les autres textes de Thomas, ceux d'Averroès et la plupart des textes averroïstes ont également été traduits[6]. Dernier point, et non le moindre : je remercie toutes celles et tous ceux qui, par la parole ou l'écrit, m'ont aidé à mener à bien cette entreprise – mes étudiants genevois, mes amis français et italiens, et les services informatiques de l'université de Genève. Une

4. Dans *Les Études philosophiques*, 4/1999, p. 479-494.

5. Dans *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard - Centre Pompidou (Folio Essais), 2000, p. 552-587.

6. Une traduction de l'ensemble des textes noétiques de Siger est annoncée par F. Pironet.

gratitude toute particulière va à Dominique de Libera, qui encore une fois aura assuré dans des conditions extrêmes la laborieuse mise en forme du chaos originel, à Jean-François Courtine, qui me fait l'amitié d'en accueillir le résultat dans la nouvelle collection *Études et Commentaires*, à Mme Anne-Marie Arnaud, enfin, et aux Éditions Vrin, auxquelles l'histoire de la philosophie médiévale est depuis si longtemps redevable.

Diamante, septembre 2003
Genève, février 2004.

Introduction

Rédigé, probablement à la hâte, peu de temps avant la condamnation par Étienne Tempier de treize thèses plus ou moins directement liées à la philosophie péripatéticienne, le 10 décembre 1270, le *De unitate intellectus* n'est pas seulement l'une des œuvres les plus importantes de Thomas d'Aquin : ce chef-d'œuvre d'argumentation philosophique et de finesse exégétique est aussi un des sommets de l'aristotélisme médiéval et un moment crucial dans la genèse d'un des courants les plus fascinants et les plus décriés de la pensée médiévale : l'averroïsme latin. L'objet de l'opuscule est clairement défini : réfuter une bonne fois l'interprétation « perverse » du *De anima* donnée par celui que le Moyen Âge (et Thomas lui aussi) a pourtant appelé par antonomase *le* Commentateur. Mais cet arbre ne cache pas la forêt : elle est là, visible et massive. Thomas a, de fait, un second objectif proclamé – croiser le fer avec les disciples d'Averroès, ses propres contemporains, des maîtres ès arts à ses yeux doublement et scandaleusement oublieux de leur catholicisme comme de leur latinité. Le terrain de l'affrontement n'est pas des moins spectaculaires : il s'agit de répondre à la question : « Qu'est-ce que la pensée ? », ou plutôt qu'est-ce qui fait l'homme dans son être d'homme, qu'est-ce qui fait de lui un être *pensant* ? À ce titre, c'est probablement un des textes fondateurs de ce qu'on pourrait appeler la « question du sujet » ou, là encore, pour mieux dire, la « question du sujet de la pensée », question qui, à bien des égards, constitue le coup d'envoi de la réflexion sur la subjecti(vi)té d'où est sortie la moderne notion du sujet. Qui pense quand je pense ? Cette question, d'allure valérienne, a légitimement retenu l'attention de générations de lecteurs du complexe formé par le *De anima* d'Aristote, le *Grand Commentaire du De anima* par Averroès et le *De unitate* thomasien. Ce n'est pourtant

pas la seule que nous pose ce « trialogue » (si l'on ose reprendre ici l'expression de Nicolas de Cues). Tout aussi déroutante est celle, purement historique, de la genèse de l'averroïsme. Thomas a toujours critiqué Averroès sur le chapitre de la noétique et de la psychologie philosophique. Le *De unitate* fait un pas de plus : le Commentateur s'y voit qualifié de « corrupteur » ou de « dépravateur » du péripatétisme, mais ses partisans, qui viennent pour la première fois sur le devant de la scène, ne sont pas mieux lotis. Thomas mobilise contre eux le meilleur de ses armes. Le paradoxe que l'on connaît mieux à présent grâce aux travaux récents sur l'averroïsme est qu'ils ont puisé dans ce réquisitoire non le simple cahier des charges théoriques que l'on attend d'une polémique, mais bien aussi le formulaire, à l'état naissant, de leurs doctrines les plus caractéristiques. Il faut le souligner : de même que les condamnations de 1277 ont donné des idées aux partisans de ce que Gilson appelait le « séparatisme philosophique », de même la charge thomasienne contre la noétique d'Averroès a donné aux averroïstes de quoi (re)fonder leur averroïsme. Curieux bilan, qui est à l'histoire du progrès philosophique ce que la fonction heuristique de la censure est à l'histoire des idées.

Comprendre la nature du différend qui oppose Thomas à Averroès n'est pas simple. Ce sont en effet deux *grandes* interprétations d'Aristote qui s'affrontent. Deux interprétations que tout oppose sur le fond, qu'il s'agisse des doctrines qu'elles y lisent ou de l'épistémé dont elles-mêmes relèvent. L'horizon herméneutique d'Averroès n'est pas celui de Thomas : le philosophe andalou construit son Aristote (et son aristotélisme) entre deux lectures : celles d'Alexandre d'Aphrodise et de Thémistius. Thomas engage la sienne en mesurant directement le commentaire d'Averroès au texte commenté. Naturellement, cette mise à l'épreuve appelle confirmation. Pour corroborer sa lecture, l'Aquinate ne se fait pas défaut d'en appeler aux autorités. C'est une mobilisation générale du péripatétisme qu'il décrète contre son « corrupteur » : cet ost gréco-arabe surprendra le philologue – Théophraste y côtoie Ghazālī, et Avicenne caracole en tête, devenu, grâce à une manière de baptême [cf. **§ 116**], soudain plus aristotélicien que le *Commentator*. La stratégie étant payante, Thomas l'étend à tout ce qui lui fait obstacle : Averroès, d'abord, les averroïstes parisiens ensuite, accablés des mêmes traits tirés simultanément d'Érèse et d'Ispahan. Si la chose prête à sourire, la passion qui anime Thomas est pourtant celle du philologue. Le chapitre 1 de l'opuscule en témoigne, qui est une véritable leçon d'exégèse philosophique. Une lecture qui, somme toute, sur tous les points de friction ou presque rejoint par avance celle des interprètes modernes. Averroès en ressort broyé. À tort ou à raison ? Ce scrupule d'historien déconcertera peut-être le lecteur. Ayant à la fois traduit et annoté Thomas et son

adversaire, je crois devoir aux utilisateurs de ce livre, fruit d'années de travail de séminaire, tous les éléments mobilisables pour qu'ils puissent juger par eux-mêmes si l'impitoyable critique thomasienne rend compte ou non du véritable Averroès. Les averroïstes ne méritant pas moins de sollicitude que leur commun inspirateur, je me suis efforcé de leur donner aussi, le plus souvent possible, la parole. J'ai surtout voulu dessiner un horizon d'intelligibilité historique et philosophique pour rendre ses lettres de noblesse aristotéliciennes à un débat trop souvent déplacé par l'histoire sur le terrain de l'idéologie. Ce sont en effet de vrais problèmes qui sont soulevés par le débat de Thomas avec ses adversaires, d'authentiques problèmes aristotéliciens, d'incontournables difficultés de l'aristotélisme – la théorie aristotélicienne de l'âme et de l'intellect étant, après tout, loin d'être transparente et plus loin encore d'être considérée comme définitivement reconstruite par les interprétations même les plus récentes. J'évoquerai ici trois de ces « croix » interprétatives – les autres seront dressées à mesure que l'on avancera dans le commentaire de l'œuvre thomasienne.

Le premier problème est celui du statut de la définition « la plus commune » (412a4-5) de l'âme comme « entéléchie première d'un corps naturel organisé [= pourvu d'organes] » (*De an.*, II, 1, 412b4-6 : εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ). Ce problème n'est ni feint ni vain. Il résulte d'un geste, que chacun aujourd'hui s'accorde à remarquer : au moment où il la formule, Aristote ne semble le faire que « sous certaines réserves » (412b4-5 : « si donc [εἰ δή] il nous faut [δεῖ] proposer une définition commune »), poursuit en soulignant qu'il ne s'agit que d'une esquisse et d'une ébauche (413a9-10 : τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς), avant de conclure en *De an.*, II, 3, 414b25, que « la recherche d'une telle définition commune est ridicule, risible [γελοῖον] » [LABARRIÈRE, 2003A, p. 8]. Curieuse démarche (du moins, en apparence), qui ne pouvait laisser les interprètes anciens inertes. C'est là que le premier choc se produit entre Thomas et ses adversaires. Contre l'interprétation matérialiste d'Alexandre d'Aphrodise (ou, en tout cas, celle qu'il attribue à Alexandre), Averroès fait valoir que :

1° la définition « commune » ou « la plus commune » de l'âme n'est qu'une définition nominale, qui ne s'applique pas univoquement aux facultés (ou puissances ou âmes) nutritive (végétative), sensitive et pensante (intellective). Selon lui, l'âme intellective ou pensante est, en effet, une substance séparée du corps ou, comme il aime à la dire, « une faculté qui n'est pas [située] dans le corps », mais communique seulement avec lui dans son opération, dans la mesure où, ayant besoin

d'images pour s'exercer, l'activité intellectuelle dépend de l'imagination, qui est une fonction commune à l'âme (sensitive) et au corps : on peut (et doit) donc dire que, si la définition « commune » de 412b4-6 se prédique *analogiquement* des âmes végétative et sensitive, elle ne se prédique qu'*homonymiquement* de l'âme intellective (qui n'est âme que *secundum aequivocationem*) ;

2° la notion de perfection (correspondant à ἐντελέχεια) est elle-même homonymique (équivoque) selon qu'elle est appliquée aux êtres seulement vivants (plantes, fonction nutritive/végétative), aux animaux (tout ce qui est doté de sensation, fonction sensitive) et aux hommes[1].

C'est contre cette lecture que Thomas mobilise les trois premiers chapitres du *De unitate*. Sa critique, purement *philologique* ou *exégétique* dans le chapitre 1[2], *historico-philosophique* dans le deuxième, *philosophique* dans le troisième est dirigée contre l'ensemble des analyses, arguments et justifications apportés tant par Averroès lui-même que par ses disciples latins en faveur d'une thèse générale, énonçant que « l'intellect *matériel* (dans la terminologie rushdienne, ou *possible* dans la terminologie scolastique, qu'elle soit averroïste ou thomasienne) est une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme » [théorie notée dans la suite TAva]. Plus que sur le statut de l'âme intellective comme telle, c'est donc principalement sur celui de l'intellect possible que se concentre la discussion de Thomas. Il y a là un facteur certain (et fâcheux) d'ambiguïté, car l'affirmation que « l'intellect possible est l'acte premier d'un corps naturel organisé » (ou sa perfection ou sa forme première ou, encore, sa forme substantielle[3]) et l'affirmation que le *De unitate* retient, en fait, comme la seule authentiquement aristotélicienne, à savoir que « l'intellect [possible] est une puissance de l'âme qui est forme d'un corps », et que « ce n'est pas l'acte d'un organe, car rien de son opération ne communique avec l'opération corporelle » [théorie notée dans la suite TAr], sont deux thèses bien distinctes – la première étant celle que la tradition attribue en général au matérialisme d'Alexandre, la seconde, celle qui, normalement, s'oppose à la fois à la lecture alexandriniste et à la lecture averroïste de 412b4-6. Thomas, qui passe de l'une à l'autre plus ou moins tactiquement[4], ne clarifie sa formulation qu'au **§ 80**, quand il

1. En fait, la thèse précise d'Averroès est que c'est parce que la notion de perfection est homonyme que la définition « commune » de l'âme est impossible.

2. Il y est longuement question du sens et de la portée des « réserves » d'Aristote en 412b4-5.

3. La thèse que discute, plusieurs décennies après Thomas, le maître ès arts parisien Radulphus Brito.

4. Son but exégétique et historico-philosophique étant d'isoler Averroès et les

pose expressément qu'il ne « [soutient] pas que l'âme humaine est forme du corps *selon la faculté intellective*, qui, d'après la doctrine d'Aristote, n'est l'acte d'aucun organe ». Réciproquement, les averroïstes latins discutent ici ou là la position thomasienne sous l'intitulé supposé caractériser celle d'Alexandre (leur but étant de compromettre Thomas dans le matérialisme alexandrinien). La position thomasienne, qui se veut authentiquement aristotélicienne, est donc discutée sous une série de formulations, avec diverses nuances (principalement : intellect *vs* âme intellective, acte, forme, perfection *vs* forme substantielle), par ses adversaires averroïstes et les autres protagonistes de la querelle.

> 1. L'intellect est perfection du corps quant à sa substance (Siger de Brabant, *Quaestiones in III De anima*, q. 7, Bazán, p. 7).
> 2. L'intellect/l'âme intellective est uni(e) au corps selon sa substance en tant que perfection substantielle (Anonyme de Giele, *Quaestiones De anima*, II, q. 4, Giele, p. 7-9).
> 3. L'âme intellective est l'acte du corps en tant qu'elle lui donne l'être, et en tant [qu'elle lui est unie comme] la figure [ou l'empreinte] à la cire, de sorte qu'elle lui est unie dans l'être, et non pas seulement dans l'opération, en étant séparée de lui dans l'être (Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, chap. 3, Bazán, p. 5-7).
> 4. L'âme intellective est la forme du corps (Anonyme de Bazán, *Quaestiones De anima*, III, q. 6, Bazán, p. 476, 3).
> 5. L'âme intellective est la forme substantielle du corps (Anonyme de Bazán, *Quaestiones De anima*, III, q. 6, Bazán, p. 476, 3).
> 6. L'intellect est forme substantielle du corps (Radulphus Brito, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5, Fauser, p. 144, 1-2).

Le second problème, qui donne son titre à l'opuscule thomasien, est celui de l'unité de l'intellect possible – ce que l'on appelle, suivant le néologisme introduit par Leibniz, la position « monopsychite » ou plus fréquemment : le « monopsychisme[5] ». Le problème n'est pas neuf : comme le rappelle lui-même Thomas, tous les interprètes hellénophones et arabophones du *De anima* l'ont abordé d'une manière ou d'une autre, que ce soit pour l'intellect agent ou pour l'intellect possible. Si nombre d'entre eux ont professé l'unité de l'intellect agent, Averroès est, en revanche, le seul – selon Thomas – à avoir soutenu l'unité de l'intellect

averroïstes par rapport aux péripatéticiens véritables : Thémistius, Théophraste, Avicenne, Ghazālī [*sic !*], mais aussi... Alexandre.

5. Pour l'invention du terme, cf. G.W. Leibniz, *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, § 9, in *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, préface et notes de J. Jalabert, Paris, Aubier. Éd. Montaigne, 1962, p. 57 : « Ceux qui sont de ce sentiment pourraient être appelés *monopsychites*, puisque, selon eux, il n'y a véritablement qu'une seule âme qui subsiste. »

possible (§ **83**). Contrairement à ce que suggère l'intitulé général, la querelle de l'averroïsme en noétique ne porte donc pas sur l'unité de l'intellect, mais bien seulement sur celle de l'intellect possible (ou matériel, dans la terminologie du *Grand Commentaire* d'Averroès, jugée, d'ailleurs, impropre par Thomas). Les deux derniers chapitres du *De unitate* sont dès lors consacrés à la discussion de la thèse averroïste [notée dans la suite TAvb] affirmant que « TAvb : l'intellect matériel est unique pour tous les hommes ». Les deux problèmes posés par TAva et TAvb sont étroitement liés. Comme le souligne Siger de Brabant dès les *Quaestiones in III De anima*, q. 9 *(Utrum sit unus intellectus in omnibus)* :

> Il faut remarquer au début de la solution [du problème de l'unité] que, si l'intellect était perfection du corps par sa substance, la question de savoir si les intellects sont multipliés selon la multiplicité des divers individus humains ne se poserait pas (« Nota tamen in principio solutionis quod si intellectus esset perfectio corporis per suam substantiam, non esset quaestio utrum intellectus multiplicantur secundum multiplicationem diversorum individuorum hominum », Bazán, p. 27).

Thomas discute pied à pied l'exposé et la justification de TAvb par Averroès et ses partisans, le chapitre 4 étant consacré à la critique de TAvb, le chapitre 5 à la critique des arguments dirigés par les averroïstes contre la thèse de la pluralité ou multiplicité des intellects possibles. Comme le chapitre 2, qui est tout entier consacré à une mise au point historique sur TAva, le chapitre 5 comporte un versant doxographique, visant à montrer que personne parmi les anciens n'a soutenu TAvb : « ni Aristote, ni Théophraste, ni Thémistius, ni Platon lui-même » (§ **117**). La discussion de TAvb est d'une importance capitale dans l'histoire de l'averroïsme ou, plus exactement, de l'invention de l'averroïsme latin, car c'est à cette occasion que Thomas formule le piège logique d'où le *syllabus* de 1277 tirera la doctrine de la « double vérité », considérée de Raymond Lulle à nos jours comme la thèse averroïste par excellence [sur Lulle et l'averroïsme, cf. IMBACH, 1987]. C'est aussi, par là même, l'occasion pour l'auteur du *De unitate* d'attirer ses adversaires, tous maîtres ès arts, sur un terrain où ils n'ont que faire : celui de la théologie et de la foi. Il le fait, contrairement aux intentions purement philosophiques affichées au § **2**, en exploitant un argument précis de Siger, affirmant que Dieu ne pourrait faire plusieurs intellects de même espèce en plusieurs hommes (numériquement différents), car cela enfermerait une contradiction (§ **96**). La manœuvre, exemplaire, aboutit à la démonstration que, « selon son propre dire », Siger soutient que « la foi porte sur du faux impossible, que Dieu lui-même ne pourrait réaliser » (§ **119**). Le réquisitoire n'est pas complet pour autant : Thomas l'achève en accusant son adversaire d'aborder des questions « de pure foi », en l'occurrence, celle de la peine du feu en enfer, effectivement abordée par Siger dans les *Quaestiones in III De anima*, q. 11, § 18, où, pour faire bonne mesure, après avoir donné l'impression de poser des bornes à la toute-puissance divine (§ **96**), le maître brabançon semble mettre sur le même plan la thèse philosophique de l'éternité du monde et la thèse de la foi (la création du monde *de novo*). Commencée sur le terrain de l'exégèse d'Aristote, la polémique antiaverroïste du *De unitate* s'achève donc sur celui de la foi, de la transgression disciplinaire et du « conflit des Facultés ». On voit en quel sens elle est indissociable de l'histoire de l'université de Paris et des condamnations de 1270 et de 1277 : si le *De unitate* a fait le lit immédiat d'une partie des premières, il a aussi contribué à donner aux averroïstes l'impulsion du mouvement qui les a précipités sous les secondes [sur les condamnations de 1270, cf. WIPPEL, 1977].

Cette remarque appelle un développement. Plusieurs théories « averroïstes » ont été préformées par le *De unitate*. La plupart d'entre elles ont été condamnées en 1277. On en donnera ici le détail dans le corps du commentaire. Pour introduire au débat et prendre la mesure de l'enracinement de l'averroïsme latin et de sa censure académique dans la critique thomasienne de Siger de Brabant, un exemple, cependant, s'impose. Le plus éclatant sans doute, le plus célèbre et le plus mal compris : l'attribution à Averroès et à ses partisans de la thèse à la fois fascinante et scandaleuse condamnée par Étienne Tempier le 10 décembre 1270, affirmant que « la proposition 'l'homme pense' est fausse ou impropre ». Tous les historiens de la crise averroïste (ou presque) ont fait de cette formule la maxime même de l'averroïsme, certains, prenant à contresens le titre de l'article pionnier de JOLIVET, 1991, allant jusqu'à en faire celle d'un « décentrement du sujet » hissant l'averroïsme latin sur les cimes prépostmodernes d'on ne sait quelle version médiévale de la *mort de l'homme*. Tous ont affirmé qu'elle avait été condamnée derechef en 1277. Rien pourtant n'est moins sûr. Les 13 propositions censurées en 1270 étaient, comme on le sait :

> 1. Il n'y a qu'un seul intellect numériquement identique pour tous les hommes ; 2. La proposition : 'l'homme pense' est fausse ou impropre ; 3. La volonté humaine veut et choisit par nécessité ; 4. Tout ce qui advient ici-bas est soumis à la nécessité des corps célestes ; 5. Le monde est éternel ; 6. Il n'y a jamais eu de premier homme ; 7. L'âme, qui est la forme de l'homme en tant qu'homme, périt en même temps que son corps ; 8. Après la mort, l'âme étant séparée du corps ne peut brûler d'un feu corporel ; 9. Le libre arbitre est une puissance passive, non active,

qui est mue par la nécessité du désir ; 10. Dieu ne connaît pas les singuliers ; 11. Dieu ne connaît rien d'autre que lui-même ; 12. Les actions de l'homme ne sont pas régies par la Providence divine ; 13. Dieu ne peut conférer l'immortalité ou l'incorruptibilité à une réalité mortelle ou corporelle [6].

Les 13 articles de 1270 sont, dit-on, intégralement repris dans la liste du 7 mars 1277 [7]. C'est vrai, sauf sur un point : l'article n° 2 (1270) n'est pas repris comme article n° 14 (1277), ou, si l'on préfère, *la 14e thèse condamnée en 1277 n'est pas la deuxième de la liste de 1270*. Il est surprenant qu'on ne s'en soit pas avisé. Surprenant aussi, quoique inévitable sur cette base, que personne ne se soit non plus posé cette question simple : pourquoi la thèse fondamentale, la plus remarquable, mais aussi la plus dangereuse, des averroïstes a-t-elle disparu de la censure de 1277, alors que celle-ci contient non pas 13 propositions comme sa grande sœur de 1270, mais rien de moins que 219 ? Serait-ce que le premier coup de semonce, un *seul* coup de semonce, aurait suffi ? La réalité est plus complexe, plus décevante aussi, car la restituer c'est mettre à mort un mythe. Une thèse averroïste sur l'intellect a bien été condamnée en 1277, qui n'est pas étrangère au dossier qui nous occupe, puisque Thomas l'a critiquée dans le *De unitate*, et que sa critique a conduit les averroïstes à... la professer sur des bases plus raffinées, voire mieux établies : la théorie du *corps instrument de l'intellect* (notée dans la suite TCi*), fondée sur une *analogie cosmologique* (notée dans la suite AC), théorie (notée dans la suite TCi*/AC) issue de la reformulation d'un argument dirigé par Thomas au **§ 68** contre la théorie averroïste latine dite de *l'intellect moteur* (notée dans la suite TIm), censée pallier les défaillances de la théorie rushdienne des *deux sujets de la pensée* (notée dans la suite T2s), réfutée aux **§ 63-65**, comme dans la quasi-totalité des textes antiaverroïstes de Thomas antérieurs à 1270. Cette théorie, censurée dans l'article n° 14 du *syllabus* (= n° 143 de Hissette), est ainsi formulée :

> 14. Que l'homme est dit penser dans la même et stricte mesure où l'on dit du ciel qu'il pense ou vit ou se meut, à savoir : dans la mesure où l'agent qui accomplit ces actions lui est uni comme un moteur à un mobile, et non substantiellement » (« Quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto caelum dicitur ex se intelligere, vel vivere, vel moveri, id est, quia agens istas actiones est ei unitum ut motor mobili, et non substantialiter »).

6. Cf. H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, Delalain, 1889, t. I, n° 432, p. 486-487.

7. Les correspondances entre articles censurés sont les suivantes : 1 = 32 ; 2 = 14 ; 3 = 159 ; 4 = 162 ; 5 = 187 ; 6 = 9 ; 7 = 116 ; 8 = 19 ; 9 = 134 ; 10 = 42 ; 11 = 3 ; 12 =195 ; 13 = 25.

Bien que les partisans de TCi*/AC soient à l'évidence les mêmes que ceux qui, soutenant T2s et TIm, devaient aussi soutenir la proposition condamnée en 1270, force est de constater qu'ils ne sont pas tombés pour le même motif en 1277 qu'en 1270. Comment l'expliquer ? La réponse est simple : TCi*/AC est une *thèse philosophique*, bien attestée comme telle dans la littérature. La « thèse » condamnée en 1270 n'est pas une *thèse* générale, mais une *proposition* concédée ou refusée dans le cadre d'une dispute sur TAva, selon les procédures de la *disputatio* logique en usage dans l'enseignement universitaire parisien, proposition qui en abrège une autre qui, seule, propose une thèse noétique véritable et, en un sens, parfaitement acceptable – sur laquelle on reviendra dans un instant. Du fait de l'intervention du Magistère, l'historiographie a, si l'on ose dire, monté en épingle ce qui n'a jamais été une profession de foi anthropologique, mais l'objet d'un acte disputationnel *(negatio* ou *concessio)* effectué dans le cadre d'une discussion codifiée portant sur TAva. Du fait de l'enchaînement de l'affirmation de l'unité de l'intellect et du refus de la vérité de *'homo intelligit'* dans la liste de 1270, elle a aussi considéré que la négation du fait de conscience attribuée à la seconde « thèse » était la conséquence (ou la justification) de l'assomption du monopsychisme effectuée dans la première – d'où le double slogan résumant l'averroïsme : l'intellect est unique *et* l'homme ne pense pas. Erreur de perspective : c'est avec TAva, non avec TAvb, que la proposition *'homo non intelligit'* a originairement et fondamentalement à voir, même si c'est dans le cadre de TAvb qu'elle est le plus souvent discutée. Pour s'en rendre compte, il faut toutefois revenir au réseau de textes et au complexe afférent de questions et de réponses où la proposition condamnée en 1270 a connu sa courte période de gloire. D'abord, le réseau : grâce aux travaux et publications les plus récents, on peut reconstituer le corpus où figure originairement (et, en l'état actuel des connaissances, définitivement) l'assertion *'homo non intelligit'*. Les protagonistes sont ici, et dans l'ordre chronologique, Thomas d'Aquin, qui aux **§ 61, 64** et **65**, pose que, si l'on adopte la position d'Averroès (TAva), et sa *via* (méthode), à savoir la théorie des deux sujets de l'intellection (T2s), il est impossible de « sauver les phénomènes », c'est-à-dire de rendre compte du fait d'expérience que *l'homme individuel (cet homme-ci) pense ('hic homo intelligit')*. Comme il y a une différence entre se montrer incapable de justifier théoriquement un fait que personne ne saurait nier et... nier ce fait, si jamais un averroïste mérite le label que l'historiographie veut lui imposer, il faudra

donc qu'il nie que l'homme individuel pense. Ce n'est pas, on l'a vu, ce que stigmatise la censure de 1270, puisqu'elle s'en prend seulement à l'affirmation que « la proposition 'l'homme pense' est fausse ou impropre ». Que nous apprend le réseau de textes accessibles et le complexe questions-réponses afférent ? Jusqu'à preuve du contraire, nous ne disposons que de quatre témoins de la proposition condamnée (dont aucun ne comporte la négation du fait d'expérience thomasien, sous la forme *'hic homo non intelligit'*) : ce sont respectivement les *Quaestiones De anima* de l'Anonyme de Giele, la *Reportatio Lecturae* de Gilles de Rome, les *Quaestiones De anima* de l'Anonyme de Van Steenberghen, le *De plurificatione intellectus* de Gilles de Rome (ni Siger de Brabant ni Boèce de Dacie ne jouent ici un rôle). Un mot sur ces auteurs.

On ne sait rien de l'*Anonyme de Giele*, sinon que les questions éditées sous cet intitulé sont transmises par un manuscrit unique (ms. Oxford, Merton College, 275, f° 108ra-121va), qu'elles répondent en détail et non sans vigueur au *De unitate* thomasien, qu'elles sont datées par C. Luna d'« avant la fin de l'année 1270 », et qu'elles constituent la source du compte rendu donné par Gilles de Rome du débat parisien sur l'unité de l'intellect (TAvb, donc, alors que la réponse préservée de l'Anonyme porte sur la critique thomasienne de TAva). Concernant Gilles, les informations en revanche ne manquent pas. Nous savons qu'il a commenté les *Sentences* à Paris en 1270-1272. Les leçons orales de ce commentaire ont été transmises dans une *reportatio* anonyme [8], qui a été publiée par C. Luna, qui la date « du début de 1271, aussitôt après la condamnation du 10 décembre 1270 ». Parmi les questions de la *Reportatio Lecturae* au sujet du livre II, d. 17, figure une question *Utrum intellectus sit unus numero in omnibus*, datée de l'année académique 1270-1271 [9]. Cette *quaestio*, qui constitue « la première réaction de la faculté de théologie de Paris au *De unitate intellectus* » a été publiée séparément par C. Luna en 1999 [10]. La question de la *Reportatio* constitue la première rédaction du traité *De plurificatione intellectus possibilis*, que les interprètes datent en général d'une période comprise entre 1272 et 1275, mais que Luna date désormais, avec de bons arguments, « d'une date assez proche de 1271 » [11]. On ne sait rien de l'Anonyme de

8. Manuscrit Munich, *Staatsbibliothek*, Clm 8005.

9. Non reprise dans la rédaction définitive de la *Lectura*, l'*Ordinatio* [ed. Venetiis, 1581, réimpr. Frankfurt a. M., 1968, t II], éditée avant 1273 pour le livre I, mais commencée en 1290 et pas achevée avant 1309 pour le livre II.

10. D'après le manuscrit Munich, Clm 8005, f° 113ra-114vb.

11. Le *De plurificatione intellectus possibilis* est édité par H. Bullota Barracco, Rome, Fratelli Bocca, 1957, mais il vaut mieux le consulter dans l'édition de Venise, 1550, réimpr. Frankfurt a. Main, 1982, f° 91ra-94vb, que nous suivrons ici.

Van Steenberghen, sinon que ses *Quaestiones De anima* (publiées une première fois en 1931 sous le nom de Siger de Brabant, mais rééditées en 1971 comme ouvrage anonyme) [12] sont conservées dans le même manuscrit que celles de l'*Anonyme de Giele* [13] et qu'elles reprennent, dans un long passage de la question 7 du livre III *(Utrum intellectus sit idem numero in omnibus hominibus)*, l'essentiel du dossier monté par Gilles de Rome dans le *De plurificatione intellectus* sur la critique thomasienne d'Averroès, la réponse de l'*Anonyme de Giele* à Thomas et la réponse égidienne à l'argument antithomasien de l'*Anonyme de Giele*. C'est dans ce corpus que figure le rejet (et la discussion du rejet) de la proposition *'homo intelligit'*. On n'en trouve plus trace par la suite (sinon sous forme de citation) : dans les *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima* de Radulphus Brito, c'est sur la thèse *'homo est* per se *intelligens'* que porte la discussion, non sur l'admission ou le rejet de *'hic homo intelligit'* ou *'homo intelligit'*. Quant au complexe questions-réponses, nous l'examinerons en détail en commentant le **§ 65**. Nous ne retenons ici, pour la clarté de l'argument, que deux points établis plus bas :

1° le caractère disputationnel de la proposition *'homo intelligit'* : c'est l'*Anonyme de Giele* qui intègre la discussion de la proposition litigieuse dans une réponse globale aux arguments du *De unitate* contre TAva. Ayant démontré la thèse d'Averroès (l'âme intellective n'est pas l'acte ou la forme du corps, « dictum est nunc animam esse non actum et formam corporis, scilicet intellectivam », Giele, p. 72, 57-58), il commente :

> Mais il semble découler de cela un *inconveniens maximum* [= en langage logique : une absurdité ou une impossibilité absolue], car s'il en est ainsi [que l'affirme TAva], alors il s'ensuit que nous ne pensons pas, de sorte qu'il suit de cela que l'homme ne pense pas (« Sed videtur inconveniens ex hoc sequi maximum, quia, si ita sit, tunc sequitur quod nos non intelligimus ; ita quod sequitur ex hoc quod homo non intelligit », Giele, p. 72, 58-60).

Puis il expose les principaux arguments du *De unitate* contre T2s, jusqu'à la conclusion du **§ 76** : les partisans de TAva, par le fait même qu'ils soutiennent cette position, « soutiennent qu'ils ne pensent rien et sont semblables à des plantes, et avouent qu'ils sont indignes que l'on communique avec eux » (Giele, p. 75, 37-39). C'est à cela qu'il répond :

12. Sur ces *Quaestiones* et leur rôle dans la (vaine) polémique soutenue par Van Steenberghen contre B. Nardi et É. Gilson, cf. P. Dronke, « Introduction » à *Étienne Gilson's Letters to Bruno Nardi*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 1998, p. XVIII.

13. Manuscrit Oxford, Merton College, 275, f° 67ra-84vb.

la solution dit-il sera aussi brève que les arguments de Thomas sont longs. Si l'on argumente en partant du fait que « au sens propre l'homme pense », on peut accumuler les objections à TAva. Encore faut-il le démontrer, et donc aussi que cela soit vrai. Thomas ne démontre rien. Il en fait l'hypothèse. Puis il argumente. L'Anonyme répond donc qu'il ne concède pas le point de départ thomasien *(non concedo)*, que, au contraire, il le nie *(nego)*, et que, de là, il n'a pour répondre à Thomas qu'à justifier son refus de *'homo proprio sermone intelligit'* – ce qu'il fait en s'appuyant sur une batterie d'autorités aristotéliciennes, conduisant selon lui invinciblement à la théorie du corps objet de l'intellect (TCi*). C'est exactement cela que reproduit Gilles de Rome tant dans la *Reportatio Lecturae* que dans le *De plurificatione intellectus* : les arguments de Thomas ne valent que s'il est absurde de poser que 'l'homme ne pense pas' (ou, selon la formulation de *De plur.*, que 'l'homme pris au sens propre ne pense pas') ; mais si l'on pose au contraire que 'l'homme ne pense pas, mais l'intellect', les arguments thomasiens sont faciles à résoudre. C'est cela que reprend à son tour l'*Anonyme de Van Steenberghen*, y compris, d'ailleurs, la réponse que Gilles de Rome fait à la défense logico-disputationnelle de l'*Anonyme de Giele* (Van Steenberghen, p. 316, 19-33).

2° la dénaturation de la position de l'*Anonyme de Giele* : l'Anonyme ne soutient pas que l'homme ne pense pas. Il soutient que '*au sens propre* l'homme ne pense pas'. Autrement dit : il refuse de concéder la proposition thomasienne '*(hic) homo intelligit*' dans la discussion de TAva, parce qu'il soutient une thèse précise : '*au sens propre* ce n'est pas l'homme qui pense'. Que veut dire cette phrase ? La réponse est donnée en termes clairs : l'acte de penser n'ayant pas d'organe (de substrat organique dédié), mais étant séparé du corps (ce que soutiennent à la fois « Aristote et les adversaires », *ut vult Aristoteles et adversarii etiam*), il s'ensuit que, « au sens propre des mots, l'homme ne pense pas comme il sent [perçoit] [14] ». On peut évidemment dire que *l'homme pense*, mais pas au sens propre, c'est-à-dire où il serait le *sujet* de la pensée ; on peut dire au sens propre que *l'homme sent* (perçoit), parce qu'il est le *sujet* de la sensation (la sensation est une passion sub-jectée *dans* le corps humain). On ne peut dire cela de l'homme : c'est l'intellect qui est le sujet de la pensée, lequel n'est pas une « faculté existant dans le corps » ; le corps, sujet de l'image – *via* l'imagination (faculté existant dans le corps) – n'est que l'objet dont l'intellect a besoin pour penser (ou encore : « l'intelliger n'est pas la perfection de l'homme, mais il a besoin de l'homme à titre d'objet », Giele, p. 75, 57). Bref, l'intelliger n'est pas sub-jecté dans le corps. C'est cette théorie que reprend Siger dans le *De anima intellectiva*, chap. 3, là où il répond à la critique thomasienne, quand il pose que :

> L'âme intellective et le corps sont un dans l'opération, car ils conviennent [concordent, se rencontrent] dans une même œuvre ; et bien que l'intellect dépende du corps parce qu'il dépend des images dans l'acte de penser, il ne dépend pas de lui [du corps] comme d'un sujet dans lequel serait [sub-jecté] l'acte de penser, mais comme d'un objet, puisque les images se rapportent à l'intellect comme les sensibles se rapportent à la sensation (Bazán, p. 84, 57-85,72).

Toutefois, il s'abstient soigneusement d'évoquer la proposition censurée en 1270, premièrement parce qu'elle est condamnée, deuxièmement parce que la discussion suscitée par l'argumentation logique de l'*Anonyme de Giele* n'est plus d'actualité : c'est désormais TCi*/AC et, surtout, la nouvelle théorie de Siger, la théorie de l'*operans intrinsecum* (notée dans la suite TOi) qui occupe à présent (au moins pour lui) le devant de la scène. Entre p : les averroïstes soutiennent que l'homme ne pense pas et p* : les averroïstes soutiennent qu'*au sens propre* l'homme ne pense pas comme il sent (perçoit), il y a une différence. Le Magistère l'a préservée à sa manière en 1270, en condamnant l'affirmation que « la proposition 'l'homme pense' est fausse *ou impropre* ». Les historiens ont été moins scrupuleux. On dira que la différence est mince. On aura tort. La thèse de l'Anonyme de Giele est raisonnable et aristotélicienne. La formule abrégée qu'on en a gardée est à la fois énigmatique et fourvoyante. Il est arrivé à l'Anonyme ce qui est arrivé à Boèce de Dacie : le maître danois soutenait l'impossibilité d'obtenir une contradiction en opposant une proposition prise au sens absolu *(simpliciter)* et la même proposition prise en un sens relatif *(secundum quid)*. C'est sur cette base qu'il avait construit, à propos de l'éternité du monde (thèse n° 5 dans la liste du 10 décembre 1270) et de l'inexistence d'un premier homme (thèse n° 6), un argument, purement logique, destiné à montrer que les vérités de la foi et celles de la philosophie relevaient de « voies » distinctes :

> Nous savons que celui qui affirme que *Socrate est blanc* et que celui qui nie que *sous un certain rapport Socrate est blanc*, disent vrai l'un et l'autre. De même, le chrétien dit la vérité en affirmant que le monde et le premier mouvement sont nouveaux, qu'il y a eu un premier homme, que chaque homme reviendra à la vie numériquement identique et qu'un être engendrable peut accéder à l'existence sans avoir été engendré, pourvu seulement qu'on admette que cela est possible par une cause dont la

14. Giele, p. 75, 49-50 : « ex hoc sequitur ut *proprio sermone homo non intelligat sicut sentit* ».

> puissance est plus grande que ne l'est celle d'une cause naturelle. Mais il dit aussi la vérité, celui qui dit que cela n'est pas possible par des causes et des principes naturels. En effet, le physicien ne concède et ne nie rien qu'à partir de principes naturels et de causes naturelles, de la même manière que le grammairien, parlant en tant que tel, ne concède rien sinon à partir de principes grammaticaux et de causes grammaticales.

Autrement dit, entre l'affirmation du chrétien : *le monde est nouveau*, et celle du philosophe : *selon l'ordre des causes et des principes naturels, le monde n'est pas nouveau*, Boèce ne voyait pas plus de contradiction qu'entre *Socrate est blanc* et *sous un certain rapport Socrate n'est pas blanc*. Pour un logicien aussi expert que lui, y voir une contradiction, eût été commettre grave faute de raisonnement : se rendre coupable du paralogisme connu au Moyen Age sous le titre de *fallacia secundum quid et simpliciter*. S'inspirant de l'argument thomasien sur la « double vérité », Étienne Tempier a dénaturé la thèse boécienne, d'un geste économe, mais efficace : il lui a suffi de déplacer l'expression *secundum quid*, dans le texte du maître et de lire : « Nous savons en effet que celui qui dit que Socrate est blanc et celui qui nie que Socrate est blanc *disent vrai l'un et l'autre sous un certain rapport* », pour obtenir deux vérités contraires là où son adversaire ne voyait que deux vérités qui ne se contredisent pas. La manipulation a traversé les siècles. Le maître danois a vu son nom associé à une doctrine affirmant que deux énoncés 'p' et '¬p' pris tous deux absolument sont vrais en même temps sous un certain rapport, alors qu'il avait dit que 'p' pris absolument et '¬p' pris sous un certain rapport ne se contredisent pas. C'est la même opération de chirurgie répressive qu'a subie la thèse vedette de la noétique averroïste : là où l'*Anonyme de Giele* soutenait que sous un certain rapport l'homme ne pense pas comme il perçoit, la censure, relayée par l'historiographie, a compris que, absolument parlant, l'homme ne pensait pas.

En mettant au défi les averroïstes d'arriver à faire ce qu'Averroès s'était selon lui montré incapable de faire – sauver le phénomène de la pensée individuelle –, le *De unitate* n'a pas peu contribué à entraîner l'averroïsme sur un terrain où il n'avait originairement pas vocation à s'installer. Après Thomas, tous les averroïstes ont dû passer une sorte d'alcootest noétique, en se soumettant à un « test crucial » [le mot est de BRENET, 2003], qui eût bien étonné leur mentor : *expliquer en quoi l'homme individuel pense, s'il n'est pas le sujet de la pensée*. En ce sens, le *De unitate* représente une étape capitale dans l'histoire de la subjecti(vi)té : c'est avec le complexe de lieux, de thèmes et de problèmes noué par Thomas autour de l'expérience de la pensée dite personnelle (individuelle) que s'est réellement effectuée l'émergence du sujet de la

pensée moderne caractérisée par Heidegger (qui, sur ce point, la réfère à tort à Descartes) comme le moment où « la *mens humana*, revendique exclusivement pour elle le nom de sujet de telle sorte que *subiectum* et *ego*, subjectivité et égoïté acquièrent une signification identique ». J'ai montré ailleurs que l'invention de la subjectivité relevait d'une généralisation de ce que Heidegger appelle « subjectité » *(Subejktheit)*, généralisation opérée par la fusion de deux modèles primitivement antagonistes : celui du rapport sujet-accidents, gouverné par l'inhérence (ce que Brentano appellera « in-existence » mentale) ; celui du rapport essence-hypostases, gouverné par la notion de circumincession (périchorèse). Le *De unitate* marque un moment décisif dans la rencontre de ces deux modèles, l'un aristotélicien, l'autre augustinien, à l'enseigne de la question que j'ai nommée « attributiviste » : à quel sujet/agent l'action (l'acte, l'activité) de penser peut-elle s'attribuer ? L'homme ? L'homme *par son intellect* ? L'intellect *par les images* ? Le je entendu comme substance/sujet ? Assez paradoxalement, c'est en critiquant (partiellement) à contresens la théorie averroïste des deux sujets de la pensée (T2s), que Thomas a posé la question du *sujet pensant*, d'où est issue une partie de la modernité. Le lecteur trouvera rassemblées ici les principales pièces d'un dossier pour le moins difficile, qui sera complété, pour le XIV^e^ siècle, par le beau livre de J.-B. Brenet consacré au « prince des averroïstes », Jean de Jandun. Définition de l'âme, unité de l'intellect possible : derrière ces deux affiches, il trouvera aussi maints autres problèmes abordés dans le réseau des arguments. Le principal, trop souvent oublié, est celui de l'unité de l'intelligible.

Le *De unitate intellectus* porte décidément mal son titre, qui n'annonce ni le problème de la séparation de l'âme intellective ni le problème de l'unité de l'intelligible. On peut arguer que l'un comme l'autre sont enveloppés dans celui de l'unité de l'intellect. Cependant, personne ne niera que la perception historique et historiographique de la querelle de l'averroïsme eût été différente si, comme al-Fārābī (qu'il ne mentionne ni ne cite fût-ce de façon muette), Thomas avait intitulé son œuvre *De intellectu et intellecto* : *De l'intellect et de l'intelligible*. C'est pourtant, en un sens, le statut de l'intelligible qui commande toute la discussion. Et pour cause : si le problème de l'unité de l'intellect croise si souvent le chemin de Platon (évoqué à plusieurs reprises, notamment pour la théorie de la métempsycose, **§ 32**), que la définition de 412b5-6 et la conception hylémorphique aristotélicienne de l'âme comme « quelque chose du corps », située au cœur du débat sur TAva, a précisément pour fonction de disqualifier, si tant est que « n'importe quoi ne peut recevoir n'importe quoi » [*De an.*, II, 2, 414a22-27, LABARRIÈRE, 2003A, p. 13], c'est naturellement pour sa théorie de l'âme et les

questions qu'elle a léguées à Aristote[15], mais c'est aussi parce que la théorie platonicienne des Formes séparées est originairement impliquée dans la discussion du statut et de la fonction de l'âme intellective. Si les Formes intelligibles étaient séparées, au lieu d'exister *in re*, dans les sensibles (les corps), en tant que formes « matérielles », et de là dans les images, en tant que « formes imaginées » (ou « intentions imaginées »), au terme du trajet de la perception sensible, il n'y aurait pas besoin d'un intellect agent pour les abstraire : l'illumination suffirait pour rendre compte de la connaissance intellectuelle[16]. La théorie aristotélicienne et alexandrinienne des formes intelligibles, avec sa distinction entre formes engagées dans la matière [cf. *infra*, § **106**] et formes abstraites (ou « postérieures » dans le langage du *De anima*) commande en sous-main tout le problème de l'intellect : à commencer par celui de l'intellect possible, qui reçoit les formes « matérielles », une fois celles-ci « dégagées » de l'image par l'action de l'intellect agent. En somme : toute discussion sur T2s suppose l'intelligible aristotélicien. Mais ce n'est pas tout : comme Averroès lui-même, le premier, l'a souligné (et placé au centre de sa noétique), la théorie de la *production* de l'intelligible en acte risque à tout moment de retomber dans le platonisme, alors que sa fonction est de nous délivrer de la fiction des Formes séparées. Échapper au platonisme est le souci constant d'Averroès. Thomas le partage à sa manière. Tous deux pourtant ont à affronter un même problème : rendre compte, par-delà le fait d'expérience que *je pense*, du fait aussi incontestable que *nous pensons*. Si les deux formules ont tardé à se distinguer dans l'histoire – on verra qu'elles sont longtemps interchangeables, depuis le *Premier Alcibiade* et sa réécriture plotinienne [cf. *infra*, § **50**] –, si l'usage latin ne tend pas spontanément à les distinguer[17], Averroès et Thomas les rencontrent tous deux sur un terrain bien précis, qui engage le statut de l'intelligible : celui du partage de la pensée ou, si l'on préfère, de la communication du savoir/de l'acquisition de la connaissance, d'un mot, celui de l'enseignement. Comment enseigner si deux intellects ne pensent pas *la même chose* ? Comment fonder la science et la connaissance sans une unité de l'*intellectum* ? Comment y aurait-il pensée, si ce que nous pensons quand nous pensons n'est pas *le*

15. Comme le problème de la séparation réelle des facultés psychiques, d'après 413b13-15 [cf., sur ce point, § 7 et § 47].

16. Comme l'écrit Averroès, dans *In De anima*, III, comm. 18 : « Tous les dits d'Aristote sur ce sujet [tendent à prouver] que les universaux n'ont pas d'être en dehors de l'âme, contrairement à ce que soutenait Platon. Car si tel était le cas, il n'y aurait pas besoin de poser un intellect agent. »

17. Nombreux sont les cas où l'expression *intelligimus*, « nous », *i.e.* « nous les hommes », « *pensons* », sert à poser le problème de la pensée *individuelle*.

même intelligible ? Le problème de l'unité de l'intelligible a eu une longue fortune. Il est au principe de l'idée frégéenne du « Troisième Royaume », avec sa dissociation entre pensée et représentation, comme des thèses apparemment les plus paradoxales qu'elle recouvre[18]. C'est lui qu'affronte Averroès, sur la base d'un scénario qu'il hérite de Thémistius[19]. Le problème est simple : comment expliquer qu'un même intelligible soit reçu en deux intellects ? De fait : soit l'intelligible en question est numériquement identique en deux intellects numériquement distincts, et nous pensons à ce point la même chose que, chaque fois que a pense x, b doit aussi le penser ; soit il est numériquement distinct en deux intellects numériquement distincts, et la connaissance est impossible pour cause de *regressus in infinitum*. Averroès rejette les deux hypothèses et les absurdités auxquelles elles conduisent. Pour lui, l'intelligible est à la fois un et multiple : c'est le sens et la fonction même de la théorie des deux sujets de l'intellection (T2s) que de rendre compte de ce double statut, qui permet de résoudre le problème de l'enseignement et de l'unité de la connaissance, sans (re)verser dans le platonisme. Comme il l'affirme triomphalement :

> [Le] mode selon lequel nous posons l'essence de l'intellect matériel résout toutes les questions existant au sujet de l'affirmation que l'intel-

18. Les pensées n'ont pas besoin d'être pensées par nous pour être vraies ; les pensées sont indépendantes de notre activité de pensée ; la pensée n'est pas la propriété de celui qui pense au même titre que la représentation l'est de celui qui se représente ; la pensée « est là », face à celui qui pense, toujours de la même manière, en tant que la même pensée, car si tel n'était pas le cas, deux individus n'associeraient jamais le même pensée à la même phrase et une contradiction entre les assertions de différents individus serait impossible : si les pensées étaient notre propriété comme le sont nos représentations, autrement dit si chaque pensée était « enfermée dans le monde intérieur » des individus, « chacun aurait sa propre pensée », dès lors une « contradiction entre les pensées de divers individus ressemblerait à une guerre entre les Martiens et nous ». Cf. G. Frege, *Logique*, in *Écrits posthumes*, Paris, Éd. Jacqueline Chambon, 1994, p. 157. Sur les origines médiévales du « Troisième Royaume », cf. LIBERA, 2002.

19. Cf. Thémistius, *In De an.*, p. 104, 1-13., trad. TODD, 1996, p. 129 : « Where is the untaught and identical understanding of the primary definitions and the primary axioms derived from ? For we would not understand one another unless there were a single intellect that we all shared [...]. Similarly with bodies of knowledge, the teacher's objects of thought are identical to those of the learner ; for there would not even be any teaching and learning unless the thought possessed by teacher and learner was identical. And if, as is necessary, [that thought] is identical, then clearly the teacher also has an intellect identical to that of the learner, given that in the case of the intellect its essence is identical with its activity. But surely the reason why only in the case of human beings is there teaching, learning and mutual understanding generally, but not at all in the case of the other animals, is that the constitution of other souls is also not such that it can receive the potential intellect and be perfected by the actual intellect. »

> ligible est à la fois un et multiple *(unus et multa)*. Car, si la chose conçue en moi et en toi était une sous tous les modes, il faudrait que, quand je connais un certain intelligible, toi aussi tu le connaisses, et bien d'autres impossibilités. Et si nous posions qu'il est multiple, il faudrait que la chose conçue en moi et en toi soit une en espèce et deux en nombre, et ainsi la chose conçue aurait une chose conçue, et l'on régresserait à l'infini. Il serait alors impossible que l'élève apprît du maître, à moins que le savoir qui est dans le maître ne soit une puissance engendrant et créant le savoir qui est dans l'élève, sur le mode par lequel un feu [singulier] en engendre un autre semblable en espèce – ce qui est impossible. Et le fait que ce qui est connu soit le même dans le maître et l'élève est ce qui a fait croire à Platon que la science était une réminiscence. Mais, si nous posons que la chose intelligible qui est en moi et en toi est multiple dans le sujet selon lequel elle est vraie, c'est-à-dire les formes de l'imagination, et une dans le sujet par lequel elle est un intellect qui est (et c'est l'intellect matériel), ces questions sont parfaitement résolues. [*In De anima,* III, comm. 5 ; Crawford, p. 411, 710-412, 728.]

L'unité de l'intellect récepteur : telle est la moitié de la solution d'Averroès, en vertu d'un principe que les averroïstes formaliseront ainsi : « *si intellecta, et intellectus* » (**§ 79**). Si des intelligibles (présents en a et b) ne font qu'un, c'est que l'intellect de a et de b est le même intellect, le même sujet : *intellectum unum, ergo intellectus unus*. C'est ce principe, et la solution qu'il détermine, que Thomas attaque, spécialement au **§ 109**, en reprenant à nouveaux frais l'aporie du maître et de l'élève. Le cahier des charges est clair : il lui faut, contre Averroès et les averroïstes, expliquer qu'un même intelligible spécifiquement identique peut être reçu en plusieurs intellects numériquement distincts. Sa propre solution, qui repose sur une distinction entre ce qui est pensé *(id quod intelligitur)* et ce par quoi ou ce grâce à quoi cela est pensé : la *species* intelligible *(id quo intelligitur)*, est le fondement de sa théorie de la connaissance. Comme on le voit, la question de l'unité de l'intellect, qui peut sembler si exotique, si peu naturelle, si peu ancrée dans le sain usage de la raison philosophique, ne surgit pas de l'idiosyncrasie d'un philosophe andalou épris d'aventures impersonnelles. Elle naît, ni plus ni moins, du problème de l'unité de l'intelligible : un vieux problème ou, plutôt, un vieil épisode du différend qui ne cesse de travailler le péripatétisme médiéval, ce qui explique son intime liaison avec le problème de l'abstraction ou celui des universaux, le différend Aristote-Platon. C'est donc aussi comme tel qu'il faut lire le problème qui s'énonce sous l'intitulé incomplet de *l'unité de l'intellect*, non comme un chapitre depuis longtemps refermé de ce que Renan appelait les « annales de la démence ». Tout ce qu'agite Thomas critique d'Averroès est parfaitement raisonnable – à moins qu'on ne pense qu'il faut étendre à

l'ensemble des problèmes légués par l'exégèse gréco-arabe du *De anima*, ce que M. Burnyeat a dit de la « pseudo (et piètre) philosophie aristotélicienne de l'esprit » : « *Junk it !* » [BURNYEAT, 1992, LABARRIÈRE, 2003A, p. 15]. Soit : « Oubliez tout ce fatras ! »... Nous n'avons pas cru devoir le suivre.

Reste à se demander ce qui a suscité la rédaction de l'opuscule thomasien. Dès le **§ 2**, l'Aquinate souligne qu'il a déjà écrit à maintes reprises contre l'erreur d'Averroès. Il n'y revient, dit-il, qu'à cause de l'obstination et de l'impudence de ses partisans. L'explication ne convainc qu'à moitié. C'est pour des raisons théologiques autant que philosophiques que Thomas entame, à propos de l'exégèse du *De anima*, l'une des plus vives polémiques du Moyen Âge. Tout l'opuscule converge vers les derniers paragraphes du chapitre 5, qui mettent en relief le danger que représente l'intrusion des maîtres ès arts sur le territoire du théologien. Le statut de la faculté des arts de l'université de Paris, promulgué le 1er avril 1272 y mettra bon ordre, qui deux ans après le *De unitate*, réglementera de l'intérieur la profession de philosophe, en stipulant que tout maître disputant « quelque part à Paris une question qui semble concerner en même temps la foi et la philosophie » sera automatiquement radié de la société des maîtres « à titre d'hérétique » s'il « la détermine à l'encontre de la foi », et en prescrivant l'attitude que doivent adopter maîtres ou bacheliers « face à des passages difficiles ou des questions qui semblent réfuter la foi de quelque manière que ce soit », à savoir : (1) réfuter le texte ou les *rationes* s'ils vont à l'encontre de la foi, ou (2) « les déclarer au moins faux absolument et totalement erronés » ou bien (3) s'abstenir, c'est-à-dire passer sous silence *(praetermittere)*, comme si de rien n'était, les difficultés proposées par le *textus* commenté ou les *auctoritates*. Un bon témoin de ce nouveau climat intellectuel dominé par le « conflit des Facultés » est l'*Anonyme de Bazán*, qui donne deux traitements successifs de la question de l'unité de l'intellect, *non pour la raison que suppose Bazán,* à savoir « l'honnêteté » de l'Anonyme qui, « n'étant pas un partisan du monopsychisme », « reconnaît » simplement « *l'insuffisance de ses propres arguments* contre la position averroïste »[20], *mais sans doute pour une autre raison*

20. Bazán, p. 375, n. 45, même explication p. 364 : « tout se passe comme si l'auteur avait été acculé par l'insuffisance de ses réponses à traiter de nouveau le même sujet », à quoi j'objecte : quelle insuffisance ? Les réponses de l'Anonyme n'ont rien de personnel : plusieurs de ses arguments viennent de Thomas, comme l'argument de l'infini actuel, Bazán, p. 510, 12-17 [= **§ 113**], ou l'argument éthique, Bazán, p. 511, 46-52 [= **§ 78**, **§ 87**], et ils devaient sembler à tout le monde si peu « insuffisants », que plusieurs décennies plus tard, le plus grand maître ès arts de Paris, Radulphus Brito reprend l'un et l'autre. Cf. Fauser, p. 159, 88-100, arg. 7, et p. 167, 254-268, arg. 4.

que viendra précisément sanctionner le statut : l'habitude artienne d'exposer la question de l'intellect *ad utramque partem*, comme si la théorie d'Averroès et celle qui, seule, est conforme à la foi n'étaient que deux positions ou opinions également argumentables. C'est cette attitude que dénonce Thomas à la fin du *De unitate* (**§ 118**). Pourtant antiaverroïste et sectateur des thèses thomasiennes, l'*Anonyme de Bazán* sacrifie à la pratique que l'Aquinate reproche violemment à son adversaire. Cinq années après le *De unitate*, Étienne Tempier achèvera le réquisitoire thomasien, sur fond de « double vérité », en condamnant les maîtres ès arts qui, « outrepassant les limites de leur propre faculté, [ont] osé exposer et disputer dans les écoles, comme s'il était possible de douter de leur fausseté, certaines erreurs manifestes et exécrables, ou plutôt des mensonges et des fausses déraisons [...] », et en leur reprochant d'aller « jusqu'à appuyer ces erreurs, proclamées tout haut, par des écrits de païens dont ils affirmaient – quelle honte ! – qu'ils étaient à ce point contraignants que, dans leur ignorance, ils ne savaient pas quoi leur répondre » [PICHÉ, 1999, p. 73]. Le match nul sur lequel semblent se conclure les *Quaestiones De anima* de l'Anonyme de Bazán est le point d'orgue de la pratique pédagogique mi-laxiste mi-relativiste que le *syllabus* veut interdire, le statut de 1272 ayant, comme le *De unitate*, échoué à l'enrayer. Le lien existant entre le texte de Thomas, le statut d'autoréglementation et la censure de 1277 ne saurait pour autant être sous-estimé : les « artistes » parisiens condamnés par Tempier tombent sous trois chefs d'accusation que l'on peut directement tirer de la transgression des prescriptions du statut de 1272 : ils parlent de ce qu'ils devraient omettre, ne le déclarent pas « faux absolument », et (affectent) de n'être pas capables de le réfuter. Mais, plus important ici pour nous, le péché majeur de l'artien (considérer comme objet de *dubitatio*, autrement dit comme non nécessairement faux, les *errores manifestos* des philosophes) est la réciproque de ce que Thomas d'Aquin reprochait en 1270 aux *averroistae*, à savoir, de présenter comme une simple *opinio*, objet de *dubitatio*, les thèses de la foi chrétienne, comme si ces dernières, en tant que révélées, n'étaient pas nécessairement vraies[21]. Si l'on cumule l'analyse de Tempier et celle de l'Aquinate, on voit que les artistes pèchent sur les deux tableaux : ils font objets de *dubia* et de *quaestiones* des arguments qui ne sauraient être vrais, et en usent de même avec ceux qui ne peuvent être faux. Reste une question : quand

21. Cf. **§ 118** : « Mais voilà qui est encore plus digne d'étonnement ou bien plutôt d'indignation : que quelqu'un qui se prétend chrétien ose s'exprimer de manière si irrévérencieuse au sujet de la foi chrétienne, qu'il dise [...] que "tel est l'argument duquel les catholiques semblent tirer leur position" – *où il appelle "position" la doctrine de la foi.* »

est-il logiquement possible (et donc, éventuellement, permis) de douter ? Faute d'imaginer une réponse invitante, celui qui s'est trouvé à la fois attaqué dans le *De unitate* et condamné en 1277, Siger de Brabant, a fini, comme on le dit, par « mitiger son averroïsme ». Il n'est pas sûr, pourtant, que sa lecture du *De anima* ait été si importante aux yeux de Thomas – plus importante en tout cas que sa prétention à investir en artiste les problèmes de la foi. J'en veux pour preuve, précisément, que l'Aquinate a affronté la quasi-totalité des thèses philosophiques d'Averroès et de Siger avant le *De unitate*, sans pour cela perdre son flegme ni crier au scandale. Les historiens l'ont souvent dit : avant le *De unitate*, la lecture thomasienne des thèses d'Averroès est sereine. Mais on doit, on *devrait* en dire autant de sa lecture des thèses sigériennes. Thomas n'a pas découvert Siger en 1270. Il connaissait avant l'essentiel de ses nouveautés et les a discutées tout aussi sereinement dans ce qu'on pourrait appeler le brouillon du *De unitate* : l'article premier de la question 76 de la *Prima pars*. Cet article de la *Somme de théologie* étant une sorte de miniature de l'ensemble de la discussion de TAva dans le *De unitate*, nous donnerons ici, en guise d'introduction, le *respondeo* thomasien, en indiquant à chaque fois les paragraphes correspondants dans l'opuscule.

À la question posée (l'intellect est-il la forme du corps humain ?), Thomas répond en s'appuyant sur plusieurs principes réaffirmés avec force dans le *De unitate* [comme le « principe de la forme de l'opérateur » énoncé au **§ 11**] et sur l'autorité de la « démonstration d'Aristote » [412a12-14, **§ 11**, **§ 60**] :

> Dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. *Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur* **[§ 10, § 61]**, sicut *quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia ; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae* **[§ 10]**. Et *huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit* **[§ 61]**. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum ; et similiter quo primo intelligimus **[§ 11]**. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. *Et haec est demonstratio Aristotelis in II de anima* **[§ 60]**.

La position d'Averroès est présentée dans le cadre du défi lancé au **§ 62** – rendre compte de la pensée individuelle dans le cadre d'une théorie ne faisant pas de l'âme intellective la forme d'un corps naturel organisé (avec le même appel au témoignage de l'expérience) :

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio **[§ 62]**, *experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit* **[§ 61]**. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per philosophum, V Physic., dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat ; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum ; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, *sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam,* aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis **[§ 66]**. Et primum quidem stare non potest **[§ 74, § 75]**, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

La voie d'Averroès (T2s) pour justifier et fonder philosophiquement sa position (TAva) est rapidement exposée et exécutée, comme incapable de répondre au défi du **§ 62**, dans une sorte de condensé des **§ 63-65** [centré sur le futur argument vedette de l'antiaverroïsme : l'argument du mur, **§ 65**] :

Hanc autem unionem Commentator, in III de anima, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem ; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis **[§ 62]**. *Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis* **[§ 64]**. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III de anima, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. *Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti, non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat ; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur* **[§ 65]**.

La position de Siger (TIm) est, en revanche, présentée et réfutée plus au long. Elle est aussi, comme dans le *De unitate*, introduite comme une

conséquence de l'incapacité de TAva et de T2s à rendre compte de la pensée individuelle :

Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor ; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit **[§ 68]**. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundo quia, *cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma ; si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius ; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu* **[§ 70]**. Tertio, *quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento* **[§ 71]**. Quod est contra philosophum, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto quia, *licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini ; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens, non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor ; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter ; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum* **[§ 68]**. *Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius.* Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma **[§ 76]**. *Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro Ethic., in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma* **[§ 77]**. Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, *tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam.* Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in

nobilitate formarum, *tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis* [**§ 28**, **§ 81**]. Et haec virtus dicitur intellectus.

Si l'on admet, comme c'est l'usage, que les questions 75-119 de la *Prima Pars* ont été rédigées à Rome en 1267-1268, on voit que la thèse de l'intellect moteur devait être en circulation depuis un certain temps, pour que Thomas en ait entendu parler, mais, surtout, qu'elle ne lui posait pas à l'époque de problème particulier : on pouvait la réfuter sans passion, de même qu'on pouvait, sans en faire un test mélodramatique soulever la question de l'explication philosophique du fait d'expérience que l'homme individuel pense. On peut imaginer que Thomas ait remanié à Paris le texte de l'article 1 de la question 76, pour y intégrer la discussion de TIm, éventuellement absente de la rédaction romaine. Si tel est le cas, la preuve que ce n'est pas pour des raisons strictement philosophiques que l'Aquinate a rédigé le *De unitate* est encore plus éclatante : entre ce remaniement et l'opuscule, quelque chose s'est produit qui a rendu le changement de ton et d'attitude inévitables. L'intrusion des *Quaestiones in III De anima* sigériennes (et probablement d'autres leçons orales non conservées, de Siger lui-même ou de l'*Anonyme de Giele*) sur le territoire du théologien et les matières de la foi. Mais aussi la ruine sociale, disons morale et politique, qu'elle promettrait, si, d'aventure, on la prenait au sérieux : plus de récompense, plus de punition célestes, si je ne suis pas moi-même le sujet de ma pensée (comment serais-je en effet le sujet de mes actes, sur la base d'une telle hétéronomie ?) [cf. **§ 78** et **§ 87**]. C'est cela qui, ultimement, donne au *De unitate* sa physionomie propre. L'opuscule n'a pas seulement écrit une des pages les plus remarquables de la réception et de l'exégèse latines du *De anima*, il a aussi repris, avec d'autres armes, combien philosophiquement plus puissantes, le dossier du rapport entre raison et foi, aristotélisme et théologie, que dans les années où Siger enseignait à Paris, Bonaventure avait, de sermons en conférences, instruit à charge contre les « philosophes ». C'est ce qui le rend digne d'être encore lu aujourd'hui.

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Pour donner la mesure de l'erreur qu'il entreprend de réfuter, Thomas commence par souligner que, si, comme l'affirme Aristote (*Métaph.*, I, 1, 980a22), le désir de connaître la vérité est naturel pour l'homme, la pire erreur sera nécessairement celle qui porte sur l'instrument naturel de la connaissance véritable : l'intellect. Que l'*intellectus* soit cet instrument n'a pas à être établi au seuil de la discussion. C'est là une thèse commune à toute l'épistémologie aristotélicienne médiévale, sur laquelle Thomas reviendra d'ailleurs à plusieurs reprises – en l'occurrence dès le **§ 14**, alléguant le passage du *De anima* (III, 4, 429a10-11) où le Stagirite évoque « la partie de l'âme par laquelle celle-ci connaît et comprend ». L'existence d'une grave erreur sur l'intellect doit, en revanche, être posée en liminaire, puisque c'est elle qui justifie l'intervention théorique thomasienne. L'Aquinate ne s'embarrasse pas ici de détails. Il se contente d'indiquer qu'une thèse fautive (curieusement laissée sans autre précision) circule depuis « un certain temps » et qu'elle a pour origine deux thèses d'Averroès sur « l'intellect qu'Aristote appelle "possible" » et qu'Averroès, lui, appelle « improprement "matériel" ». Faut-il entendre par là que l'erreur, apparemment très répandue *(apud multos)*, visée par Thomas est la simple reconduction de deux erreurs fondamentales d'Averroès sur l'intellect possible ou un développement particulier, une « émulation » latine desdites thèses ? Le texte ne le dit pas clairement, et cette ambiguïté n'est pas sans poser initialement quelques problèmes à l'historien. En fait, comme la suite du *De unitate* le montre, il s'agit bien des deux thèses, en tant qu'elles forment système, ce qui veut dire que les « sectateurs d'Averroès » dénoncés par Thomas sont, avant tout, les partisans de deux thèses précises sur l'intellect possible, qui, jointes, et le cas échéant portées par de nouveaux arguments, forment « l'erreur » que l'on appellera par la suite « monopsychisme ». Ces deux thèses sont :

TAva : l'intellect matériel est une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme
TAvb : l'intellect matériel est unique pour tous les hommes

Soit, en une formule – celle de l'*erreur* « averroïste » (TAv) : l'intellect matériel est une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme et est unique pour tous les hommes. Thomas précise qu'il a déjà « écrit plusieurs fois contre cette erreur ». De fait, on en trouve une discussion plus ou moins étendue dans le commentaire sur les *Sentences* (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1 [1252-1254]), la *Summa contra Gentiles* (*ScG*, II, 59 *sq.* [1260-1265]), les *Quaestiones disputatae De anima* (q. 2 et 3 [1265-1266]), la *Sententia libri De anima*, la *Summa theologiae* (I, q. 75-89) et la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (toutes trois de 1267-1268). C'est la résistance des partisans de TAv – l'« impudence » de leur persévérance dans l'erreur – qui motive le *De unitate*. À situation exceptionnelle, réponse exceptionnelle : ce sont de « nouveaux arguments » qu'annonce Thomas, contre TAv, d'abord, contre sa reprise latine, ensuite. D'emblée, on le voit, le ton est polémique. Un détail frappe, cependant, qui prendra toute sa signification dans les pages où Averroès sera, pour ainsi dire, mis au ban du péripatétisme : Thomas reproche au philosophe arabe d'avoir nommé, de manière inappropriée ou inconvenante, « matériel » l'intellect « possible » d'Aristote. Ce reproche a valeur de symptôme. Ce n'est pas, en effet, Averroès qui a, si l'on peut dire, déposé le premier l'appellation fautive ou impropre, mais bien celui que le *De unitate* lui opposera comme une des normes de l'aristotélisme authentique : Alexandre d'Aphrodise. C'est chez lui qu'apparaît l'expression νοῦς ὑλικός (« intellect hylique », autrement dit *matériel*), attestée aussi bien dans le Περὶ ψυχῆς que dans le Περὶ νοῦ [1], mais quasi absente des autres commentateurs grecs d'Aristote, excepté Simplicius [2]. Et c'est évidemment à lui qu'Averroès reprend la formule rendue par *intellectus materialis* dans la traduction latine de son *Grand Commentaire sur le De anima*. En imputant à Averroès la paternité d'une formule supposée impropre, sans noter, pour autant, que l'expression supposée aristotélicienne d'*intellect possible* ne figure pas, à proprement parler, chez Aristote, Thomas donne l'impression de ne pas avoir accès directement au dossier alexandrinien, de lire, en somme, Alexandre à travers le prisme averroïste – l'auteur du Περὶ νοῦ ne sera, de fait, mentionné que

1. L'expression « intellect matériel », figure p. 81, 24 ; 84, 22 ; 84, 24 ; 84, 28 ; 85, 10 ; 88, 23 du Περὶ ψυχῆς, et p. 106, 19 ; 106, 25 ;107, 19 et 107, 26 du Περὶ νοῦ.

2. Cf. *In Aristotelis libros de anima commentaria*, CAG 11, p. 11, 14 ; 229, 7 ; 229, 38 ; 230, 24 et 247, 31.

trois fois, dans le même paragraphe (§ **55**) du chapitre 2, et seulement pour rectifier la lecture que le *Grand Commentaire* donne d'un passage, au demeurant non identifié, du Περὶ νοῦ.

> Qu'Alexandre ait posé que l'intellect possible était forme du corps, Averroès lui-même le confesse. Toutefois, selon moi, il interprète perversement les paroles d'Alexandre, comme il prend celles de Thémistius à contresens. En effet, quand il dit qu'Alexandre soutient que l'intellect possible n'est rien d'autre que la préparation qui est dans la nature humaine vis-à-vis de l'intellect agent et des intelligibles : il [Alexandre] n'entend rien d'autre par cette « préparation » que la puissance intellective qui est dans l'âme vis-à-vis des intelligibles. C'est pourquoi il [Alexandre] dit que ce n'est pas une faculté logée dans le corps, parce que ce genre de faculté n'a pas d'organe corporel, et non pour la raison qu'Averroès attaque, selon laquelle aucune préparation ne serait une faculté logée dans un corps.

Comme on le verra en commentant le § **55**, R.-A. Gauthier suggère que Thomas ne connaissait pas de première main le Περὶ νοῦ. Sans nous prononcer pour l'instant sur cette hypothèse (qui ne nous paraît pas fondée), il suffit de noter ici que, *si* Thomas était remonté au *De intellectu* d'Alexandre, il aurait vu que l'expression νοῦς ὑλικός n'a non seulement en soi rien d'inconvenant, mais est, au contraire, justifiée par une série d'arguments, de comparaisons et de mises au point fines portant sur la sub-jectité de l'intellect matériel. En 106, 19-23, Alexandre explique en effet en détail en quel sens se prend le terme « matériel » dans le cas de l'intellect : ce n'est pas parce que l'intellect est un sujet comme la matière, à savoir ce qui, par l'adjonction d'une forme, peut devenir un être déterminé (τόδε τι), mais parce que la quiddité (τὸ εἶναι) de la matière consistant en une potentialité à l'égard de toutes choses (ἐν τῇ δύνασθαι πάντα), un être où l'on retrouve cette puissance et ce caractère potentiel mérite, à cause de cela, d'être appelé ὑλικόν (matériel). Soit, dans l'effroyable version latine de Gérard de Crémone :

> Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivus quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia ; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subiectum, et possit fieri aliquid significatum propter existenciam alicuius forme in se ; sed quod postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia quod illiusmodi est quia est sic, est materia [3].

3. Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De intellectu et intellecto*, éd. G. Théry, in *Autour du décret de 1210 : II. – Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibliothèque thomiste, 7), Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1926.

Analogie, donc, et fondée, même si le mot *possible* convient en fin de compte évidemment mieux que le mot *matériel* pour exprimer la potentialité sub-jective de l'intellect qu'Aristote se bornait à définir dans le livre III, chapitre 5, du *De anima*, comme « capable de tout devenir ». La conclusion s'impose : le procès terminologique intenté à Averroès au premier paragraphe du *De unitate* est un faux procès, mal instruit et peu respectueux de procédure, puisque le principal témoin à décharge, Alexandre, est non seulement tenu à l'écart dans la phase initiale du procès, mais encore n'est cité à comparaître dans la suite (au **§ 55**) que... comme témoin à charge. Plus remarquable encore : Thomas sait parfaitement à quoi s'en tenir sur l'expression intellect *matériel* et sur son origine... alexandrinienne. Dans les *Quaestiones disputatae De anima*, q. 6, § 11, on trouve en effet l'argument suivant (en faveur d'une interprétation matérialiste de l'intellect « hylique ») :

> Praeterea, Alexander dicit in libro de intellectu, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

À quoi Thomas répond, en bon lecteur du *De intellectu* d'Alexandre :

> Ad undecimum dicendum quod intellectus ylealis, id est materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, in quantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

Cela posé, le traitement du « cas Alexandre » est le seul faux pas du procureur Thomas, qu'il soit involontaire, ce qui est invraisemblable, ou calculé, ce qui semble aller de soi. Le reste de l'instruction et des réquisitions est impeccable et implacable. On le voit dès le paragraphe suivant.

§ 2. – Ayant énoncé TAv, la thèse *(positio)* à combattre, Thomas précise de quel point de vue il entend la réfuter. Il n'y a pas à « montrer qu'elle est erronée parce qu'elle est contraire à la vérité de la foi chrétienne ». Cela va de soi. Un argument suffit à s'en convaincre : supposons abolie toute « diversité d'intellect » entre les hommes ; supposons en outre que l'espèce humaine s'est éteinte ; étant donné que « de toutes les parties de l'âme, l'intellect seul est incorruptible et immortel », *post mortem*, « il ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un [seul] intellect » : il n'y aura donc plus de rétribution

possible des mérites ni de sanction des fautes, plus de « répartition des récompenses et des peines » ni de différence assignable entre elles. Comme le confirmera, sur une autre base, le **§ 78**, TAv détruit les « principes de la philosophie morale » (la réfutation éthique et politique de TAv est un lieu commun des polémiques antiaverroïstes : un bon exposé en est donné par la *Summa contra Gentiles*, II, 60, qui conclut par l'affirmation que l'averroïsme est « la destruction de toute philosophie morale et de toute sociabilité politique »). L'argument thomasien présente deux aspects intéressants pour l'histoire de la pensée médiévale : l'un dans sa prémisse, l'autre dans sa conclusion. La prémisse thomasienne renvoie à un complexe de questions et de réponses précis, celui de la rémanence personnelle de l'âme humaine après la mort, qui, dès 1256, a vu Albert le Grand intervenir contre la thèse voulant que, à la disparition finale du genre humain, rien ne soit censé subsister des âmes individuelles, et qu'il ne reste qu'« un seul intellect ». Contrairement à ce que laisserait attendre le **§ 2** du *De unitate* de Thomas, cette thèse n'a, sous la plume albertinienne, rien d'averroïste. Au contraire, dans la *disputatio ad rem* (connue sous le titre de « Dispute d'Anagni ») que le dominicain allemand présente, à la demande du pape Alexandre IV (1254-1261), à la cour pontificale, contre l'affirmation que, une fois l'homme disparu, « il ne restera de toutes les âmes humaines qu'une seule et même chose » *(idem et unum)*, Averroès n'occupe pas, c'est le moins qu'on puisse dire, une place centrale. Certes, à travers le problème eschatologique commun à la philosophie tardo-antique (néoplatonicienne) et aux trois religions du Livre : « Que restera-t-il des âmes humaines après la mort ? », c'est bien celui de l'unité de l'intellect qui est traité dans la dispute, plus tard (vers 1263) mise en circulation sous le titre *Contra errores Averroys.* Sur les 30 *obiectiones* ou *rationes*, appelées *viae* (« voies », c'est-à-dire « méthodes »), formulées par Albert en faveur de l'unité de l'intellect, Averroès ne joue, en 1256, qu'un rôle mineur, puisqu'il n'intervient que trois fois : pour la 4e (éd. Hufnagel, p. 5, 73-6, 3), la 27e (p. 12, 4-39) et la 29e voie (p. 12, 63-13, 6). En 1256, le « monopsychisme » ne se réduit donc en rien à TAv. Au contraire : « Dire que l'intellect n'est pas une partie de l'âme, souligne Albert, c'est l'hypothèse qui guide tous les Arabes : ce sont eux qui ont été les premiers inventeurs de cette erreur » (éd. Hufnagel, p. 7, 77-8, 18), et, si l'on veut être plus précis, c'est à Avempace (Ibn Bāğğa) qu'il faut attribuer la paternité de la thèse monopsychiste (la version baggienne étant discutée comme 26e opinion, p. 11, 66-12, 3). En 1270, c'est Averroès qui, sous la plume de Thomas, endosse seul la responsabilité de la négation de la rémanence personnelle de l'âme, et de sa conséquence : la ruine de la théologie de la « peine et de la gloire ». On

peut s'en étonner. Albert, cependant, fournit un indice de l'évolution des esprits dans les années 1260, qui va dans le sens de Thomas. De fait, dans son analyse de la 29e voie, il attribue à Averroès la thèse affirmant que « toute la nature intellectuelle en l'homme est séparée et éternelle », et présente en gros la prémisse de l'argument que Thomas caractérisera au **§ 95**, comme le principal argument des partisans de TAv : séparé et éternel l'intellect n'est pas « nombré selon le nombre de la matière » ; donc il n'est pas « nombré selon le nombre des hommes » ; donc, une fois les hommes disparus, « il ne reste d'eux qu'une seule chose » numériquement une, qui n'est d'aucune façon multipliée, puisque, rigoureusement parlant, elle n'est rien d'eux. Et d'ajouter : cet argument est « la source de la plupart des erreurs » de ceux des Latins « qui se disent philosophes », plus précisément, « c'est la cause que la quasi-totalité de ceux des nôtres qui se disent philosophes se nourrit de positions fictives, qu'ils se sont inventées eux-mêmes, et qui ne peuvent être établies par aucun raisonnement » (p. 13, 2-6 : « Et haec causa est, quia fere tota multitudo nostrorum, qui se dicunt philosophos, est nutrita in positionibus fictis, quas ipsimet invenerunt et quae tamen nulla possunt persuaderi ratione »). Si, comme on peut le penser, la remarque d'Albert ne date pas de la « Dispute d'Anagni » (1256) mais du *Contra errores Averroys* rédigé à partir d'elle vers 1263, il faut admettre que dans les années 1260, c'est sous la forme de TAv que la majorité des maîtres ès arts briguant le titre de *philosophi* ont présenté la thèse de l'unité de l'intellect et sa justification. Pourquoi ? L'explication est simple : il ne faut pas se laisser abuser par l'avalanche de patronymes arabes transmis par les textes philosophiques latins du XIIIe siècle. En dehors de la multiplication artificielle des auteurs due aux agressions onomastiques infligées par les manuscrits aux philosophes d'Islam – tout particulièrement à Ibn Bāğğa que l'on voit alternativement apparaître comme « abubacher avempeche », « abubacher avempereche », « abubacher aisepecho », « averipheche » ou « aneupheter » –, la plupart des philosophes arabes enrôlés par Albert sous la bannière de l'unité de l'intellect sont non seulement connus de seconde main, mais encore connus à travers le *Grand Commentaire* d'Averroès ! C'est le cas, par exemple, de la 26e voie attribuée à « Avempeche », « in epistula quam vocavit *de continuatione intellectus cum homine* », que le dominicain allemand construit intégralement à partir de ce que dit Averroès dans *In De an.*, III, comm. 5, sans avoir jamais eu entre les mains ladite *Lettre sur la continuation de l'intellect avec l'homme* demeurée inédite en latin (une remarque qui vaut pour Thomas lui-même et sa réfutation de la doctrine de l'intellect d'Ibn Bāğğa dans la *Summa contra Gentiles*, II, 67 : « Contre ceux qui identifient intellect et imagination », elle aussi

entièrement tributaire des informations fournies par Averroès). On peut donc imaginer sans peine que, Averroès étant pratiquement la seule source d'information sur les thèses arabes concernant l'unité de l'intellect, et à coup sûr le seul à avoir argumenté sur ce point à fond dans un texte traduit, on ait bientôt concentré les débats sur sa version du monopsychisme plutôt que sur celles qu'il était, d'ailleurs, le premier à critiquer. Quand Thomas intervient, le processus est accompli : les Latins qui « se disent philosophes » se réclament du seul auteur dont ils puissent légitimement se réclamer : Averroès, qui est à la fois leur source et leur modèle. C'est ce qui explique la notation finale du **§ 2**, sur laquelle nous reviendrons. En attendant, il faut noter, et c'est le second aspect intéressant du propos initial, que l'ensemble de l'argument censé prouver *in promptu* la « répugnance » de TAv à « la vérité de la foi chrétienne », est repris et discuté après la mise en circulation du *De unitate* de Thomas. On le retrouve, en tout cas, bien présent dans les textes qui, d'une manière ou d'une autre, lui répondent ou lui font écho dans les milieux artiens, du « semi-averroïste » *Anonyme de Van Steenberghen* [4] à l'« antiaverroïste » *Anonyme de Bazán* [5], qui souscrit évidemment à son diagnostic. Dans les années 1270, après l'intervention thomasienne, personne ne semble douter de l'incompatibilité de TAv avec la foi chrétienne. Comme il n'y avait guère de raison de n'en pas douter avant, on peut penser que le *De unitate* a, sans que Thomas s'en soucie d'emblée, fait passer au premier plan l'hétérodoxie de la lecture averroïste de la noétique d'Aristote. Le lecteur du *De unitate* doit en tout cas avoir présent à l'esprit que TAv est de l'avis unanime une thèse qu'un chrétien ne peut soutenir. Dès le **§ 2**, qu'on le veuille ou non, le premier pas qui mènera aux censures de 1277 est donc accompli. Cela d'autant plus que ce sont les averroïstes eux-mêmes qui s'aventurent imprudemment dans la zone de conflit entre raison et foi, ainsi que le souligne le **§ 78**, rappelant que :

4. Cf. *Quaestiones De anima*, III, q. 7, éd. Van Steenberghen, p. 314, 32-34 : « Poser qu'il y a un intellect numériquement identique dans tous les hommes, c'est supprimer la rétribution du bien après la mort et la punition du mal, ce qui est inadmissible. »

5. Cf. *Quaestiones De anima*, III, q. 21, éd. Bazán, p. 511, 45-53 : « La thèse opposée [à celle d'Averroès] est ce que dit notre foi. Je la confirme par des arguments. Le premier [...] est le suivant : s'il y avait un seul et même intellect en tous, la récompense de tous ceux qui vont au ciel serait unique et identique, et le péché de ceux qui sont en enfer serait le même, et identique serait la récompense de saint Pierre, des autres apôtres et d'un simple paysan ; or, selon notre foi, cela est impossible à soutenir ; donc il est impossible qu'il y ait un unique intellect en tous. »

> On doit [...] soutenir [la] thèse [que l'intellect est une puissance de l'âme qui nous est unie comme forme], comme étant absolument hors de doute, *non pas en vertu d'une révélation de la foi, comme ils* [les averroïstes] *le prétendent*, mais parce que rejeter cela, c'est aller contre l'évidence des faits *(contra manifeste apparentia)*.

Ce n'est pourtant pas dans cette voie que l'Aquinate veut s'engager, même si, comme on le verra, il reviendra de manière très offensive sur l'hétérodoxie de TAv et de ses partisans dans les derniers paragraphes de l'opuscule. Pour le moment, l'aspect non chrétien – trop évident – ne compte pas : c'est la dimension philosophique qui mérite toute l'attention.

Thomas l'annonce donc sans équivoque : son intention est exclusivement de montrer que « la position en question » – autrement dit TAv et son émulation latine – « n'est pas moins contraire aux principes de la philosophie qu'aux témoignages de la foi ». Innove-t-il sur ce point ? Non. Dans sa dispute en curie, Albert, le premier, a porté le fer contre l'unité de l'intellect en adoptant le point de vue exclusif de la science, sans tenir compte de la « religion »[6]. Si les deux démarches sont, sur le fond, semblables, celle de Thomas a, dans le détail, une spécificité qui apparaît si l'on est attentif au vocabulaire employé. L'attitude thomasienne ne consiste pas simplement à neutraliser, comme le fait Albert, les *dicta legis* pour disputer philosophiquement d'une question philosophique (l'unité de l'intellect) ; elle consiste à montrer que TAv ne s'oppose *pas moins* aux *principia philosophiae* qu'aux *documenta fidei*. Cette terminologie se retrouve dans la *Summa contra Gentiles*, là où Thomas explique qu'une partie de la vérité de foi peut être démontrée ou développée rationnellement et que, corollairement, les arguments qui lui sont opposés, spécialement ceux qui sont soulevés contre « les témoignages de la foi », peuvent, de leur côté, être réfutés. La stratégie thomasienne dans le *De unitate* est donc une stratégie à deux temps : TAv est contraire aux « témoignages de la foi » ; TAv n'est « pas moins contraire aux principes de la philosophie » ; dès lors, en réfutant TAv philosophiquement, on réfute une thèse contraire à la foi sans avoir à alléguer hors de leur domaine les « témoignages de la foi ». Sans le dire, Thomas contre d'avance toute tentative de revendication d'une autonomie de la recherche philosophique fondée sur la spécialisation des savoirs et la différence des principes fondant les « disciplines » : *principia per se*

6. Cf. Hufnagel, p. 1, 12-14 : « Et ideo quaecumque dicit lex nostra, nunc omnino praeterimus, tantum ea accipientes quae per syllogismum accipiunt demonstrationem » (« Et c'est pourquoi nous laissons de côté ici tout ce qu'enseigne notre religion et n'acceptons que ce qui peut recevoir une démonstration par le syllogisme. »)

nota pour la philosophie, articles de foi connus par la Révélation pour la théologie. Ce ne sera pas inutile, quand, à la fin du traité, il s'agira d'enfermer les partisans de TAv dans l'impasse de ce que l'on appellera par la suite « doctrine de la double vérité » : d'entrée de jeu, il est posé que TAv ne saurait être philosophiquement ni du côté de la vérité ni, *a fortiori*, du côté d'une quelconque vérité philosophique qui s'avérerait contraire aux *documenta fidei*. La réfutation de TAv annoncée par le **§ 2** s'inscrit ainsi de plain-pied dans la vision des rapports entre foi et philosophie énoncée en ces termes dans le *Super Boethium De Trinitate* :

> Si, dans ce que disent les philosophes, on découvre quelque chose de contraire à la foi, cela n'est pas la faute de la philosophie, mais plutôt d'un mauvais usage de la philosophie provenant d'un défaut de raisonnement[7].

Mauvais usage de *philosophia*, mais aussi mauvais philosophes. C'est, de fait, sur une notation meurtrière que Thomas fonde, à la fin du **§ 2**, le programme du chapitre 1. Les partisans de TAv ont une caractéristique commune : ils disent « ne rien [vouloir] savoir des paroles des Latins » (*verba Latinorum*, c'est-à-dire celles d'Augustin et de la tradition augustinienne médiévale) en matière de noétique *(in hac materia)* et s'affirment « sectateurs de celles des péripatéticiens », mais « ils n'ont jamais vu un seul livre des *peripatetici* » portant sur la question, « en dehors des livres d'Aristote » lui-même, « fondateur de la secte péripatéticienne ». En somme, les *quidam* attaqués dans le *De unitate* sont des ignorants *et* des cuistres. Pour les réduire au silence, il faudra donc montrer d'abord que TAv « répugne absolument tant aux paroles d'Aristote qu'à sa doctrine » : c'est ce que feront les **§ 3 à 48**, dans une véritable leçon d'exégèse. La remarque sur l'ignorance des partisans de TAv peut surprendre. On peut l'expliquer de diverses façons. Premièrement, il est vrai que les maîtres ès arts parisiens ne fréquentent pas tous les textes de la tradition interprétative du *De anima*. Sont-ils, pour autant, si loin du compte que le suggère Thomas ? Si l'Aquinate est le premier commentateur médiéval d'Aristote à faire un usage approfondi de la traduction latine du commentaire sur le *De anima* de Thémistius, auteur qu'il allègue amplement au chapitre 2, c'est, tout bonnement, que cette traduction n'a été achevée par Guillaume de Moerbecke qu'en... novembre 1267. Pour le reste, on ne sache pas que les maîtres des années 1250-1260 aient ignoré les traités sur l'intellect d'Alexandre, que

7. Cf. *Super Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, éd. Léonine, t. L, Rome-Paris, Léonine-Éd. du Cerf, 1992, p. 99, 137-140.

Thomas, on l'a vu, ne cite guère lui-même, ou d'al-Fārābī, qu'il ne cite pas du tout. Dire que les maîtres « n'ont jamais vu aucun livre des péripatéticiens » sur l'intellect semble donc excessif. Autre explication : ils les ont vus, mais ils ne les allèguent pas, soit parce qu'ils n'ont pas à faire cours sur eux (il n'y a qu'un petit nombre d'*auctores* au programme), soit parce que certains de ces textes ont été censurés en 1210 (comme ceux d'Alexandre), soit parce que l'enseignement parisien donne plus de place à la discussion argumentée qu'à la lecture des textes (comme Albert le Grand le laisse entendre, en 1270 même, à Gilles de Lessines, quand il lui écrit que le succès de la théorie de l'unité de l'intellect est dû à « l'ignorance des textes des philosophes, beaucoup de Parisiens s'adonnant aux *sophismata* plutôt qu'à la philosophie[8] »). Toutes ces hypothèses sont cumulables. Mais elles valent aussi bien pour la lecture d'Averroès. R.-A. Gauthier a ainsi pu soutenir, non sans arguments, que Siger de Brabant devait à Thomas lui-même sa propre compréhension des thèses d'Averroès, avant que le *De unitate* ne vînt stigmatiser l'usage qu'il en avait fait. Que l'averroïsme de Siger soit, du moins initialement, un averroïsme de « seconde main », dépendant de Thomas et d'Albert le Grand – dont le maître de Brabant avait, dès 1269, lu le *De intellectu et intelligibili* – irait bien dans le sens de la remarque ironique du **§ 2**. Plutôt que de supposer que les maîtres visés par l'Aquinate étaient à ce point ignorants du péripatétisme qu'ils n'avaient rien lu de ses textes de base et devaient à Thomas les premiers rudiments de leur averroïsme, on peut, cependant, se demander si la formule est à prendre à la lettre : après tout, le *De unitate* est un écrit polémique. On peut aussi la mettre en perspective. De fait, si l'on regarde quels sont exactement les « péripatéticiens » que l'Aquinate mobilise contre les partisans de TAv, on constate que la liste n'est pas très longue : Théophraste (que Thomas avoue, et pour cause, n'avoir pas lu lui-même), Alexandre, Thémistius, pour les Grecs, Avicenne et al-Ghazālī, pour les « Arabes ». C'est peu, voire très peu, comparé aux formidables dossiers albertiniens ou même au réseau d'auteurs et de textes mis en place dans d'autres œuvres thomasiennes. Mais ce n'est pas ce qui importe. L'essentiel est que ce sont ces auteurs que Thomas reproche à ses adversaires de n'avoir pas lus. Siger se le tiendra pour dit. Si les *Quaestiones In III De anima* visées tacitement par le *De unitate* s'appuient massivement sur Averroès, les *Quaestiones De anima intellectiva* qui répondent à la critique thomasienne substituent

8. Cf. *De quindecim problematibus*, 1 ; éd. Geyer, p. 34, 53-57, spéc. : « [...] causa dicti est ignorantia philosophorum, quia multi parisienses non philosophiam, sed sophismata sunt secuti. »

Thémistius à Averroès comme référence majeure : TAv n'en est pas moins maintenue sous le masque thémistien. Qui a tort ? Qui a raison ? La question est oiseuse. Les « péripatéticiens » invoqués par Thomas ne sont pas plus représentatifs du péripatétisme authentique que les « Trismégiste et Apollon, et Hermès d'Égypte et Asclépius le disciple du Trismégiste » maintes fois regroupés par Albert sous l'appellation à nos yeux plus que fantaisiste de *peripatetici antiquissimi.* Quel que soit le statut historiographique réel des supposés interprètes « péripatéticiens » grecs et arabes d'Aristote mobilisés contre les partisans de TAv, la question de fond est de savoir si TAv est ou non une thèse *aristotélicienne*. Tel est l'objet du chapitre 1 du *De unitate*, et c'est bien ce qui fait son intérêt pour l'historien de la philosophie.

§ 3. – Le premier coup est porté contre l'interprétation rushdienne de la définition de l'âme dans le deuxième livre du *De anima* (412b4-5), telle qu'elle figure dans *In De anima,* II, comm. 7 (Crawford, p. 138, 15-25) :

> *Si, par conséquent, il faut dire quelque chose d'universel,* etc. C'est-à-dire : si, par conséquent, il est possible de définir l'âme par une définition universelle, aucune définition n'est plus universelle que celle-ci ni plus adaptée à l'essence *(substantia)* de l'âme : que l'âme est la perfection première d'un corps naturel organisé. Mais il [Aristote] présente cet énoncé sous la forme d'un doute, en disant : *Si, par conséquent, il faut dire quelque chose,* en s'excusant comme par avance du doute qui s'attache aux parties de cette définition. En effet, pour l'âme rationnelle et pour les autres facultés de l'âme, le terme perfection s'attribue d'une manière qui est, pour ainsi dire, purement équivoque, comme on le verra ensuite. Et c'est pourquoi on peut élever un doute et dire que l'âme n'a pas de définition universelle. Et c'est pour cela qu'[Aristote] dit : *Si par conséquent,* etc., comme pour dire : par conséquent, si l'on admettait la possibilité de trouver un énoncé universel s'appliquant à toutes les parties de l'âme, cet énoncé ne pourrait être que le suivant.

On peut résumer ainsi cette interprétation : dans le livre II, Aristote introduit *problématiquement* une définition générale de l'âme. Cette définition problématique (notée par la suite **déf.3**) est formulée au conditionnel : « *Si* donc c'est une définition générale, applicable à toute espèce d'âme, que nous avons à formuler, *nous dirons* que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé[9]. » Elle fait suite à

9. *De anima,* II, 1, 412b4-6 : εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ; Tricot, p. 68-69 ; trad. arabo-lat., II,

deux autres définitions, qui n'ont pas vocation à la généralité absolue : (déf.1) *De an.*, II, 1, 412a19-20 : l'âme est « l'essence ou la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance » (οὐσίαν [...] ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος) ; (déf.2) *De an.*, II, 1, 412a27-28 : l'âme est « l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie puissance » (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, Tricot, p. 68). Cependant, le conditionnel employé dans déf.3 implique ou présuppose qu'Aristote n'a pas tranché d'avance ou pas déjà tranché la question de savoir si la définition proposée s'appliquera non seulement aux âmes végétative et sensitive, mais encore à l'âme intellective, autrement dit aux trois sortes d'âmes dont il reconnaît l'existence [10]. De fait, il ne l'a pas déjà tranchée ou, plutôt, il laisse volontairement un temps la question en suspens, avant de répondre *par la négative*, comme en témoigne le texte de *De an.*, II, 2, 413b24-27, où il souligne (1) que, si, jusque-là, il n'a pas encore parlé de l'intellect, (2) la réponse à la question de la généralité de déf.3 a toutes les chances d'être négative, puisque l'intellect semble bien être un *autre genre* d'âme que les âmes végétative et sensitive – la plausibilité du point 2 tenant au fait que l'intellect est la seule faculté que l'on puisse considérer comme séparable du corps, comme l'éternel est séparé du corruptible [11]. Ayant interprété de manière déflationniste (hypothétique) la définition problématique de 412b4-6, Averroès donne une lecture précise de la théorie définitive d'Aristote, qui suppose une distinction entre prédication analogique et prédication homonymique, autrement dit rien de moins que la distinction entre analogie (homonymie réduite) et homonymie pure, ailleurs travaillée dans le contexte du problème de la multiplicité des sens de l'être et de l'ontologie catégoriale. La thèse est claire : la définition générale de l'âme proposée en 412b4-6 se prédique *analogiquement* des âmes végétative et sensitive, qui sont unies au

textus 7, Crawford, p. 138, 1-3 : « *Si* igitur aliquod universale dicendum est in omni natura, *dicemus* quod est prima perfectio corporis naturalis organici. »

10. Sur ce point, cf. LABARRIÈRE, 2003A, p. 14 : à ces âmes ou facultés on pourrait ajouter « la faculté motrice qui permet à certains des êtres doués de sensation de se mouvoir, faculté qu'Aristote ajoute assez régulièrement aux trois premières bien qu'à la différence de ces trois-là elle ne définisse pas le propre d'un des trois grands types de vivants comme le font la faculté nutritive pour les plantes, la faculté sensitive pour les bêtes et la faculté pensante pour les hommes ».

11. Cf. Tricot, p. 76-77 : « en ce qui touche l'intellect et la faculté théorétique, [1] rien n'est encore évident : pourtant [2] il semble bien que ce soit là un genre de l'âme tout différent, et que seul il puisse être séparé du corps, comme l'éternel, du corruptible » ; Crawford, II, 21, p. 159-160, 1-5 : « Intellectus autem et virtus speculativa, [1] nichil adhuc declaratum est de eis. Sed tamen [2] videtur quod hoc sit aliud genus anime, et iste solus potest abstrahi, sicut sempiternum abstrahitur a corruptibili. »

corps, et *homonymiquement* de l'âme intellective, qui, elle, ne l'est pas, et est donc âme *secundum equivocationem* [12]. En d'autres mots : la définition de 412b4-6 est tout sauf univoque. Pour ce qui est des âmes végétative et sensitive, elle relève du rapport « intermédiaire », ni synonymique ni homonymique, que les interprètes hellénophones des *Catégories* d'Aristote, au premier plan desquels Alexandre, ont élaboré sous le titre d'homonymie ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἕν : elle est prédiquée *secundum prius et posterius* (selon l'antérieur et le postérieur). Pour l'âme intellective, elle relève de l'homonymie pure. Pour confirmer le premier point, Averroès s'appuie sur le texte de *De an.*, II, 3, 414b19-22, où Aristote met en parallèle la définition générale de l'âme et celle de la figure géométrique [13]. Paraphrasant la suite du texte [14], Averroès pose donc que « la définition [générale de l'âme] n'est pas univoque » et qu'elle ne s'applique aux âmes végétative et sensitive qu'au sens où « il est possible, pour toutes les figures [géométriques], malgré leurs différences, d'avoir une définition générale large convenant à toutes, bien qu'elles diffèrent beaucoup en définition et en être ». En effet, précise-t-il : « ... de même que la définition de la figure convient à toutes les figures sans être propre à aucune, de même ces puissances différentes peuvent [de la même façon] avoir une définition générale qui leur convienne à toutes [sans être propre à aucune] [15]. » Le genre impliqué dans la définition générale des âmes végétative et sensitive n'est donc bien ni homonyme ni synonyme [16], mais intermédiaire [17]. En

12. Sur ce point, cf. BAZÁN, 1972B, p. 24-27 et BAZÁN, 1997, p. 104-106.

13. Cf. Tricot, p. 82-83 : « Il est donc évident que s'il y a une notion commune de l'âme, ce ne peut être que de la même façon qu'il y en a une de la figure ; car, dans ce dernier cas, il n'y a pas de figure en dehors du triangle et des figures qui lui sont consécutives, et, dans le cas qui nous occupe, il n'y a pas d'âme non plus en dehors des âmes que nous avons énumérées » ; Bodéüs, p. 148 : « Il est donc évident qu'un même genre d'unité va caractériser la formule de l'âme et de la figure. Pas plus, en effet, qu'il n'est là de figure en dehors du triangle et de celles qui lui font suite, il n'y a de place pour l'âme en dehors de celles qu'on a dites. »

14. Tricot, *ibid.* : « Cependant, les figures elles-mêmes pourraient être dominées par une notion commune qui s'appliquerait à toutes ; mais, par contre, elle ne conviendrait proprement à aucune. De même pour les âmes que nous avons énumérées. »

15. *In De an.*, II, comm. 30, Crawford, p. 174, 42-49 : « ... quemadmodum possibile est in omnibus figuris, licet differant, ut habeant diffinitionem universalem magnam convenientem omnibus eis, licet multum differant in diffinitione et in essentia, sic possibile est ut iste virtutes [anime] diverse habeant unam diffinitionem universalem convenientem omnibus, sicut diffinitio figure convenit omnibus figuris et nulli appropriatur. »

16. *Ibid.*, p. 173, 16-17 : « ... genus acceptum in diffinitione anime [...] neque est equivocum neque univocum. »

17. On notera, à ce propos, que, en *In De an.*, III, comm. 36, Averroès évoque, à propos de la signification « intermédiaire », l'aporie de Plotin (cf. Plotin, *Ennéades*, VI, 1,

revanche, et c'est la confirmation du second point, l'âme intellective ou l'intellect ne relève pas de cette unité d'analogie, si ténue soit-elle : c'est un autre « genre d'âme », qui est « nécessairement le seul de toutes les facultés de l'âme à pouvoir être séparé du corps[18] », un genre d'âme qui est « séparé, en tant qu'il n'est [précisément] pas âme[19] ».

Dire que **déf.3** est « homonyme » signifie donc deux choses : premièrement que **déf.3** n'est pas univoque (synonyme) aux trois sortes d'âmes ; deuxièmement que *âme* se prédique équivoquement (homonymiquement) de l'âme intellective. Averroès ne se contente cependant pas de poser que **déf.3** est homonyme. Il justifie cette affirmation en s'attachant au régime d'attribution du terme et de la notion de *perfectio* employés dans **déf.3**. Dans la version latine de Michel Scot, la formule d'Aristote : « l'âme est l'*entéléchie* première d'un corps naturel organisé » (412b5) se dit : « anima est prima *perfectio* corporis naturalis organici ». La *perfectio* de la traduction arabo-latine, qui se retrouve évidemment aussi dans le commentaire rushdien, correspond donc au grec ἐντελέχεια[20]. Quand **déf.3** pose que « l'âme est l'entéléchie première – *i.e.* en langage rushdien : la perfection première – d'un corps naturel organisé », la question se pose naturellement de savoir de quelle manière *perfection/entéléchie* s'attribue respectivement aux trois sortes d'âme. La réponse d'Averroès est claire : *perfection* (plus précisément : le terme *perfection*) s'attribue de manière « purement homonyme ». Quand on parle de l'âme rationnelle et des autres parties de l'âme, parler de *forme* et de *perfection première*, c'est parler « équivoquement », car

1, 19-30, trad. Bréhier, Paris, 1954, p. 60) et Nicostrate, qui a joué un rôle fondamental dans l'histoire de l'analogie de l'être : « Mais nous, nous disons : si le nom de *quiddité* se prédique, sur un mode synonyme, des quiddités des choses matérielles et des quiddités des intelligibles séparés, la proposition affirmant que l'intellect est naturellement apte à abstraire les quiddités en tant qu'elles sont quiddités sera vraie. Il en ira de même si dire que les intelligibles sont composés et dire que les individus sont composés se fait de manière synonyme. Si, en revanche, cette prédication se fait en un sens homonyme, la démonstration ne sera pas vraie. Savoir ce qu'il faut soutenir sur ce point est très difficile. Il est en effet manifeste par soi que le nom de *quiddité* ne se prédique [des choses matérielles et des quiddités des intelligibles séparés] ni par pure synonymie ni par pure homonymie. Quant à savoir si cette façon de signifier intermédiaire [car on sait que ce n'est ni pure homonymie ni pure synonymie] se dit de diverses façons, cela demande [plus ample] considération. » Sur l'aporie de Plotin et Nicostrate, cf. LUNA, 2001, p. 751.

18. II, comm. 21, Crawford, p. 160, 28-30 : « necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore ».

19. II, comm. 22, Crawford, p. 161, 9-10 : « abstractus, secundum quod non est anima ».

20. « Ce qui a atteint son *telos*, sa fin, son but ou son terme, c'est-à-dire ce qui possède son *telos* en soi et qui est pour cela même parfait, achevé », LABARRIÈRE, 2003A, p. 10.

la perfection première de l'intellect différant des perfections premières des autres facultés de l'âme, le nom de *perfection* en est nécessairement prédiqué de manière homonyme. Cette thèse est capitale dans la discussion rushdienne du matérialisme d'Alexandre (on reviendra plus bas sur ce point). C'est, en tout cas, à cause de l'homonymie de *perfectio/entelecheia* que l'on peut, selon Averroès, s'interroger légitimement sur la généralité de **déf.3**. Et c'est pour la même raison que l'on doit répondre à ce « doute » qu'il *n'y a pas* de définition générale de l'âme valable pour les trois sortes d'âmes, *sinon homonymiquement*.

L'homonymie du terme *perfection* justifie donc à la fois la mise en doute de la généralité de **déf.3** et l'interprétation déflationniste finale de 412b5, donnée en II, comm. 7 (Crawford, p. 138, 18-25) :

> ... pour l'âme rationnelle et pour les autres facultés de l'âme, *le terme 'perfection' s'attribue de façon purement équivoque* [...]. C'est pourquoi l'on peut formuler sur ce point un doute et dire que l'âme n'a pas de définition universelle. Et c'est pour cela qu'il [Aristote] dit : *Si par conséquent*, etc., comme pour dire : par conséquent, *si l'on admettait la possibilité de trouver un énoncé général s'appliquant à toutes les parties de l'âme*, cet énoncé ne pourrait être que le suivant [*i.e.* 412b5] : c'est la perfection première d'un corps naturel organisé (Crawford, p. 138, 18-25).

L'homonymie de *perfection*, s'agissant de l'intellect et des autres sortes d'âmes, est constamment réaffirmée au long du *Grand Commentaire* : elle opère au cœur même de la distinction entre sensation (sens) et intellection (intellect). Comme l'explique III, comm. 2 à propos de *De anima*, III, 4, 429a13-15[21] : « la perfection première de l'intellect », c'est-à-dire l'intellect matériel, « n'est pas une faculté [existant] dans le corps » *(virtus in corpore)*, alors que « la perfection » première « du sens », c'est-à-dire l'aptitude à sentir, « est une faculté existant dans le corps », liée à l'existence d'un « siège fondamental de la sensation », qui, selon Aristote, est le cœur ou sa région.

C'est à cet ensemble de thèses que Thomas s'attaque à partir du **§ 3**, en reprenant les textes d'Aristote qui les sous-tendent, réarticulant le réseau qu'ils forment originairement et déconstruisant du même coup la *lecture* qu'en a donnée Averroès. Fondamentalement, son opération exégétique consiste à relier II, 1, 412b4-5 : « *Si* donc c'est une définition générale, applicable à toute espèce d'âme, que nous avons à formuler,

21. Cf. Tricot, p. 173-174 : « Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre. »

etc. » à II, 2, 412b9-11 (Tricot, p. 69) : « Nous avons donc défini, en termes généraux, ce qu'est l'âme : elle est une substance au sens de forme, c'est-à-dire la quiddité d'un corps d'une qualité déterminée », pour justifier la généralité de déf.3 (412b5) : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. » Le raisonnement est simple : pour contrer TAv « il faut partir de la première définition de l'âme donnée par Aristote dans le deuxième livre *De l'âme* : l'âme est "l'acte premier d'un corps naturel organisé" ». Comprenant la « formulation au conditionnel » de 412b4-5, comme marque d'une impossibilité (*i.e.* au sens de : *s'il fallait* donner une définition générale, *on dirait que...*, mais *il est précisément impossible* de donner une définition générale, donc etc.), les tenants de TAv rejettent la généralité de la définition de 412b5. Pour les réduire au silence, il suffit de « prendre garde au passage qui suit », à savoir 412b9-11 (Tricot, p. 69), où Aristote affirme qu'il a *bel et bien fourni* une définition générale : « Nous *avons* donc *défini* en termes généraux ce qu'est l'âme : elle est une substance au sens de forme, c'est-à-dire la quiddité d'un corps d'une qualité déterminée » – passage repris dans le § 3 en ces termes : « Nous *avons* donc *bien (quidem) dit* ce qu'était l'âme universellement parlant : c'est une substance dans le sens de forme *(rationem)*, c'est-à-dire de quiddité *(quod quid erat esse)* d'un corps de ce genre ». Autrement dit : c'est la forme substantielle *(forma substantialis)* d'un corps naturel organisé. En somme, c'est parce qu'il ne tient pas compte de 412b9-11, et qu'il s'en tient à une lecture étroite ou orientée de 412b5 à partir du conditionnel utilisé en 412b4, qu'Averroès présente déf.3 comme problématique et sujette à révision ultérieure.

Deux remarques. On peut se demander pourquoi Thomas présente déf.3 comme « la première définition » fournie par Aristote en *De an.*, II, 1. Dans toutes les versions médiévales que nous connaissons déf.3 apparaît bien toujours en dernier, et cette position est aussi essentielle à la théorie d'Aristote qu'elle devrait l'être et l'est, de fait, à l'argumentation de Thomas. Dans ces conditions, le plus simple est d'imaginer que le texte du § 3 est corrompu : un *prima* ayant pris la place d'un *primo* (à la faveur d'un *lapsus calami* qui pourrait remonter à l'auteur lui-même), et que sa leçon originale était : « Accipienda est igitur *primo* diffinitio anime quam Aristoteles in II De anima ponit, dicens etc. » (« Il faut, pour commencer, prendre la définition de l'âme donnée par Aristote dans le deuxième livre *De l'âme*, disant que, etc. »), et non pas : « Accipienda est igitur *prima* diffinitio, etc. ».

On peut se demander aussi pourquoi Averroès ne voit pas le lien si aisément établi par Thomas entre 412b4-5 et 412b9-11 et, plus profondément, pourquoi il présente déf.3 comme hypothétique et justiciable

d'un doute, alors qu'à l'évidence, c'est bien la définition générale de l'âme assumée sans équivoque par Aristote. Averroès serait-il si mauvais lecteur ou interprète qu'il n'aurait pas vu ce que chacun peut voir au premier coup d'œil ? La réponse est évidemment plus complexe et plus nuancée. On peut en donner ici une première esquisse. La cible la plus constante de l'exégèse rushdienne du *De anima* est Alexandre d'Aphrodise. Averroès pense avec et contre Alexandre, comme beaucoup de médiévaux, dont Thomas, penseront eux-mêmes par la suite avec et contre lui. La lecture de déf.3 que donne le *Grand Commentaire* est commandée par l'interprétation alexandrinienne du passage, et la contestation globale qu'en fait, là comme ailleurs, le philosophe de Cordoue. Tout ce qu'écrit Averroès à propos de déf.3 est dirigé contre trois thèses précises (= TAlex1-3) du Περὶ ψυχῆς *(De anima)* alexandrinien, qui forment système et fondent son interprétation matérialiste de la noétique d'Aristote (ou sont au moins solidaires d'elle) :

> TAlex1 (*De anima*, éd. Bruns, p. 17, 1-15) : la troisième définition aristotélicienne de l'âme formulée en 412b5 est une définition véritablement « commune » (univoque), car « simple et générale comme elle est », elle est « tirée de *ce qui appartient en commun à toutes les âmes* ».
> TAlex2 (*De anima*, éd. Bruns, p. 20, 26-21, 11) : l'âme n'est pas forme de l'animal, « comme une substance séparée et existant par soi », elle n'est pas forme de l'animal « au sens où le pilote est forme du navire » (selon l'expression introduite sur un mode dubitatif par Aristote en *De an.*, II, 1, 413a7-8). « En réalité, le pilote n'est ni la forme ni la perfection du navire, car le navire existe aussi sans le pilote. » De plus, même si l'on admet que le pilote est « forme » du navire en un certain sens, ce n'est pas au sens où « l'âme l'est de l'animal, car le navire subsiste même quand le pilote s'éloigne, tandis que l'animal n'est plus animal quand l'âme s'en sépare ».
> TAlex3 (*De anima*, Bruns, p. 25, 2-4 et 26, 13-15) : l'âme est une faculté *(dunamis)* ou forme *engendrée* à partir du mélange (« crase ») de certains éléments, et non elle-même un mélange (*i. e.* l'« harmonie » ou la « proportion » des éléments) ; c'est la forme qui se greffe sur l'harmonieux mélange des corps dont elle est la résultante.

Averroès rejette chacune de ces thèses. Dans ce rejet d'ensemble, toutefois, la discussion du statut de déf.3 est évidemment centrale. Averroès doit donner une interprétation déflationniste de 412b5, et majorer l'aspect conditionnel, hypothétique, d'un mot : « problématique », de 412b4, pour pouvoir, à partir de la réfutation de TAlex1, enchaîner celle de TAlex2 et TAlex3. Pour justifier son geste herméneutique, il lui faut cependant un appui textuel. Contrairement à Thomas qui regarde du côté de 412b9-11, c'est à un tout autre passage qu'il

s'adresse : *De an.*, II, 1, 413a4-10 (Tricot, p. 72), ce qui provoquera, dès le **§ 5** du *De unitate*, une seconde confrontation radicale entre les deux lectures rushdienne et thomasienne de la noétique aristotélicienne. Un texte de *In De an.*, III, comm. 5, présente clairement les étapes exégétiques de la polémique antialexandrinienne d'Averroès, leur motivation et leur enchaînement :

> Et nous voyons aussi Alexandre étayer [la thèse] que la perfection première de l'intellect doit être une faculté engendrée [= **TAlex3**] sur les termes généraux *(sermones universales)* employés dans la définition de l'âme, savoir que c'est « la perfection première d'un corps naturel organisé » [= **déf.3**]. Et il dit que cette définition est vraie de toutes les parties de l'âme selon la même notion [= **TAlex1**]. Et il donne une raison à cela : parce que dire que « toutes les parties de l'âme sont des formes » est un énoncé univoque ou proche [de l'univocité]. En effet, puisqu'il est impossible que la forme, en tant qu'elle est la fin [= l'achèvement] de ce qui a une forme, en soit séparée, il est nécessaire, puisque les perfections premières de l'âme sont des formes, qu'elles n'en soient pas séparées. Par là [= **TAlex2**], Alexandre détruit [la thèse] affirmant que parmi les perfections premières de l'âme il y a une perfection séparée, comme on le dit du pilote et du navire [= 413a7-8], ou bien, universellement, [la thèse affirmant qu'] il y aura en elle une certaine partie qui sera dite *perfection* selon une signification *(intentio)* différente de la signification selon laquelle elle est dite pour les autres choses. Mais ce qu'il a lui-même imaginé être évident en se fondant sur les termes généraux [employés pour définir] l'âme [= 412b4-5], Aristote a manifestement dit [au contraire] que *ce n'était pas évident* pour toutes les parties de l'âme [= 413a7, 413a9-10 et 413b24-25]. En effet, parler de *forme* et de *perfection première* à propos de l'âme rationnelle et des autres parties de l'âme, c'est parler équivoquement.

Le renvoi à 413a4-10 est donc d'une importance stratégique dans l'interprétation rushdienne de ce qui est, aux yeux d'Averroès, le *problème* de la définition générale de l'âme, problème qu'il dresse comme un obstacle supposé dirimant contre la lecture alexandrinienne de 412b4-5, comme le montre clairement cet autre passage de *In De an.*, III, comm. 5, où il résume les acquis de sa polémique avec Alexandre :

> Il est donc clairement établi que la perfection première de l'intellect diffère des perfections premières des autres facultés de l'âme et que le nom de *perfection* en est prédiqué de manière homonyme, au contraire de ce que croyait Alexandre. Et c'est pourquoi Aristote dit, en définissant l'âme comme « la perfection première d'un corps naturel organisé » [412b4-5], « qu'il *n'est pas encore évident* » [= 413b24-25] si le corps est parfait de la même manière par toutes les facultés ou s'il en est une, parmi elles, par laquelle le corps n'est pas parfait, et que, s'il l'est, c'est sur un autre mode [413a4-10].

Le débat Thomas-Averroès est avant tout la confrontation de deux réseaux autoritaires, de deux parcours textuels dans l'œuvre d'Aristote, déterminés par des objectifs théoriques distincts : la réfutation du matérialisme alexandrinien pour Averroès, celle du monopsychisme averroïste pour Thomas. Ce sont bien deux interprétations du *De anima* qui s'affrontent, deux exégèses qu'il faut évaluer et comparer comme telles, en fonction de leurs « complexes questions-réponses » respectifs, des traductions sur lesquelles elles s'appuient, des traditions interprétatives qu'elles exploitent, qu'elles déplacent ou qu'elles critiquent. Le plus difficile pour le lecteur est de ne pas perdre le fil.

§ 4. – Le paragraphe contient deux parties : dans la première, Thomas explique en quoi l'on peut dire, suivant Aristote, que l'intellect est séparé du corps tout en faisant partie d'une âme qui est l'acte d'un corps. Dans la seconde, il s'explique sur la différence, capitale pour sa démonstration, entre être l'acte d'un corps *pour l'âme* et être l'acte d'un corps *pour une partie de l'âme*. Premier point : ayant établi les principes de sa lecture du problème de la définition de l'âme sur la base du lien entre 412b4-5 et 412b9-11, Thomas se heurte précisément à l'interprétation rushdienne et averroïste de 412b9-11. Les *mêmes* textes vont être, à partir de là, allégués par chaque camp aux prises, alimentant deux positions entièrement opposées. Le **§ 4** fournit un premier argument « pour que l'on n'exclue pas la partie intellective de l'universalité » de **déf.3**. Le **§ 5** en fournira un second. Selon le **§ 4**, il y a une preuve incontestable qu'Aristote comprend la « partie intellective » dans la généralité/universalité de **déf.3** : 413a4-7. De fait, dans ce texte, comme s'il voulait par avance barrer la route à l'interprétation déflationniste de 412b4-5, le Stagirite « prend les devants » et énonce que, s'il est « parfaitement évident » *(non inmanifestum)* que « certaines parties de l'âme ne sont pas séparables du corps », « rien n'empêche que certaines autres n'en soient séparées ». De prime abord, 413a4-7 semble poser exactement le contraire de ce dont Thomas a besoin pour réfuter Averroès et fournir assez malencontreusement la preuve textuelle absolue que, comme l'affirme Averroès contre **TAlex1-3**, pour Aristote, l'âme intellective est « séparée » du corps. Thomas ne l'entend évidemment pas de cette oreille, et c'est sur 413a4-7 que le débat de fond s'instaure. Que dit exactement le texte de *De an.*, II, 1, 413a4-7 (Tricot, p. 71-72) ?

> L'âme n'est donc pas séparable du corps, tout au moins certaines parties de l'âme, si l'âme est naturellement partageable : cela n'est pas douteux. En effet, pour certaines parties du corps, leur entéléchie est celle des parties elles-mêmes. Cependant rien n'empêche que certaines autres parties, du moins, ne soient séparables, *en raison de ce qu'elles ne sont les entéléchies d'aucun corps.*

Tout le sens du passage repose sur la dernière ligne : « At uero secundum quasdam nichil prohibet, *propter id quod nullius corporis sunt actus* ». Ces mots, qui « ne peuvent s'appliquer qu'à la partie intellective, à savoir l'intellect et la volonté », prouvent que certaines parties de l'âme sont séparées du corps dans la stricte mesure où *elles ne sont l'acte d'aucun corps.* Il faut donc bien voir, pour comprendre la pensée d'Aristote, que certaines parties de l'âme qui est et reste l'entéléchie d'un corps naturel organisé, ne sont pas pour autant l'acte d'une ou de plusieurs parties de ce corps. Afin de se faire entendre, Thomas énonce une distinction fondamentale (notée par la suite Dthom), dont il précise qu'il la reprendra et en montrera « plus bas », en l'occurrence aux **§ 27** et **28**, toute la pertinence : « Aliud [...] est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse actum corporis », soit :

> Dthom : c'est une chose que l'âme soit l'acte d'un corps et une autre que l'une de ses parties soit l'acte d'un corps.

Sur la base de Dthom, on peut et doit donc refuser à la fois l'interprétation déflationniste de 412b5 tirée par Averroès et les averroïstes de 413a4-7 et la séparation de l'intellect – au sens de TAv – lue par eux dans ces mêmes lignes. Rien n'empêche que l'intellect compris comme partie d'une âme définie en « termes généraux » comme « entéléchie première d'un corps naturel organisé » ne soit lui-même compris, en un sens précis, qui n'est pas celui d'Averroès, comme « séparé du corps ». L'erreur d'Averroès est de confondre ou d'identifier deux relations : *être une partie de l'âme* et *être l'acte d'une partie du corps*, alors que *être une partie de l'âme* peut très bien signifier, dans certains cas, à savoir pour ce qui nous intéresse ici celui de l'intellect, *appartenir à une âme actuant un corps.* Averroès ne voit pas que l'intellect peut être séparé du corps tout en faisant partie de l'âme (individuelle) qui est l'entéléchie première d'un corps (individuel) ; il ne voit pas, ainsi que le dira le **§ 27**, « comment il se peut que l'âme soit forme du corps et qu'une certaine faculté de l'âme ne soit pas une faculté du corps ». En somme, il croit que, si l'âme est définie « dans les termes généraux » de **déf.3**, l'âme étant l'acte d'un corps, l'intellect sera *ipso facto* une faculté existant dans le corps, alors que, si l'on se fonde sur

Dthom, à savoir sur la pensée authentique d'Aristote, on verra aisément que l'intellect de l'homme est bien séparé, mais n'en est pas moins une faculté de l'âme et l'âme, elle-même, l'acte d'un corps. Que la chose soit si aisée à voir peut se discuter. Thomas en est pourtant si convaincu qu'il se contente, pour achever de persuader le lecteur, de souligner, à la fin du **§ 4**, que, c'est parce qu'il soutient Dthom, que, « dans ce même chapitre, Aristote prouve que l'âme est l'acte d'un corps en s'appuyant sur le fait que certaines de ses parties sont l'acte d'un corps, là où il dit : "Il faut appliquer", à savoir : au tout, "ce qui a été dit des parties" ». Cet argument méréologique, qui constitue la seconde partie du **§ 4**, ne va pas, c'est le moins qu'on puisse dire, de soi. Le texte auquel Thomas se réfère est tiré de *De anima,* II, 1, 412b17-25 (Tricot, p. 70), *i.e.* : « *Il faut aussi étendre ce qui est vrai des parties, à l'ensemble* du corps vivant. En effet, ce que la partie de l'âme est à la partie du corps, la sensibilité tout entière l'est à l'ensemble du corps sentant, en tant que tel. » Qu'est-ce donc qui « est vrai des parties » ? Une affirmation donnée dans les lignes précédant cette analogie, à savoir que « si l'œil était un animal, la vue serait son âme : car c'est là la substance formelle de l'œil ». À quoi Aristote ajoute que « l'œil étant la matière de la vue, si la vue vient à faire défaut, il n'y a plus d'œil, sinon par homonymie, comme un œil de pierre ou un œil dessiné [n'est qu'œil par homonymie] ». C'est donc une double analogie qui commande l'argument allégué par Thomas : partie de l'âme / partie du corps // sensibilité / corps sentant, d'une part, œil / vue // animal / âme // matière / forme (acte), d'autre part. L'argument est que l'œil n'est œil véritable que par la vue ; de même, l'animal n'est animal véritable (c'est-à-dire vivant animé) que par l'âme ; sans la vue, l'œil n'est que matière et œil par homonymie ; sans l'âme, l'animal n'est que matière (corps) et animal par homonymie. Donc, de même que la vue est la « substance formelle » de l'œil, ce *par quoi* il est *voyant*, de même l'âme est la « substance formelle » de l'animal, ce *par quoi* il est *vivant.* On peut donc bien dire, sur cette base, que l'âme est l'*acte* du corps vivant, « *étendre ce qui est vrai des parties, à l'ensemble* » : ce qui vaut pour la vision, et la sensation en général, à savoir pour le corps *sentant*, valant pour l'ensemble du corps *vivant.* Autrement dit : de ce que certaines parties de l'âme, par exemple la vue, sont l'acte du corps (ici, d'une partie du corps : l'œil), il résulte à l'évidence que l'âme est l'acte du corps. L'intervention de Thomas consiste à poser que 412b17-25 ne s'entend que sur la base de Dthom et à laisser entendre qu'Aristote ne considère comme légitime d'étendre au tout de l'âme ce qui vaut pour « certaines de ses parties » qu'à condition de ne pas appliquer *en retour* à *chaque* partie ce qui vaut pour le tout. En posant que l'âme est l'acte d'un corps par référence au statut de *certaines* de ses parties, il ne

s'oblige pas, au contraire, à assigner à chaque partie, donc, en l'occurrence, *aussi* à l'intellect, le statut des autres parties (végétative et sensitive). C'est du moins la conviction de Thomas et un moment essentiel de sa réfutation d'Averroès.

§ 5. – Le cinquième paragraphe présente, cependant, un second argument jugé plus clair et/ou plus probant *(manifestius)*. « En outre, écrit Thomas, grâce à la suite, il est encore plus clair qu'Aristote inclut aussi l'intellect dans la généralité de sa définition ». Ce nouvel argument est positif : il prouve qu'Aristote *inclut* l'intellect *(intellectus includitur)* dans **déf.3**, alors que le premier argument fourni au **§ 4** était négatif et prouvait seulement qu'il *ne* l'en *excluait pas* (*ne dicatur* [...] *partem intellectiuam excludi*). C'est pourquoi il est présenté comme plus probant. En fait, l'argument n'est qu'esquissé. Ayant indiqué que, « dans la suite [...], Aristote prouve abondamment que l'âme est l'acte d'un corps, notamment quand il pose qu'une âme séparée n'est pas vivante en acte », Thomas se concentre sur deux « doutes » ou apories suscitées par la notion de *vivant en acte*. La première aporie est formulée au **§ 5** et sa solution entamée au **§ 6**, la seconde est énoncée au **§ 7** et offre matière à une ample discussion qui se greffe sur la précédente. L'aporie du **§ 5** (notée **A1**) correspond à la tentative rushdienne de limitation de la portée de **déf.3** à partir d'une interprétation maximaliste des formules de 413a7 et 413a9-10.

> **A1** : on pourrait se demander *(posset alicui venire in dubium)* si, en présence de l'âme, le corps vit en acte comme un mobile se meut en acte en présence d'un moteur ou comme une matière est en acte en présence d'une forme.

Étant posé que l'âme est l'acte d'un corps naturel organisé, c'est-à-dire la forme d'un corps vivant en acte, l'averroïste, qui concède **déf.3** sous homonymie, va arguer du fait qu'il y a deux manières d'être l'acte d'un corps, dans la mesure où il y a deux manières d'actuer : actuer comme une forme actue une matière et actuer comme un moteur actue un mobile. L'aporie du **§ 5**, centrale pour Averroès comme pour Thomas, puisqu'elle commande deux noétiques qui, dès ce moment, vont s'opposer sur chaque point, consiste donc à demander si le rapport de l'âme au corps est un rapport de type forme/matière ou un rapport du type pilote/navire. Thomas, comme avant lui, mais pour d'autres raisons et dans un autre cadre théorique, **TAlex2**, va défendre la première hypothèse, Averroès et les averroïstes, la seconde. Le dilemme, on l'a vu,

vient de la manière apparemment dubitative dont Aristote s'exprime en 413a7-8 (Tricot, p. 72) : « De plus *on ne voit pas encore* si l'âme est l'acte du corps, comme le pilote, du navire. » Selon Thomas, la thèse de l'âme-pilote ou de l'âme-moteur était celle de Platon, ce qui lui confère une plausibilité certaine : « Ce, d'autant plus que, pour Platon, l'âme n'est pas unie au corps comme une forme, mais comme un moteur ou un pilote ». Thomas invoque à l'appui les témoignages de Plotin et de Grégoire de Nysse, « parce que ce ne sont pas des Latins mais des Grecs » : un trait évidemment plus antiaverroïste qu'antirushdien, qui rappelle la remarque du **§ 2** sur les pseudo-péripatéticiens modernes (et ignorants véritables) qui disent « ne pas goûter/savoir les mots des Latins » *(verba Latinorum)*. La référence à Plotin, que le **§ 74** du chapitre 3 présentera comme un des « grands » philosophes antiques, « commentateurs d'Aristote », n'implique aucune fréquentation directe des *Ennéades*, à l'époque inaccessibles. Thomas s'appuie en réalité ici sur Macrobe (*In Somnium Scipionis*, II, chap. 12), comme il le fera au même **§ 74**, quand il rapportera la thèse platonicienne et plotinienne identifiant l'homme à son âme (« Mais Plotin lui aussi, comme le rapporte Macrobe, assure que c'est l'âme elle-même qui est l'homme »). Le témoignage de « Grégoire de Nysse » est en revanche direct, mais il repose sur une confusion, constante au Moyen Âge, entre Grégoire et Némésius d'Émèse. C'est donc au *De natura hominis* (chap. 3 ; éd. Verbeke-Moncho, p. 51-52), alors attribué à Grégoire, que renvoie Thomas, comme il l'a fait ou le fera en maints autres passages de son œuvre[22]. On notera que ni Macrobe ni Némésius ne formulent exactement la thèse de l'âme-pilote. Némésius se contente de poser que « Platon ne veut pas que l'animal soit composé d'une âme et d'un corps », et soutient que « l'âme se sert du corps et est comme revêtue par le corps » (« Igitur Plato [...] non vult animal ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpus »), une thèse que Thomas citera explicitement au **§ 74**. Quelle est la position d'Aristote face à l'aporie ? Thomas reconnaît qu'en 413a7-8, Aristote lui-même semble douter, puisqu'il dit qu'« on ne voit pas encore [ou pas bien] si l'âme est l'entéléchie du corps, comme le pilote est celle du navire. » Et il doute encore en 413a9-10, quand il « demande "que l'on s'en tienne à titre de simple métaphore à cette détermination et à cette

22. *In II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 4 ; *In II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 2 ; *In III Sent.*, dist. 5, q. 3, a. 2 ; *In III Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 1 ; *In IV Sent.*, dist. 44, q. 3, a. 3, sol. 2 ; *SCG*, II, 57 ; *Quaest. De potentia*, q. 5, a. 10 ; *Quaestio De anima*, q. 1, éd. Robb, p. 59, 6-11 et q. 11, p. 170, 6-8 ; *De spir. creat.*, a. 2 ; *In II De anima*, chap. 2, éd. Gauthier, p. 76, 153-157.

description de l'âme" »[23]. Mais c'est que, en 413a9-10, « il n'a pas encore rendu la vérité pleinement manifeste ». Il ne le fait qu'ensuite, et c'est à la solution aristotélicienne de l'aporie que sont consacrés les paragraphes qui suivent, affrontant par là même un nouveau problème, soulevé par Aristote lui-même, et examiné au § 7. Dans la suite du *De unitate*, Thomas s'efforce donc de montrer comment le Stagirite sort de l'hypothèse de l'âme-pilote, simple « *description* figurée », et accède à une « *définition* certaine », correspondant à la thèse de l'âme-forme. Le parcours se fait en deux moments : **<A> § 6-9**, Thomas commence par établir que, selon Aristote, l'âme est « déterminée » par un ensemble articulé d'activités qui constituent ses « parties » ; puis, **<B> § 10-14**, il montre que dans toutes ces « parties », le rapport de l'âme au corps se présente comme celui d'une forme à une matière et non comme celui d'un pilote à un navire. Ce n'est qu'au terme de ce parcours que l'on dispose de la véritable définition de l'âme qui remplace la description « figurée et provisoire » introduite (insinuée, lat. *insinuat*, p. 80) sur un mode hypothétique (lat. *dubitationem*) en 413a7-8.

Avec les mêmes ingrédients aristotéliciens, Averroès construit une interprétation entièrement opposée. La thèse qu'il soutient, et que Thomas s'efforce de réfuter, est essentielle à TAv. Elle sera condamnée par Étienne Tempier en mars 1277, sous la forme de la proposition n° 7 (23) du *syllabus* [PICHÉ, 1999, p. 83] affirmant que :

> L'intellect n'est pas l'acte d'un corps, si ce n'est comme le pilote d'un navire, et il n'est pas la perfection essentielle de l'homme.

Considérant que toutes les parties de l'âme ne sont pas forcément « perfection » d'une des parties du corps et que, même s'il s'agit dans tous les cas de « perfections » du corps, certaines de ces perfections peuvent en être séparées, Averroès voit dans « la perfection du navire », qui « peut être séparée du navire en la personne du pilote » (« quedam perfectiones possunt abstrahi, ut perfectio navis per gubernatorem »), une bonne illustration de ce qui est pour lui la thèse véritable d'Aristote : celle qui s'oppose en tout point à TAlex I-3. Loin de trouver un caractère « provisoire et métaphorique » à la description de 413a7-8, il y voit une définition générale *(secundum sermones universales)*, fondée sur une comparaison *(exemplariter)*, âme/corps // pilote/navire, qui sera affinée ensuite, lorsqu'on aura « examiné la définition propre à chaque partie de

23. Tricot, p. 72 ; Bodéüs, p. 140 : « À titre d'ébauche, on s'en tiendra à cette définition et à cette esquisse de l'âme », τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς.

l'âme en particulier ». « C'est pourquoi, conclut-il contre Alexandre, il ne semble pas que l'on puisse manifestement tirer de cette définition que toutes les parties de l'âme ne peuvent être séparées ». Sur la même trame (la réserve manifestée par Aristote en 413a9-10), Thomas et Averroès tissent donc deux exégèses de sens contraire : pour Thomas, la suite du texte verra Aristote remplacer un modèle déficient (le rapport pilote/navire) par un modèle adéquat (le rapport forme/matière), valable pour toutes les sortes d'âmes, dont l'intellective ; pour Averroès, au contraire, la suite du texte verra Aristote préciser sa description en appliquant les deux modèles de manière différenciée aux diverses sortes d'âmes dans leur rapport au corps : la relation forme/matière valant pour le rapport âmes végétative et sensitive/corps, la relation pilote/navire valant pour le rapport âme intellective/corps. Les deux exégèses sont inconciliables, mais ce n'est qu'à partir du **§ 66** que Thomas entreprendra la réfutation détaillée de la thèse de l'âme-moteur (pilote), en l'espèce de la théorie averroïste de l'intellect moteur du corps de l'homme (TIm).

§ 6. – Une fois esquissée la *description* provisoire de l'âme et formulée dubitativement l'hypothèse de l'âme-pilote, Aristote s'engage, selon Thomas, dans la recherche de la *définition* adéquate et complète. Suivant la méthode qui veut que l'on aille du plus certain pour nous mais moins certain en soi (l'effet) au plus certain en soi et selon le concept (la cause) [cf. 413a11-15 et, *infra*, **§ 29**], le Stagirite s'attache, pour commencer, à l'examen des activités ou effets de l'âme (que Thomas suit aux **§ 6-9**)[24]. La description de ces activités est conduite dans le cadre du phénomène de la vie, puisque, comme le pose d'emblée *De an.*, II, 2, 413a11-12 (Tricot, p. 72) : « l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie » [cf. Bodéüs, p. 141]. En 413a20-25, Aristote montre que tout ce en quoi consiste la vie : pensée, sensation, mouvement local, repos, nutrition et croissance, a un seul et même principe : l'âme. Thomas retrouve ici la thèse esquissée au **§ 4**, selon laquelle l'âme est la « substance formelle » de l'animal, ce *par quoi* il est *vivant* : l'âme est le principe de toutes les activités vitales, même si les diverses manifestations de la vie peuvent « exister l'une sans l'autre ». En 413b10-13, le Stagirite exprime cette pluralité en disant que

24. « Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea que sunt minus certa secundum se sed magis certa quoad nos, id est per effectus anime qui sunt actus ipsius. »

l'âme a diverses « parties » ou « facultés » qui rendent compte de ces différentes fonctions[25]. La thèse aristotélicienne sur laquelle Thomas va s'appuyer est donc que si les aspects de la *vie animée* sont divers, la totalité des *fonctions psychiques* (*i.e.* d'animation vitale) est réunie en « un seul et même » être vivant : l'homme. Si claire soit-elle, cette thèse pose, cependant, un problème qu'Aristote construit lui-même, et que Thomas rappelle et analyse au § 7.

§ 7. – La source de l'aporie est la théorie de Platon[26] affirmant qu'« il y a différentes âmes en l'homme, qui le rendent capable des diverses opérations de la vie ». En soutenant que toutes les fonctions psychiques sont réunies en l'homme, Aristote tombe nécessairement sur l'affirmation de Platon. C'est ce qui l'amène à construire l'aporie (notée A2) que Thomas présente en ces termes :

> A2 : Chacune de ces facultés est-elle une âme par soi ou n'est-elle qu'une partie d'âme, et si toutes sont les parties d'une même âme, diffèrent-elles seulement selon le concept ou bien également par le lieu, c'est-à-dire l'organe ?

d'après *De an.*, II, 2, 413b13-15[27]. Ce problème, redoutable en soi, en cache un autre, plus redoutable encore : si « pour certaines » parties de l'âme (en l'occurrence la végétative et la sensitive), « la réponse ne semple pas difficile », alors que « pour d'autres il y a matière à douter » (413b15-16 : περὶ μὲν τινῶν τούτων οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν, ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει), Aristote donne ou peut donner l'impression de *douter lui-même* pour ce qui est réellement en cause dans le débat de Thomas avec Averroès, puisqu'il écrit en 413b24-25 que, « pour ce qui touche

25. « Vnde statim distinguit opera anime, dicens quod "animatum distinguitur ab inanimato in uiuendo", et quod multa sunt que pertinent ad uitam, scilicet "intellectus, sensus, motus et status secundum locum", et motus nutrimenti et augmenti, ita quod cuicumque inest aliquid horum dicitur uiuere. Et ostenso quomodo ista se habeant ad inuicem, id est qualiter unum sine altero horum possit esse, concludit in hoc quod anima sit omnium predictorum principium, et quod anima "determinatur – sicut per suas partes – uegetatiuo, sensitiuo, intellectiuo, motu", et quod hec omnia contingit in uno et eodem inueniri, sicut in homine. »

26. Référence que l'on retrouve chez Averroès, III, comm. 1, à propos de *De an.*, III, 4, 429a10-13, mais tirée, là aussi, de la tradition interprétative de 413b13-15.

27. Tricot, p. 76 : « Mais chacune de ces facultés est-elle une âme ou seulement une partie de l'âme, et, si elle en est une partie, l'est-elle de façon à n'être séparable que logiquement ou à l'être aussi dans le lieu ? » (πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ).

l'intellect et la puissance théorétique, *rien n'est encore évident* » (περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως *οὐδέν πω φανερόν*). Cette clause a une importance capitale : elle est, jointe à 413a7 et 413a9-10, au cœur du dispositif exégétique tendu par Averroès contre TAlex1-3 (voir *supra* § 3), mais surtout c'est l'un des deux principaux arguments textuels [le second le sera au § 8] allégués par « le Commentateur [Averroès] et ses partisans » *(Commentator et sectatores ipsius)* pour prouver que « l'intellect n'est pas [une] âme » *(quod intellectus non sit anima)*, c'est-à-dire une âme au sens de déf.3. Pourquoi Aristote dit-il que « rien n'est encore évident » ? Pourquoi Averroès en tire-t-il argument ?

Reprenons le détail du texte. Le § 7 est tout entier construit sur l'alternative imposée par la théorie pluraliste de Platon. 413b13-15 : les diverses fonctions biologiques du psychique supposent-elles une pluralité réelle d'âmes, comme le croit Platon lui-même selon Thomas, ou une pluralité de parties pour une même âme ? Et, si les différentes facultés sont les parties d'une même âme, diffèrent-elles les unes des autres réellement ou bien logiquement, selon le lieu ou selon le « concept » ? Selon 413b15-16, la question est facile à résoudre pour « certaines facultés » : si l'on sectionne une plante ou certains insectes, on voit clairement que la fonction nutritive n'est pas localisée dans une partie déterminée du végétal, ni les facultés motrice et sensitive dans une partie précise du corps de l'animal (413b16-24). Toute l'aporie se concentre donc sur l'intellect et la faculté théorétique. Si l'on prend 413b24-25 sur le fond de 413b24-27, où il a sa vraie portée, on constate qu'Aristote fait deux énoncés : le premier pour dire qu'« on n'a jusqu'ici rien énoncé d'évident » les concernant ; le second, qui va relancer davantage encore le débat de Thomas avec Averroès, pour dire que l'intellect peut, dès lors, « *apparaître* [cf. ἔοικε] comme un *autre genre d'âme* ». Le § 7 aborde le premier point, le second étant renvoyé au § 8. L'interprétation de 413b24-25 ne pose pas de difficulté à Thomas. Selon lui, 413b24-25 ne fait que redire, plus explicitement, ce qu'avait dit 413b15-16, à savoir que « pour d'autres [parties] il y avait matière à douter » de la réponse à donner à A2 (« manifeste enim hoc respondet ad id quod supra dixerat : *Quaedam enim dubitationem habent* »). Or la réponse à donner porte sur une question complexe, que Thomas rappelle à la fin du paragraphe : celle de savoir « si l'intellect est âme ou s'il est une partie de l'âme, et si c'est une partie d'âme, si elle est séparée par le lieu ou seulement selon le concept ». On peut donc bien s'interroger *tant qu'une définition complète n'a pas été fournie.* Averroès, qui formule ainsi A2 (*In De an.*, II, comm. 19, éd. Crawford, p. 157) :

> A2* : il faut examiner si chacun des principes existant dans un animal est une âme ou non et, si c'est une âme, si c'est une âme par soi ou une partie d'âme, et, si c'est une partie d'âme, si c'est une partie distincte du corps selon l'essence et le lieu dans l'être animé.

comprend tout autrement 413b24-25. Le sens du passage n'est pas selon lui que « jusqu'ici on n'a rien énoncé d'évident » au sujet de l'intellect (ou, comme le traduit Bodéüs, p. 143, que son « cas n'est pas encore clair »), mais que « jusqu'ici *on n'a pas du tout parlé* de l'intellect », autrement dit : qu'aucune des observations faites au sujet des propriétés des âmes végétative et sensitive ne doit être considérée comme s'appliquant à l'intellect, puisqu'*en les énonçant Aristote ne pensait pas à lui.* Si Aristote laisse lui-même entendre qu'il ne *visait* pas l'intellect en évoquant certaines propriétés des parties couvertes par la définition « générale » de l'âme, c'est qu'il n'entendait pas intégrer l'âme intellective à cette définition. Tout mène donc irrésistiblement à la conclusion formulée en 413b25-26 : l'intellect ne peut être qu'un « autre genre d'âme » – une exégèse que Thomas qualifie de « perverse ». Cf. Averroès, *In De an.,* II, comm. 21, éd. Crawford, p. 160, 6-15 :

> Ayant dit qu'il fallait chercher si chacun de ces principes était ou non une âme, il [Aristote] commence à parler *(incepit declarare)* d'une faculté qui ne semble pas être une âme, et dont tout confirme au contraire qu'elle n'en est pas une. Et il dit : *Quant à l'intellect et à la faculté théorétique*, etc. C'est-à-dire : quant à l'intellect en acte, et à la faculté qui s'achève *(que perficitur)* grâce à l'intellect en acte, on n'a pas déclaré *(non est declaratum)* si c'était une âme ou non, comme on l'a fait pour les autres principes, et cela parce que cette faculté ne semble pas utiliser d'instrument corporel dans son activité, comme le font, au contraire, les autres facultés.

À l'exégèse *prospective* de 413b24-25, qui justifie d'avance la transformation en thèse de l'hypothèse de 413b25-26, transformation qui est le geste « averroïste » par excellence (si Aristote considère que *rien ne visait* l'intellect dans ce qui a été dit des parties végétative et sensitive, c'est que, précisément, il *considère déjà* que l'intellect est « un autre genre d'âme »), Thomas oppose donc une lecture *rétrospective* de 413b24-25 à partir de 413b15-16 : les deux passages se répondent ou, plutôt, se répètent, l'un et l'autre ne font que signaler le statut particulier de l'intellect par rapport aux autres parties de l'âme et annoncent un supplément d'enquête. Aristote n'a donc *pas pu* formuler 413b24-25 « dans l'intention de montrer que l'intellect n'est pas une âme, comme l'expliquent perversement le Commentateur et ses partisans ». La différence entre les lectures est encore renforcée par leur lexique : là où Thomas, parle (avec Aristote) de « l'intellect et de la puissance/faculté théorétique » *(perspectiva potentia)*, donc de l'intellect et de l'intellect dit « théorétique » (par opposition à l'intellect pratique) Averroès parle de « l'intellect *en acte* et de la faculté qui s'achève grâce à l'intellect en acte », autrement dit : *l'intellect matériel* – l'« intellect en acte » étant probablement *l'intellect agent*[28]. Dans la *Lectura anonyme* sur le *De anima* (éd. Gauthier, p. 179, 67-68), la *perspectiva potentia* est glosée comme *intellectiva potentia* – « *De intellectu autem et perspectiva*, id est intellectiva, *potencia, nichil adhuc manifestum est*, utrum sit separabilis ». Dans son commentaire du *De anima* (*In II De an.*, chap. 4 ; éd. Gauthier, p. 84, 104-105), Thomas éprouve lui aussi le besoin d'expliquer le terme : « Deinde cum dicit : *De intellectu autem*, etc., ostendit in qua parte anime possit esse dubium. Et dicit quod *de intellectu* et quocunque nomine vocetur *perspectiva potencia*, id est speculativa, *nichil est adhuc manifestum.* » L'intrusion du couple intellect en acte/intellect matériel est donc une caractéristique de l'interprétation rushdienne, déterminée par le débat propre qu'Averroès soutient avec Alexandre d'Aphrodise.

§ 8. – Le **§ 8** est consacré à l'exégèse de 413b25-26 : « sed uidetur genus alterum anime esse » (ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι). Thomas va directement au fait : « il ne faut pas comprendre cette clause comme l'expliquent perversement le Commentateur et ses partisans, à savoir qu'Aristote l'énonce parce que l'intellect n'est dit âme que par homonymie, ou dans le sens que la définition susdite [= **déf.3**] ne peut lui convenir » (« Quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores eius peruerse exponunt, ideo dictum esse quia intellectus equiuoce dicatur anima, uel quod predicta diffinitio sibi aptari non possit »). Le texte visé est *In De an.,* II, comm. 21 (Crawford, p. 160, 24-161,3) :

> Et il dit : *Mais pourtant il semble que ce soit un autre genre d'âme*, etc. C'est-à-dire : mais pourtant il vaut mieux dire, c'est d'ailleurs ce qui paraît plus vrai à l'examen, que c'est un autre genre d'âme, et que si on

28. Cf. *Commentaire moyen*, § 25, trad. ELAMRANI-JAMAL, 1997 (tous les renvois subséquents au *CM* sont faits à cette traduction) : « Il faut que tu saches que Thémistius et la plupart des commentateurs pensent que l'intellect qui est en nous est composé de l'intellect en puissance et de l'intellect en acte, je veux dire de l'intellect agent » ; le *Grand Commentaire*, III, comm. 5, Crawford, p. 389, dit dans le même sens : « Mais quand ils [les Commentateurs] ont vu ensuite qu'Aristote affirmait la nécessité, s'il y avait un intellect en puissance, qu'il y eût aussi un intellect en acte, à savoir l'intellect agent : celui qui fait passer de la puissance à l'acte ce qui est en puissance, etc. »

> veut l'appeler âme, ce sera par homonymie. Et, si tel est le statut de l'intellect, il sera nécessairement, de toutes les facultés de l'âme, le seul à pouvoir être séparé du corps et à ne pas subir de corruption à la corruption du corps, et ce à la manière dont ce qui est éternel est séparé. Et c'est ce qui se produit puisqu'à certains moments l'intellect est couplé au corps, tandis qu'à d'autres il ne lui est pas couplé.

La reprise de ἔοικε (littéralement : « il y a apparence ») par « il vaut mieux dire » peut certainement apparaître elle-même comme « perverse » – une expression que Thomas a déjà employée au **§ 7** et qu'il emploiera encore à la fin du **§ 8**, ainsi qu'aux **§ 14, 55** et **117**, étayant par là sa présentation d'Averroès comme « dépravateur » (**§ 59**) et « corrupteur de la philosophie péripatéticienne » (**§ 117**). Mais c'est évidemment l'ensemble du propos rushdien qui est rejeté par Thomas. La clef de l'interprétation thomasienne est déjà en place dans le chapitre 61 du livre II de la *Summa contra Gentiles* [= *ScG*] (rédigé vers 1261-1263) :

> ... il [Aristote] ne veut pas que l'on considère l'intellect comme *autre par rapport à la définition commune de l'âme*, mais comme *autre par rapport aux natures propres des autres parties*, de même que celui qui dit que les volatiles sont un autre genre d'animal que ceux qui marchent ne retire pas aux volatiles la définition commune de l'animal. C'est pourquoi, pour bien montrer à propos de quoi il a dit « un autre », il ajoute : « et que cela seul peut être séparé, comme l'éternel du corruptible ».

En un mot : le sens de 413b25-26 est donné cette fois par une lecture prospective, rattachant 413b25-26 à 413b26-27 (Tricot, p. 77 ; Bodéüs, p. 143-144 : « Et il se peut que lui seul soit séparé, comme l'éternel du périssable », καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ). La même thèse est reprise dans la *Summa contra Gentiles* (II, 82), sans référence à Averroès : Thomas se contente de soutenir que « la partie intellective de l'âme est séparée des autres comme l'incorruptible du corruptible » sans mentionner ni condamner explicitement la séparation d'avec le corps professée par Averroès (*In De an.*, II, comm. 21, Crawford, p. 160, 30 : « ut abstrahatur a corpore »), et attestée chez le Pseudo-Pierre d'Espagne, *Expositio lib. II-III De anima* (p. 134, 1 : « separabilis a corpore ») ou dans l'Anonyme, *In De anima II-III* (f° 3ra : « anima intellectiva separabilis est a corpore sicut perpetuum a corruptibili. [...] animam intellectivam solum contingit separari, supple : *a corpore* »). Ces « modernes » des années 1240-1250, qui ne sont pas à proprement parler des *sectatores Averroys*, attestent l'existence d'une tradition interprétative influencée

par Averroès sans être « averroïste » et celle d'un débat sur 413b24-25, bien antérieur à Thomas : de fait la thèse thomasienne même, selon laquelle, en 413b24-25 comme en 429a10-11, Aristote pense à une séparation de l'intellect « par rapport aux autres parties de l'âme » (« ab aliis partibus animae »), semble acquise dès Adam de Bocfeld (ms. Urb. lat. 206, f. 272v) : « et separari ab aliis ut incorruptibile a corruptibili. » C'est ce vieux débat qui est repris dans le **§ 8,** contre Averroès et ses partisans des années 1260, une nouvelle génération de maîtres où se détache, comme on le verra, la figure de Siger de Brabant.

> La manière dont il faut entendre cela [= 413b25-26] est donnée par ce qu'il [Aristote] ajoute : « et que cela seul puisse être séparé, comme l'éternel du corruptible ». C'est en cela, en effet, que l'intellect est d'*un autre genre* : en ce qu'il semble bien être quelque chose d'éternel, alors que les autres parties de l'âme [sont] périssables (« sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur "Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili". In hoc ergo est alterum genus, quod intellectus uidetur esse quoddam perpetuum, alie autem partes anime corruptibiles »).

Si l'intellect *apparaît* comme un « genre d'âme différent » des autres âmes, ce n'est pas parce qu'il ne peut recevoir **déf.3** pour définition ni, *a fortiori*, parce qu'il ne serait d'aucune façon une âme, mais, parce qu'il est le seul genre d'âme à pouvoir (et à devoir) être séparé. Ce qui le distingue des autres types d'âmes est cela même qui explique sa séparabilité : sa perpétuité. L'intellect est la seule partie de l'âme qui soit perpétuelle (*quoddam perpetuum*, τὸ ἀΐδιον), c'est-à-dire, comme on le verra au **§ 32**, éternelle *a parte post*. Du coup, c'est toute la problématique de la séparation qui change de sens. Contre Averroès, qui entend la séparation de l'intellect dans le sens d'une séparation d'avec le corps, Thomas renoue avec ce qui est, pour lui, l'inspiration véritable d'Aristote depuis l'aporie **A2** construite en 413b13-15 : la séparation des facultés les unes par rapport aux autres. Platon [cf. **§ 7**] se trompe en distribuant les parties de l'âme en autant d'âmes distinctes « selon le lieu » et l'« instrument corporel ». Aristote le corrige, mais il a à faire face à une difficulté nouvelle, pour la solution de laquelle il n'a effectivement « rien énoncé d'évident jusqu'ici ». Il l'affronte en posant 413b25-26. L'intellect « *semblant* être quelque chose d'éternel » *(quoddam perpetuum)*, il ne *semble* pas pouvoir, dit Thomas, « s'accorder dans une même substance » avec les autres parties, corruptibles, de l'âme : « il *semble* donc bien que lui seul, de toutes les parties de l'âme, puisse être séparé, comme l'éternel du corruptible ». Cette séparation est un réquisit. De fait, si comme on l'a vu au **§ 6**, la totalité des *fonctions*

psychiques est réunie en l'homme, toutes les parties de l'âme ne peuvent pour cela « convenir dans une même substance de l'âme » *(in unam substantiam anime)*. La difficulté est véritable. Comment penser la coexistence de l'éternel et du corruptible dans une même substance ? Thomas n'a pas ici à répondre. Compte tenu de l'objectif qu'il poursuit (la critique d'Averroès) et de sa méthode d'exégèse, il a simplement à souligner que c'est bien en vertu de la nécessité *problématique* de la séparation de l'intellect par rapport aux autres parties de l'âme, qu'Aristote pose qu'il « *semble* que ce soit un autre genre d'âme », et non pour les raisons avancées par Averroès. En rapportant la séparation de l'intellect (413b26-27) au corps, après avoir mésinterprété le sens de 413b25-26, Averroès a donné une seconde exégèse « perverse » de la pensée d'Aristote (« Et quia corruptibile et perpetuum non uidentur in unam substantiam conuenire posse, uidetur quod hoc solum de partibus anime, scilicet intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, *ut Commentator peruerse exponit*, sed ab aliis partibus anime, ne in unam substantiam anime conueniant ») : en cela, du moins, il ne manque pas de cohérence aux yeux de l'Aquinate, pour qui les deux erreurs sont étroitement liées. C'est de cette cohérence dans la méprise que résulte TAv.

§ 9. – Le § 9 justifie l'interprétation de la séparation de l'intellect avancée au § 8, en invoquant la suite immédiate du texte (413b27-31) : 423b27-29[29], tout d'abord, qui rappelle et confirme la réponse fournie en 413b16-24 [cf. § 7] à A2, la question posée en 413b13-15[30] ; 413b29-30[31], ensuite : « "Qu'elles soient en revanche logiquement [*ratione*] autres", c'est-à-dire *les unes par rapport aux autres*, "c'est clair : l'acte de sentir est autre que l'acte d'opiner". » Tout cela, poursuit Thomas, « répond à l'évidence à la question posée plus haut » (413b13-15), et la séparation d'avec le corps n'entre jamais en ligne de compte. Seulement, cette réponse à A2 ne concerne que ce qui va de soi : les facultés, dont 413b15-16 a justement dit qu'elles ne posaient aucune difficulté (Tricot, p. 76 : « pour certaines d'entre elles, la solution n'est pas difficile à apercevoir »), mais elle ne dit rien de l'intellect, dont le cas avait été

29. Bodéüs, p. 144 : « Avec le reste des parcelles de l'âme, toutefois, il est clair, d'après ce qui précède, qu'on n'a pas affaire à des choses séparables, comme certains le prétendent. »

30. « "Quant aux autres parties de l'âme, il est clair, d'après ce qui précède, qu'elles ne sont pas séparables", à savoir *selon la substance de l'âme ou selon le lieu*. En effet, la question a été posée plus haut, et ce qui a été répondu suffit à le prouver. »

31. Bodéüs, p. 144 : « Le sensitif est, en effet, d'une essence différente de l'opinatif, puisque sentir n'est pas se faire une opinion. »

d'emblée indiqué comme problématique (« mais, pour d'autres, il y a difficulté »). Thomas peut donc conclure la section **<A> § 6-9**, en faisant remarquer qu'Aristote répond à la question posée en 413b13-15 : les facultés, puissances ou parties de l'âme, végétative et sensitive, ne sont pas localement séparées les unes des autres – elles sont *diffuses* dans l'organisme ; elles sont, en revanche, conceptuellement distinctes. La mise en place du système des parties « déterminant » l'âme dans l'ensemble de ses activités solidaires, qui constituait le moment **<A>**, premier élément de la réfutation d'Averroès *par les textes*, est donc achevée. La question reste en suspens pour l'intellect, dans l'exégèse thomiste comme dans le texte qu'elle explique. Elle ne sera reprise qu'à partir du **§ 15**.

§ 10. – Le **§ 10**, qui ouvre la démonstration de la section **<B>**, entame l'examen des activités ou opérations de l'âme dont le cadre général a été fourni en **<A>** par les **§ 6-9**. Selon Thomas, le but d'Aristote est clair : « une fois établi que l'âme est caractérisée par l'activité végétative, sensitive, intellective et par le mouvement, il entreprend de montrer que, dans toutes ces parties, l'âme n'est pas unie au corps comme le pilote au navire, mais comme une forme ». Il s'agit donc d'arriver à une définition de l'âme *in communi*, destinée à remplacer la description présentée comme « métaphorique » en 413a9-10 [cf. **§ 5**], donc de justifier la généralité de **déf.3**, en levant l'hypothèque de la théorie de l'âme-moteur. La trame de l'analyse conduite dans les **§ 10-14** est fournie par les lignes 414a4-415a12. Une fois atteint 415a12, dernière mention de l'intellect dans le livre II du *De anima*, Thomas passe à l'analyse du livre III, où, à partir de 429a10, Aristote reprend le problème de l'intellect exactement là où il l'avait laissé[32]. Le **§ 10** pose quelques difficultés. L'embarras vient moins du texte lui-même que de son apparente discordance avec certains éléments du **§ 11**. L'essentiel réside dans la formulation d'un principe, qui permet au **§ 10** d'atteindre la conclusion que « la science est forme de l'âme, et la santé [forme] du corps », principe qui est censé être appliqué derechef au **§ 11**. Ce principe peut être appelé « principe de la forme de l'opérateur ». Il stipule que « ce qui opère à titre premier est la forme de l'opérateur » : *illud quo primo aliquid operatur est forma operantis*. Thomas l'applique

32. Cf. 429a10-11 ; Tricot, p. 173 : « Voyons maintenant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, *que cette partie soit séparée, ou même qu'elle ne soit pas séparée selon l'étendue, mais seulement logiquement.* »

à deux exemples qu'il trouve en 414a5-9[33]. Un homme connaît par son âme et par la science. Selon le principe de la forme de l'opérateur, on dira qu'il connaît à titre premier par la science – la science étant la forme de l'âme, le principe actif, et l'âme elle-même ce qui est doté de connaissance : de fait, « on connaît par la science avant de connaître par l'âme, puisqu'on ne connaît par l'âme qu'en tant qu'elle est douée de science ». De même, un homme est sain par son corps et par la santé, mais, à titre premier, par la santé – la santé étant la forme du corps, le principe actif, et le corps ce qui est en (bonne) santé. Le principe étant expliqué sur deux exemples simples, Thomas n'a plus qu'à montrer, au **§ 11**, comment Aristote l'applique à la théorie des activités et facultés de l'âme, puisque, en 414a4-5, Aristote a formellement énoncé que les phénomènes comme la vie ou la sensation pouvaient être compris par analogie avec celui de la science (Bodéüs, p. 144 : « Mais ce qui fait que nous vivons ou sentons, cela s'entend de deux manières, comme ce qui fait que nous sommes savants »).

§ 11. – Le **§ 11** s'ouvre sur 414a12-14 où, selon Thomas, Aristote définit l'âme comme étant « à titre premier ce par quoi nous vivons, sentons, [nous mouvons] et pensons[34] ». C'est un paragraphe clef dans l'histoire de la subjecti(vi)té comme dans celle des polémiques antiaverroïstes [cf. *infra*, **§ 76**]. De cette définition Aristote tire en effet la conclusion qu'« il en résulte qu'elle sera notion et forme, et non pas comme une matière et un sujet[35] ». L'objectif de Thomas, appliquant le principe de la forme de l'opérateur, formulé au **§ 10**, est de montrer à partir de là, d'une part, que l'âme est forme d'un corps naturel et non pas sujet, et, d'autre part, que **déf.3** était bien la définition générale annoncée, incluant l'intellect.

> Donc, à l'évidence, ce qu'il a dit plus haut [412b4] – à savoir que l'âme est la forme d'un corps naturel [412b5 = **déf.3**] –, il le conclut ici non seulement pour la faculté sensitive, la faculté végétative et la faculté motrice, mais aussi pour la faculté intellective. La doctrine d'Aristote est donc que ce par quoi nous pensons est forme d'un corps naturel (« Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis phisici, hic concludit non solum de sensitiuo, uegetatiuo et motiuo, sed etiam de intellectiuo. Fuit ergo sententia Aristotilis quod id quo intelligimus sit forma corporis phisici »).

33. Tricot, p. 77-78 : « Ce par quoi nous vivons et percevons se prend en un double sens, comme ce par quoi nous connaissons, autre expression qui tantôt désigne la science et tantôt l'âme [car c'est par l'un ou par l'autre de ces deux termes que nous disons, suivant le cas, connaître] ; c'est ainsi encore que ce par quoi nous sommes en bonne santé signifie soit la santé, soit une certaine partie du corps, soit même le corps tout entier. »

34. « ... anima est primum quo uiuimus, quo sentimus [et movemur] et intelligimus » (ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως [= 414a12-13]).

35. « ... quare ratio quedam utique erit et species, sed non ut materia et ut subiectum » (ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον [= 414a13-14]).

Le lien avec le **§ 10** peut sembler problématique. Le **§ 11** voit Aristote-Thomas poser que ce par quoi nous vivons est au sens primordial l'âme grâce à sa faculté végétative, puis appliquer la même structure opératoire aux phénomènes de la sensation, du mouvement et de la pensée.

> Cela posé, il [Aristote] poursuit ainsi : « L'âme est, à titre premier, ce par quoi nous vivons », il dit cela à cause de la faculté végétative, « ce par quoi nous sentons », il parle de la faculté sensitive, « ce par quoi nous nous mouvons », il parle de la faculté motrice, « et ce par quoi nous pensons », il parle de la faculté intellective (« Ex hoc procedit sic : "Anima est primum quo uiuimus", quod dicit propter uegetatiuum, "quo sentimus", propter sensitiuum, "et mouemur", propter motiuum, "et intelligimus", propter intellectiuum »).

Dans le **§ 10**, au contraire, Aristote-Thomas semblait soutenir que ce par quoi nous connaissons était au sens primordial la science et non pas l'âme. On peut donc se demander en quoi le **§ 11** met bien en œuvre le principe d'opérativité défini au **§ 10**. En fait, il faut distinguer pensée et connaissance. L'homme pense par son âme, et il connaît par son âme en tant que celle-ci a pour forme une certaine science. Science (et santé) affectent un homme qui est déjà vivant, sentant, automoteur et pensant grâce aux diverses fonctions de son âme : ce qui acquiert une connaissance, c'est donc l'âme humaine, grâce à la forme de la science, mais ce qui pense, c'est l'homme, grâce à son âme. Le principe de la forme de l'opérateur est donc bien appliqué au **§ 11** sur le modèle du **§ 10**, simplement d'un paragraphe à l'autre on est passé (remonté) de la connaissance à la pensée. En appliquant le principe à la pensée, Thomas, grâce à 414a12-14, montre que l'âme est, pour Aristote, la condition primordiale des quatre activités fondamentales du vivant animé – la vie, la sensation, la locomotion et la pensée –, et ce par quatre facultés spécialisées – la faculté végétative, la sensitive, la motrice *et l'intellective*. Après la lecture de 414a12-14, on ne peut plus exclure la faculté intellective de la définition générale de l'âme. Autrement dit, et contre Averroès : l'âme est la forme première d'un corps naturel organisé et ce par quoi nous pensons est l'âme, grâce à sa faculté intellective. En bref :

id quo intelligimus est forma corporis phisici. Le raccourci est saisissant et peut-être maladroit. De fait, une question s'impose immédiatement à l'esprit : qui pense ? La réponse d'Aristote-Thomas semble être : l'homme, par son âme, *et* cette âme, par sa faculté/puissance intellective. Qui connaît (scientifiquement) ? Réponse : l'homme, par son âme, *et* cette âme, par sa faculté/puissance intellective, *et* cette faculté par la forme de la science (par la science comme forme). Pour revenir à la pensée : faut-il dire que l'homme pense par son âme (forme d'un corps naturel organisé) ou qu'il pense par l'intellect de son âme ? Peut-on dire que l'homme pense par son intellect ? Thomas s'avise de la difficulté, puisque, immédiatement après avoir posé que « la doctrine d'Aristote est que ce par quoi nous pensons est forme d'un corps naturel » (« Fuit ergo sententia Aristotilis quod id quo intelligimus sit forma corporis phisici »), il ajoute :

> Cependant, pour que personne n'aille dire qu'Aristote ne soutient pas ici que ce par quoi nous pensons est l'intellect possible, mais quelque chose d'autre, nous dirons que, sans conteste, cela est exclu par ce qu'il dit de l'intellect possible dans le livre III *De l'âme* : « J'entends par intellect ce par quoi l'âme opine et pense » (« Sed ne aliquis dicat : id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristotiles in III De anima dicit, de intellectu possibili loquens "Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima" »).

Du **§ 10** au **§ 11** on est ainsi passé de « l'homme est à titre premier savant par la science, non par l'âme », à (1) « l'âme est à titre premier ce par quoi nous pensons », (2) « ce par quoi nous pensons est forme d'un corps naturel », (3) « l'intellect possible est ce par quoi nous pensons », et (4) « l'intellect possible est ce par quoi l'âme opine et pense » [36]. La série n'est pas pour autant close, puisque, comme on l'a vu, en 429a10-11, reprenant dans le livre III l'examen de l'intellect, Aristote parle de « la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend ». S'appuyant sur *De an.*, I, 4, 408b13-15 [37], Tricot (p. 173, n. 3) rectifie : « ou plutôt la partie de l'âme par laquelle *l'homme tout entier* connaît et comprend ». On retrouvera le même type de difficulté au **§ 36**, quand

36. *De an.*, III, 4, 429a23, Tricot, p. 174-175 : « Ainsi cette partie de l'âme qu'on appelle intellect, *et j'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et conçoit*, n'est en acte aucune réalité avant de penser » ; Bodéüs, p. 223 : « Par conséquent, ce qu'on appelle *l'intelligence de l'âme* – et, *par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées* – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. »

37. Barbotin, p. 19 : « Mieux vaudrait sans doute ne pas dire que l'âme a pitié, apprend ou pense, mais plutôt l'homme par son âme. »

Thomas évoquera un passage tiré de 408b25-29 : « Penser, tout comme aimer et haïr, ne sont pas les passions de cette chose-là, c'est-à-dire de *l'âme*, mais de *celui qui la possède* en tant qu'il la possède, etc. » Évidemment, il ne faut pas tirer par substitution, du passage de (2) à (3) et (4) dans le **§ 11**, que, pour Thomas, l'intellect possible est, sans autre nuance, forme d'un corps naturel organisé. Sa thèse, martelée dans la suite du *De unitate*, est que l'intellect possible est une partie/puissance/faculté *de l'âme qui est l'acte d'un corps* [cf. **§ 59**], mais séparée des autres parties/puissances/facultés. Quel est, en revanche, le sens de l'objection écartée par Thomas par la référence à 429a23 ? Sans doute que, en 414a14, Aristote *ne dit pas* que l'âme est ce par quoi nous « pensons » *au sens d'intelliger*, d'où il résulte que, contrairement, à ce que soutient Thomas, il ne parle pas *ici* de la « faculté intellective ». Cette objection, si elle est censée provenir d'Averroès (ce qui n'est pas dit par le **§ 11**), s'explique aisément par ce que devait être la traduction arabe du texte d'Aristote. Contrairement, en effet, aux traductions gréco-latines, *Translatio vetus* (Gauthier, p. 177) ou *Translatio nova* (Gauthier, p. 82), qui, pour διανοούμεθα, donnent *intelligimus*, qui renvoie nécessairement à l'intellect *(intellectus)* et à son activité *(intelligere)*, la *Translatio arabo-latina* (Crawford, p. 163, 13) a *distinguimus*, le terme qui, chez Averroès, caractérise l'activité de ce qu'il appelle la « faculté distinctive particulière » *(virtus distinctiva individualis)* ou « faculté cogitative » *(virtus cogitativa)*, puissance « existant dans le corps », c'est-à-dire : dotée d'un substrat organique, dont le mode de connaissance, sensible et individuel, ne correspond en aucune façon au type de connaissance intellectuelle et universelle assuré par l'intellect, et qui seul mérite d'être appelé « pensée » [sur la « cogitative », cf. TAYLOR, 2000]. Cette particularité de traduction pourrait expliquer la complète disparité des exégèses rushdienne et thomasienne de 414a12-14.

§ 12. – En préalable à l'analyse des textes sur l'intellect contenus dans le livre III, le **§ 12** propose une synthèse *(collatio)* des indications contenues dans le livre II. Trois points se détachent : (a) la définition générale de l'âme passe par une distinction des puissances de l'âme (414a12-14), or (b), parmi ces puissances, il y a la faculté « intellective » (414a14 et 31-32 : *De an.*, II, 3, Tricot, p. 80 : « Les facultés que nous avons énumérées sont les facultés nutritive, désirante, sensitive, locomotrice *et dianoétique* »), *c'est-à-dire* (c) l'intellect (414b18-19 : « Mais d'autres ont la faculté intellective et l'intellect, comme les hommes »). La conclusion coule d'elle-même : *l'intellect est une puissance de l'âme qui est acte d'un corps*, conclusion entièrement opposée

à TAva, première moitié de la thèse « monopsychiste » d'Averroès assurant que « l'intellect matériel est *une substance séparée du corps selon l'être*, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme » [38].

§ 13. – Le point crucial de la synthèse opérée au **§ 12** est le point (c) : l'identification de la faculté intellective et de l'intellect, garantie par 414b18-19. Le **§ 13** justifie cette identification, la conclusion énoncée au **§ 12,** en invoquant un témoignage supplémentaire : 414b19-22.

> Et qu'il ait appelé « intellect » la puissance de cette âme et qu'en outre la définition susdite de l'âme soit commune à toutes les parties que l'on a mentionnées ressort clairement de sa conclusion [= 414b19-2] : « Il est donc évident que s'il y a une notion commune de l'âme, ce ne peut être que de la même façon qu'il y en a une de la figure ; car, dans ce dernier cas, il n'y a pas de figure en dehors du triangle et des figures qui lui sont consécutives, et, dans le cas qui nous occupe, il n'y a pas d'âmes non plus en dehors des âmes que l'on a énumérées » (« Et quod huius anime potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra posita diffinitio anime sit omnibus predictis partibus communis, patet per id quod concludit "Manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio anime et figure : neque enim ibi figura est preter triangulum et que consequenter sunt, neque hic anima preter predictas est" »).

Cette affirmation, on l'a vu à la fin de l'analyse du **§ 11**, pose, pour ce qui est de l'identification de l'intellect et de la puissance intellective, un problème sérieux. Ce que dit en effet 414b18-19, c'est que : ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμιώτερον, ce que Tricot (p. 82) rend par : « d'autres ont encore la faculté dianoétique et l'intellect, par exemple l'homme et tout être vivant, s'il en existe, qui soit d'une nature semblable ou supérieure », et Bodéüs (p. 148) : « [...] d'autres [ont] celle de réfléchir et l'intelligence : aussi les hommes et, le cas échéant, tout autre être semblable ou de dignité supérieure. » Thomas comprend ἑτέροις δὲ καὶ

38. « Sed antequam ad uerba Aristotilis que sunt in III De anima accedamus, adhuc amplius circa uerba ipsius in II De anima immoremur, ut ex collatione uerborum eius ad inuicem appareat que fuerit eius sententia de anima. Cum enim animam in communi diffinisset, incipit distinguere potentias eius ; et dicit quod potentie anime sunt "uegetatiuum, sensitiuum, appetitiuum, motiuum secundum locum, intellectiuum". Et quod intellectiuum sit intellectus, patet per id quod postea subdit, diuisionem explanans "Alteris autem intellectiuum et intellectus, ut hominibus". Vult ergo quod intellectus sit potentia anime que est actus corporis. »

τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς comme posant que « d'autres ont aussi la puissance intellective, *c'est-à-dire* l'intellect », « alteris autem *intellectiuum* et *intellectus* ». Il n'y a pas à distinguer entre une faculté intellective, de rang subalterne, propre à l'homme (l'*intellectiuum*) ou « cogitative », et un intellect séparé (l'*intellectus*), auquel l'homme aurait seulement part *secundum copulationem* (ou *continuationem* ou *coniunctionem*), comme disent Averroès et ses partisans. Le problème est que, comme on le sait, la traduction arabo-latine rend τὸ διανοητικόν par *distinguens* et νοῦς par *intellectus*, et que l'expression *virtus distinctiva* ou *distinguens*, correspondant à τὸ διανοητικόν, est employée de manière assez constante pour être toujours clairement distinguée de l'*intellectus* ou νοῦς. Dans son exégèse de 414b18, Averroès distingue donc nettement deux entités, la « faculté cogitative » et l'« intellect » [39], là où Thomas et la plupart des lecteurs médiévaux des versions gréco-latines d'Aristote ne font en général aucune différence. L'assimilation de l'intellect et de la faculté cogitative est, pour Averroès, l'erreur fondamentale de la tradition galénique, une erreur que redoublent ceux qui méconnaissent cette différence chez Aristote lui-même, et attribuent ainsi au Stagirite une doctrine de l'intellect comme faculté existant dans un corps. Certes, on peut dire que l'intellect lui aussi « distingue », ce pourquoi Averroès l'appelle parfois « faculté rationnelle distinctive », cependant la faculté rationnelle distinctive (= l'intellect) ne doit jamais être confondue avec la faculté cogitative ou distinctive (= τὸ διανοητικόν) : celle-ci ne « distingue » que le particulier, celle-là est la seule à « distinguer » l'universel. Le *Grand Commentaire* (III, comm. 6), où Galien est explicitement pris à partie, est parfaitement clair sur ce point :

> La faculté cogitative chez Aristote est une faculté distinctive individuelle, à savoir [une faculté] qui ne distingue rien qu'individuellement, et non universellement. Car il a été expliqué [dans *Le Sens et le Senti*] que la faculté cogitative n'est qu'une faculté qui distingue l'intention d'une chose sensible de son idole imaginée. Cette faculté est telle que son rapport à ces deux entités *(intentiones)*, à savoir à l'idole de la chose et à l'intention de son idole, est comme le rapport du sens commun aux intentions des cinq sens. La faculté cogitative est par conséquent du genre des facultés existant dans des corps. Et c'est ce que dit ouvertement Aristote dans ce livre [*Le Sens et le Senti*], quand il pose que les facultés distinctives sont réparties sur quatre rangs : au premier [rang] il

39. Cf. *In De an.*, II, comm. 29 ; Crawford, p. 172, 25-173, 32, spécialement : « Deinde dixit : *Et in aliis distinguens et intellectus*. Idest, et ponamus etiam pro manifesto quod *virtus cogitativa* et *intellectus* existunt in aliis modis animalium que non sunt homines. »

place le sens commun, puis l'imaginative, puis la cogitative et enfin la remémorative. Et il pose que la remémorative est la plus spirituelle, puis la cogitative, puis l'imaginative, et en dernier la sensitive. Par conséquent, bien que l'homme ait en propre la faculté cogitative, cela ne suffit pas à en faire une faculté distinctive *rationnelle*, car [ce type de] faculté distingue des intentions universelles, non des individuelles. Et cela, Aristote l'a dit ouvertement dans ce livre. Par conséquent, si la faculté distinctive rationnelle était une faculté [existant] dans le corps, elle serait une de ces quatre facultés, ce pourquoi elle aurait un organe corporel, ou bien ce serait une autre faculté individuelle différente de ces quatre – mais on a déjà dit que c'était impossible. C'est parce que Galien croyait que la faculté cogitative était rationnelle et matérielle, que l'erreur du conséquent l'a fait se tromper sur ce point : en effet, comme la faculté rationnelle est appropriée à l'homme, et que la cogitative lui est appropriée, il a estimé en vertu de la conversion de l'affirmative universelle que la cogitative était la rationnelle.

On ne saurait donc arbitrer dans l'absolu entre les deux lectures, la rushdienne et la thomasienne, de ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς. Ici comme en d'autres circonstances (particulièrement pour l'importantissime passage de 430a14-17 où Aristote est censé introduire la distinction entre intellect agent et intellect possible/matériel), *Thomas et Averroès ne commentent pas le même texte*. On trouve là une illustration claire de l'enracinement de l'histoire des concepts ou, plutôt, des réseaux conceptuels dans l'histoire des corpus et des états de textualité. Lisant 414b18-19, *Thomas et Averroès ne lisent littéralement pas la même chose*. Leurs lignes d'exégèse ne peuvent donc être les mêmes, non plus que leurs questions directrices. Dans sa *Lectura* sur le *De anima*, Thomas se préoccupe surtout d'identifier ces êtres d'une « dignité supérieure à celle de l'homme ». En *In II De an.*, chap. 5, Gauthier, p. 90, 213-220, il renvoie « aux substances séparées et aux corps célestes » (« in substantiis separatis et in corporibus caelestibus »), mais nuance immédiatement son propos, d'un « si tamen sunt animata » (« si tant est qu'ils soient animés »). La question, au demeurant brûlante, de l'animation du Ciel est plus importante à ses yeux que les nuances du vocabulaire noétique gréco-latin, car ces nuances sont pour lui négligeables comme l'est pour nombre d'interprètes modernes la différence entre τὸ διανοητικόν et νοῦς chez Aristote lui-même[40]. Averroès, au

40. C'est ainsi que Bodéüs, p. 146, n. 6 et 148, n. 4, remarque que, en 413b13, 413a32, 414b18 ou 431a14, la faculté qu'Aristote appelle [dans sa traduction] « faculté de réflexion » *(dianoetikon)* est appelée ailleurs « intellective » *(noetikon)* « sans nuance appréciable », et souligne que dans le *De anima*, la différence entre intelligence discursive et intuitive est « négligeable », puisqu'il s'agit « de deux expressions de la même faculté ».

contraire, scrute chaque nuance du vocabulaire noétique gréco-arabe, car il y traque la preuve de l'erreur matérialiste de Galien, mais aussi et surtout d'Alexandre d'Aphrodise, faisant de l'intellect une *virtus in corpore*.

Cela posé, 414b19-22[41] confirme, selon Thomas, que déf.3, « la définition susdite de l'âme », est bien « commune à toutes les parties que l'on a mentionnées », l'intellective y compris [pour l'exégèse opposée d'Averroès, cf. *supra* § 3]. La notion commune de l'âme est comparable à la notion commune de la figure géométrique (on retrouvera ce point au § 47, dans la réfutation d'un argument « averroïste » en faveur de TAva formulé au § 43). Il n'y a pas plus d'âme générique qu'il n'y a de figure générique : les figures planes de la géométrie forment une série, sans qu'il y ait une Idée des figures, dotée d'une différence spécifique. Autrement dit : pas plus que les figures, les âmes ne se rangent dans l'unité d'un genre. Les relations entre types d'âmes sont comme les relations entre types de figures, ce sont des relations d'inclusion ou d'implication de l'inférieur (ou antérieur) dans le supérieur (ou postérieur), relations que l'on peut également présenter comme des relations de subordination. La définition « générale » de l'âme a donc un ensemble de caractéristiques qui l'apparentent à la formule définitionnelle des figures : *elle s'applique à toutes et n'est propre à aucune*, mais, réciproquement, *aucune ne lui échappe*. Cette interprétation est aux antipodes de la lecture rushdienne, pour laquelle le type d'unité (analogique) selon l'antérieur et le postérieur illustré par le cas des figures géométriques ne s'applique qu'aux âmes végétative et sensitive. Pour Thomas, le même texte et la même comparaison prouvent au contraire que déf.3 s'étend à l'intellect et, comme il n'y a pas d'autres âmes que « les diverses âmes énumérées jusqu'ici » Thomas pose sans hésiter qu'Aristote arrête *légitimement* là toute mention de l'intellect pour le livre II. De fait, le Stagirite n'y revient plus qu'en 415a7, pour dire que peu de vivants animés en sont doués[42], et, en 415a11, pour signaler que son mode de fonctionnement est une tout « autre question » que celle du fonctionnement de l'imagination (étudiée dans la suite du livre II). L'analyse de 415a11 est conduite dans le § 14, où Thomas conclut l'analyse du livre II. Avant de l'examiner, le lecteur

41. Bodéüs, p. 148 : « Il est donc évident qu'un même genre d'unité va caractériser la formule de l'âme et de la figure. Pas plus, en effet, qu'il n'est là de figure en dehors du triangle et de celles qui lui font suite, il n'y a de place pour l'âme en dehors de celles qu'on a dites. »

42. « "En dernier lieu et en petite quantité", il y a, dit-il, "le raisonnement et l'intellect", car ils résident en peu, comme on le voit par la suite ». Cf. Tricot, p. 84 et Bodéüs, p. 150 : « Et enfin, un très petit nombre possède encore le raisonnement et la réflexion. »

se demandera peut-être qui de Thomas ou d'Averroès a le mieux compris Aristote. Tout ce que l'on peut dire est que chacun, à sa manière, fait face à deux thèses problématiques : 1° l'âme est la source des facultés nutritive, sensitive, pensante et locomotrice, d'où semblerait résulter qu'*il ne peut y avoir de définition commune* de l'âme, « puisque celle-ci sera *par définition* trop générale pour donner la cause de la vie de chaque type de vivant », et donc que chercher une telle définition commune est bien « ridicule » [414b25-28, LABARRIÈRE, 2003A, p. 14] : un point pour Averroès ; 2° la notion d'âme a le même type d'unité que la figure géométrique[43], ce qui veut dire que, si « toutes les facultés sont *montées en chaîne* et que le plus implique le moins [414b18-19, 415a7-11], alors que l'inverse est faux », l'homme, possédant seul la pensée, *possède par là toutes les autres facultés*, ce qui semble exclure que l'âme pensante soit en sa totalité séparable du corps : un point pour Thomas. Faut-il un arbitre ? Sans doute : ce ne peut être qu'Aristote. La suite du *De unitate* doit permettre de dire qui, des deux adversaires, répond le mieux à la prescription méthodologique ainsi énoncée par le Stagirite, dont tous deux se réclament : « Traiter de chacune des facultés en particulier est la façon la plus appropriée de traiter de l'âme » (415a12-13). C'est ce long et pénible travail qu'entame le **§ 14**.

§ 14. – Le **§ 14**, axé sur 415a11-12[44], fait transition avec l'analyse du livre III, qui commence au **§ 15**. Thomas remarque d'abord qu'après 415a11-12 *Aristote ne reparle plus de l'intellect avant 429a10-11*. Puis il souligne que, dès qu'il reprend l'étude de l'intellect, le Stagirite rejette expressément toute interprétation de 415a11 dans le sens d'Averroès. Averroès ne peut soutenir qu'en 415a11 Aristote veut réserver la question de l'intellect théorétique au livre III pour la raison qu'il ne fait pas partie de l'âme, car les premiers mots du Stagirite en 429a10-11 sont précisément pour introduire l'intellect comme *partie de l'âme*.

> Mais pour que l'on n'aille pas dire, comme le fait perversement Averroès, qu'Aristote dit que la question de l'intellect théorétique est une autre question, parce que l'intellect « n'est ni une âme ni une partie de l'âme », il [Aristote] exclut immédiatement cette thèse au début du

43. « De même que toutes les figures se construisent à partir du triangle et que toutes les figures postérieures (ou plus complexes) contiennent les figures antérieures (ou plus simples, à commencer par le triangle) qui permettent de les construire, de même toutes les formes d'âme impliquent l'âme nutritive, c'est-à-dire, le principe vital de base », sur ce point, cf. LABARRIÈRE, 2003A, p. 15.

44. Tricot, p. 84 : « Quant à ce qui concerne l'*esprit* théorétique [*sic !*], c'est une autre question » ; Bodéüs, p. 150 : « Quant à l'intelligence spéculative, c'est un autre propos. »

> livre III, là où il reprend l'analyse de l'intellect. Il parle en effet de « la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend » (« Et ne quis dicat, sicut Auerroys peruerse exponit, quod ideo dicit Aristotiles quod de intellectu speculatiuo est alia ratio, quia intellectus "neque est anima neque pars anime" : statim hoc excludit in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim "De parte autem anime qua cognoscit anima et sapit" »).

De fait, *De an.*, III, 4, 429a10-11 (Tricot, p. 173) annonce : « Voyons maintenant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, que cette partie soit séparée, ou même qu'elle ne soit pas séparée selon l'étendue mais seulement logiquement », ce qui reprend très exactement les éléments du dossier laissé en suspens dans le livre II. Chez Averroès, pour qui III, 4, 429a10-13 constitue le premier *textus* du livre III (le livre III de l'arabo-latine commençant au chapitre 4 des versions grecque et latines), c'est bien à l'intellect que sont consacrées les lignes alléguées par Thomas. Le *textus* (Crawford, p. 379, 1-6) dit :

> Mais, concernant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et pense (qu'elle soit différente [des autres parties de l'âme] ou non différente [d'elles] par la grandeur, mais [seulement] par la notion), il faut examiner quelle est [sa] différence, et comment se produit [l'acte de] concevoir par l'intellect.

Le commentaire 1 explique : « Ayant achevé son discours sur la faculté imaginative, sur ce qu'elle est et sur son pourquoi, [Aristote] entame l'examen de la faculté rationnelle. Il demande en quoi elle diffère des autres facultés de perception – la faculté des sens et celle de l'imagination – quant à leurs perfections premières et dernières et leurs actions et passions propres ». Et de préciser :

> Et puisque tel est son propos, il [Aristote] commence, premièrement, par souligner *(demonstrare)* que l'être de cette faculté, c'est-à-dire le fait qu'elle se distingue des autres facultés de l'âme, est manifeste par soi, puisque c'est par elle que l'homme diffère des autres êtres vivants, comme il est dit en de nombreux passages. Quant à ce sur quoi porte le doute – si la faculté rationnelle diffère des autres facultés à la fois par le sujet [dans lequel elle existe] et par la notion, ou si elle en diffère seulement par la notion –, il n'est pas nécessaire de le savoir au préalable pour entamer l'examen [de la faculté rationnelle], au contraire, c'est cet examen qui devrait faire la clarté sur ce point. Il [Aristote] dit [donc] : *Mais concernant la partie de l'âme*, etc. C'est-à-dire : puisqu'il est manifeste que la partie de l'âme par laquelle nous percevons suivant le type de perception qu'on appelle *connaître* et *penser* est différente des

autres facultés et puisque ignorer préalablement si [cette faculté] diffère des autres facultés de l'âme par le sujet et la notion (comme l'affirmaient Platon et d'autres qui soutenaient que le sujet de cette faculté dans le corps était distinct du sujet des autres facultés), ou si elle ne diffère pas des autres facultés par le sujet, mais seulement par la notion, ne saurait nuire à l'examen que nous projetons, il est temps d'examiner par quelle différence elle se distingue des autres.

Rien ici ne différencie Averroès de Thomas, sinon que le *Grand Commentaire* n'interprète pas 415a11 à partir de 429a10-11 (ou 10-13, qui forme le *textus* 1). En notant le parallélisme étroit existant entre les deux passages, Thomas marque un point : les lectures rushdiennes de 415a11 et de 429a10-11 sont incompatibles. Il pousse son avantage dans les paragraphes qui suivent en revenant en détail sur tout ce qui dans le livre III répond aux supposés « doutes » exprimés dans le livre II. Avant d'entamer le pilonnage des positions averroïstes, Thomas fait cependant une remarque supplémentaire :

Et personne ne doit non plus dire que cette phrase [lat. *hoc* = 429a10-11] concerne seulement l'intellect possible en tant qu'il se distingue de l'intellect agent, comme certains le croient en songe ; en effet cette phrase intervient avant même qu'il [Aristote] ait prouvé qu'il y a un intellect possible et un intellect agent ; c'est pourquoi il faut dire qu'il appelle ici *partie* l'intellect [pris] globalement *(in communi)* en tant qu'il contient et l'agent et le possible, comme, auparavant, il avait, dans le livre II, clairement distingué entre l'intellect [pris globalement] et les autres parties de l'âme, ainsi qu'on l'a déjà dit (« Nec debet aliquis dicere quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis diuiditur contra agentem, sicut aliqui sompniant ; hoc enim dictum est antequam Aristotiles probet esse intellectum possibilem et agentem ; unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes anime, ut iam dictum est »).

Qui est visé ? On pense à Averroès, mais il n'y a pas de raison immédiate de le faire. On a vu, en effet, que *In De an.*, III, comm. 1, portait sur la « faculté rationnelle », et c'est aussi le titre donné au chapitre 3 du livre III du *Commentaire moyen* (dont le point de départ ne fait pas non plus référence à l'intellect possible ou matériel, mais reste dans le vague)[45]. Les « rêveurs » du **§ 14** restent à identifier.

45. Cf. ELAMRANI-JAMAL, 1997, p. 292 : « Il dit : relativement à la partie de l'âme par laquelle nous percevons suivant le type de perception nommé intellection [*'aql*] et compréhension [*fahm*] – qu'elle soit séparée du reste des facultés de l'âme par sa situation vis-à-vis du corps et par la notion ou qu'elle soit séparée d'elles seulement par la notion, non par la situation –, notre objet, en premier, est de rechercher en quel sens et comment [cette partie de l'âme] est séparée du reste des facultés de l'âme. Autrement dit : qu'est ce que la représentation par l'intellect et comment se produit-elle ? »

§ 15. – Cela posé, la réfutation de TAva par le texte même du livre III du *De anima* peut commencer. Le **§ 15** insiste derechef sur le lien de composition existant entre les livres II et III. Le **§ 14** ayant marqué que, reprenant en 429a10-11 la question de l'intellect, Aristote recommençait bien là où il en était resté – à l'intellect comme tel, et non à l'intellect possible, le **§ 15** précise que le livre III renoue directement avec deux grandes questions laissées en suspens *(indeterminata)* dans le livre II. La première est évoquée au **§ 15** ; la seconde, au **§ 16**. La première question irrésolue – l'intellect est-il séparé *des autres parties de l'âme* selon le lieu ou logiquement (« en raison ») – avait été réservée en 413b24-25 (« pour ce qui touche l'intellect et la puissance théorétique, *rien n'est encore évident* » = **§ 7** de Thomas). 429a10-11 la reconduit terme à terme pour ce qui est de la distinction entre séparation réelle et séparation logique – la seule différence étant que 429a10-11 parle de « séparation selon la grandeur » (κατὰ μέγεθος), là où 413b13-15 parlait de « séparation selon le lieu » (τόπω) :

Or, c'est cette question qu'il reprend, pour commencer, quand il dit : « qu'elle existe séparément », à savoir : par rapport aux autres parties de l'âme, « ou qu'elle ne soit pas séparable selon la grandeur, mais seulement logiquement ». En effet, ce qu'il appelle ici « séparable selon la grandeur » n'est autre que ce qu'il avait dit plus haut [413b15] « séparable selon le lieu ».

Thomas loue donc « le soin et l'ordre admirables qu'Aristote met dans sa démarche » *(mirabilis diligentia et ordo in processu)* : premier pavé dans le jardin d'Averroès. L'Aquinate omet, cependant, de préciser qu'Aristote ne tranchera pas, pour finir, la question ramenée au jour en 429a10-11 : jusqu'au bout, « rien ne [sera] évident » pour l'intellect. Le **§ 16** n'en tirera pas moins un parti paradoxal du questionnaire différé par Aristote.

§ 16. Le **§ 16** aborde la seconde question laissée sans réponse par Aristote dans le livre II : celle de la différence entre l'intellect et les autres parties de l'âme, suspendue en 415a11-12 (= **§ 13** de Thomas) par la formule « quant à ce qui concerne l'intellect théorétique, c'est une autre question *(altera ratio est)* » (περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος

λόγος). Selon Thomas, c'est ce problème de la différence, que reprend 429a12-13 : c'est d'ailleurs par le mot même de *diaphora* qu'Aristote introduit son propos – « nous avons à examiner quelle *différence* présente cette partie » (σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν). Aux yeux de Thomas, le génie d'Aristote et la preuve de l'inanité de l'interprétation averroïste apparaissent dans le soin mis pour donner à la seconde question une réponse capable de s'inscrire dans les deux branches de l'alternative formulée dans la première, autrement dit pour lui donner une réponse valable *aussi bien* si l'intellect est séparable « selon la grandeur » (ou « le lieu ») que s'il est seulement séparable « logiquement ».

> Or cette différence, il [Aristote] cherche à l'assigner *de manière telle qu'elle soit compatible avec l'une et l'autre branche de l'alternative* [c'est moi qui souligne], à savoir : que l'âme [intellective] soit séparable des autres parties selon la grandeur ou le lieu ou qu'elle ne le soit pas. Cela, sa manière même de s'exprimer *(modus loquendi)* l'indique assez. Il dit en effet : Nous avons à examiner quelle différence présente l'intellect par rapport aux autres parties de l'âme, qu'il soit séparable d'elles selon la grandeur ou le lieu, c'est-à-dire selon le sujet, ou qu'il ne le soit pas, mais qu'il le soit seulement logiquement. Il est donc clair, à le lire, qu'il n'entend pas montrer cette différence en faisant de [l'intellect] une substance séparée du corps selon l'être, car cela ne serait plus compatible avec l'une et l'autre des deux branches susdites. Il entend assigner la différence au niveau de la manière de fonctionner *(modus operandi)* c'est pourquoi il ajoute : « et comment enfin se produit l'intellection elle-même » (429a13 ; Tricot, p. 173).

Si l'on revient au passage du *Grand Commentaire* cité plus haut (**§ 14**), on peut penser que peu de choses séparent Averroès et Thomas. Averroès dit qu'il ne faut pas avoir déjà répondu à la première question pour s'intéresser à la seconde. « Il n'est pas nécessaire, dit-il, de savoir au préalable si la faculté rationnelle diffère des autres facultés à la fois par le sujet [dans lequel elle existe] et par la notion, ou si elle en diffère seulement par la notion pour entamer l'examen [de la faculté rationnelle], au contraire, c'est cet examen qui devrait faire la clarté sur ce point ». Puis, s'appuyant sur 429a13, il ajoute que « la première chose à faire est d'examiner si [l'acte de] concevoir par l'intellect est une action ou une réception », puisque « pour nous, la connaissance des actions de l'âme précède celle de son essence *(substantiam)* » – ce qui évoque la notion thomasienne de *modus operandi*. Pourtant, les deux exégèses ne se recoupent pas. Si Averroès neutralise la portée de la première question sur la seconde, c'est qu'il sait d'avance (c'est le cœur même de sa doctrine) que l'intellect « est une substance séparée du corps selon l'être » (pour reprendre l'expression du **§ 16**), et que c'est à partir de là qu'il pourra, le cas échéant, revenir sur la question qu'Aristote n'a pas résolue dans le *De anima*. Chez Thomas, la première question sert, au contraire, de référentiel à la seconde et elle exclut d'avance, dans sa formulation même, toute différentiation de l'intellect sur le mode de TAva. De fait, si l'intellect *n'est pas* « une partie de l'âme qui est l'acte d'un corps naturel », la première question n'a pas de sens : aucune branche de l'alternative ne le concerne. En somme, pour pouvoir poser la seconde question, il faut avoir à l'esprit la première. Plus important, il faut garder jusqu'au bout l'alternative présente comme référentiel, grille ou horizon heuristique : c'est ce que Thomas fait lui-même, puisque, dans l'avant-dernier paragraphe du chapitre 1 (**§ 47**), c'est au crible de 429a10-11 qu'il fait passer le dernier argument averroïste en faveur de TAva, *en se fondant sur le critère de compatibilité* « avec l'une et l'autre branche de l'alternative » *formulé au § 16* – le côté de l'alternative affirmant que l'intellect « diffère des autres parties de l'âme par le sujet *étant plus vrai* » *(verius)* que l'autre. En résumé, Thomas et Averroès ont en commun, pour ce qui est du « problème de Platon », de considérer tous deux que la thèse de Platon (de quelque façon qu'ils l'interprètent) est fausse pour les âmes végétative et sensitive, et ils se séparent sur le statut de l'intellect relativement au questionnaire : Averroès, parce que, pour lui, l'intellect est entièrement séparé du corps et n'est pas une partie de l'âme qui est acte/forme/perfection du corps ; Thomas, parce que l'intellect, qui est une partie de l'âme qui est l'acte d'un corps, n'a pas d'organe et n'est donc pas, contrairement aux autres âmes, acte d'une partie du corps [cf. **§ 27**]. Cela étant, Thomas conclut le **§ 16** par un manifeste philologique antiaverroïste : dans tout ce qui a été dit ou laissé en suspens dans le livre II, et de tout ce qui est repris dans le livre III *jusqu'en 429a13*, rien ne permet de dire qu'Aristote a jamais pensé que l'intellect pouvait être autre chose qu'une *partie de l'âme* qui est l'acte premier d'un corps naturel organisé.

§ 17. – Le **§ 17** entame l'exégèse de la suite du livre III : la plus importante, à l'évidence, puisqu'elle contient non seulement les fondements de la théorie aristotélicienne de l'intellect, mais la plupart des lieux dont sont tirés les meilleurs arguments averroïstes en faveur de TAva ou, plutôt, de sa version fine TAva* :

> TAva* : l'intellect n'est ni une âme qui est l'acte d'un corps, ni la partie d'une telle âme.

Quel que soit, en effet, l'impact des éléments rassemblés dans le *De anima* depuis le livre II jusqu'au livre III, 429a13 compris, les averroïstes soutiennent en effet que c'est *dans ce qui suit 429a13* qu'Aristote entend prouver et prouve que l'intellect n'est « ni une âme ni la partie d'une âme qui est acte d'un corps naturel organisé ». Pour les réfuter Thomas doit donc prolonger son effort : il lui faut analyser en détail tout le reste du livre III, afin d'opposer une reconstruction exacte de l'*intentio auctoris* à celle qu'allèguent ses adversaires. Comme dans ce qui précède, c'est bien d'exégèse qu'il y va ici : il s'agit d'expliquer un texte conformément à l'intention de celui qui l'a écrit.

> Mais puisque les averroïstes *(Averroyste)* veulent tirer de certains passages ultérieurs que ce que veut dire Aristote *(intentio Aristoteli)* est que l'intellect n'est ni une âme qui est l'acte d'un corps ni la partie d'une telle âme, il nous faut examiner la suite [du livre III] avec encore plus de soin.

La première étape de la contre-offensive est la clarification de l'analogie entre pensée et sensation. En quoi l'intellect est-il semblable au sens ? En quoi s'en distingue-t-il ? Le problème a dû être agité très tôt dans l'école péripatéticienne, puisqu'il fait partie des apories de Théophraste transmises par Priscien de Lydie et Thémistius (**F4** = fragment 4 [46]). On peut la résumer ainsi :

> **P4a** – L'intellect ne peut être totalement impassible, car il ne saisira aucun intelligible (Priscien 28,16-17 : εἰ γὰρ ὅλως ἀπαθής, φησίν, οὐδὲν νοήσει). Donc, **P4b** – Il faut entendre « passif » (litt. « pathétique ») dans un sens particulier. Comment ? À savoir non pas au sens de *mobile*, car le mouvement est quelque chose d'imparfait, mais au sens d'*acte* (οὐχ ὡς τὸ κινητικόν, ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις, ἀλλ' ὡς ἐνέργεια). Priscien (28, 20-23 ; Thém. 108, 15-17) explique bien ce point : l'intellect connaît en tant qu'il est passif. D'où **P4b** – que signifie ici « passion » ? Réponse : « la perfection reçue des intelligibles ». Or ces intelligibles perfectionnent l'intellect « selon son acte propre ». La passion doit donc être entendue ici *au sens large* (ou figuré : κατὰ τρόπον) et non *au sens propre*, *i.e.* au sens d'acte, et non pas comme quelque chose d'imparfait, ni comme un mouvement, ni comme quelque chose « provenant de l'extérieur » (ἔξωθεν).

Thomas construit sensiblement la même aporie. Dans les pages précédentes Aristote a fait deux observations : (a) le sens est en puissance par rapport aux sensibles (II, 5, 417b18, Tricot, p. 99) et (b)

46. Textes dans MORAUX, 1942, p. 254-257.

l'excès de sensibles détruit le sens (II, 12, 424a28-31, Tricot, p. 140, spéc. : « Les excès dans les sensibles détruisent les organes sensoriels »). Toutes deux servent de base à l'aporie qui sera traitée au **§ 18**. En 429a13-15 [47], donc, Aristote pose le problème directeur : penser consiste-t-il [1] à pâtir sous l'action de l'intelligible *(aut pati aliquid utique erit ab intelligibili)*, en sorte qu'un excès d'intelligibles pourrait détruire [*corrumpatur*, *i.e.* « entraîner la corruption »] la pensée comme un excès de sensibles peut détruire le sens (424a28-31), ou bien [2] dans « un autre processus du même genre » – « du même genre », c'est-à-dire semblable jusqu'à un certain point à la sensation –, mais « autre », c'est-à-dire exempt de passion ? Le texte de l'arabo-latine (III, textus 2, Crawford, p. 380, 1-3) donne : « Disons par conséquent que, si concevoir par l'intellect est comme sentir, ce sera soit comme pâtir d'une certaine façon sous l'action de l'intelligible, soit quelque autre chose de semblable » (« Dicamus igitur quod, si formare per intellectum est sicut sentire, aut patietur quoquo modo ab intellecto, aut aliud simile »). L'interprétation rushdienne est tout de suite orientée vers TAva et TAva*.

> Et il [Aristote] dit : *Disons par conséquent que, si concevoir*, etc. C'est-à-dire : disons par conséquent que, si nous posons que [l'acte de] concevoir par l'intellect est comme [l'acte de] sentir, c'est-à-dire que son appartenance [au genre] des puissances passives signifie que la puissance intellective première [= l'intellect matériel] reçoit les intelligibles et les perçoit de la même façon que la faculté sensorielle *(virtus sentiens)* reçoit les sensibles et les perçoit, alors, nécessairement, de deux choses l'une : ou bien il lui advient un type de changement et de passion [sous l'action] de l'intelligible analogue au changement qui advient aux sens [sous l'action] du sensible du fait que la perfection du sens est une faculté [existant] dans le corps ; ou bien il ne lui advient pas de changement semblable à celui des sens et à leur passivité [sous l'action] du sensible – *car la perfection première de l'intellect* [= l'intellect matériel] *n'est pas une faculté* [*existant*] *dans le corps* – et même il ne lui en advient aucun.

La séparation de l'intellect par rapport au corps appartient au cadre d'énonciation de l'aporie. Là où Thomas se limite à « l'absence de passion », Averroès glose et introduit sa propre thèse sur la séparation de l'intellect dans les attendus de la question :

47. « Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre » (Εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον).

C'est ce qu'[Aristote] a à l'esprit en disant : *soit quelque autre chose de semblable.* C'est-à-dire : soit [l'intellect] ne pâtit pas d'une passion égale à la passion des sens. Autrement dit, il ne lui advient pas un changement semblable au changement qui advient aux sens : il s'assimile à eux sous le seul angle de la réceptivité, *car il n'est pas une faculté* [*existant*] *dans le corps.*

§ 18. – Le **§ 18** résout l'aporie de 429a13-15 évoquée dans le **§ 17**. Thomas note qu'« il [Aristote] répond aussitôt à cette question en tirant sa réponse non de ce qui précède, mais de ce qui suit – passage dont le sens, toutefois, se découvre à partir de ce qui précède ». La solution, donnée en 429a15-18 (Tricot, p. 174), est la suivante :

Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible, tout en étant susceptible de recevoir la forme (ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους) ; qu'elle soit, en puissance, telle que la forme, sans être pourtant cette forme elle-même (καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν), et que l'intellect se comporte par rapport aux intelligibles de la même façon que la faculté sensitive envers les sensibles (ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητα).

Thomas la restitue ainsi :

Il dit qu'« il faut que cette partie de l'âme soit impassible » en un sens tel qu'elle ne risque pas d'être détruite comme le sens, mais qu'elle présente une autre [sorte de] passion, en tant que penser, c'est en un sens large *(communi modo)* pâtir. C'est en cela donc qu'elle [cette partie de l'âme] diffère du sens. Mais il montre ensuite en quoi elle s'accorde avec le sens : parce qu'il faut qu'une partie de ce genre soit « susceptible de recevoir la forme » intelligible et « qu'elle soit en puissance » à l'égard de cette forme sans être la même chose en acte selon sa nature – comme on a dit plus haut du sens qu'il est en puissance à l'égard des sensibles, et non pas en acte. Et c'est de cela qu'il conclut qu'il faut que « l'intellect se rapporte aux intelligibles comme la faculté sensitive se rapporte aux sensibles ».

Deux points concernent la dissemblance entre sens et intellect : [1] l'intellect est impassible (sinon il pourrait être détruit par un excès d'intelligibles, comme le sens par un excès de sensibles) ; [2] toutefois, comme penser c'est, en un sens large [interprétant « *communi modo* » à partir de l'opposition sens large/sens propre déjà attestée dans le fragment 4 de Théophraste et les explications de Priscien de Lydie], pâtir (*i.e. recevoir* un intelligible), le pâtir de l'intellect est autre que la passion éprouvée dans la sensation. La passion de la pensée n'est pas celle de la sensation : c'est une différence cardinale, que l'on retrouve, sous une autre forme, dans l'analyse de la connaissance comme altération, en *De an.*, II, 5, 417b8-16, spécialement 417b14-16, Tricot, p. 100 : « Quant à l'être qui, partant de la pure puissance, apprend et reçoit la science [...], il faut dire ou bien qu'il n'en pâtit pas [...], ou bien qu'il existe deux sortes d'altération : l'une est *un changement vers les dispositions privatives*, et l'autre vers les états positifs et la nature même du sujet »[48]. La suite du **§ 18** est consacrée à l'analyse de la ressemblance entre sens et intellect : « Mais il montre ensuite en quoi elle s'accorde avec le sens. » L'analyse est menée en fonction de l'observation (a) du **§ 17** (= le sens est en puissance par rapport aux sensibles). L'intellect est semblable au sens dans la mesure où il est capable de recevoir les formes intelligibles comme le sens, les formes sensibles, *i.e.* en étant chacune de ces formes en puissance, sans être aucune d'elles en acte.

L'exégèse d'Averroès est une fois de plus verbalement proche de celle de Thomas et fondamentalement opposée à elle, puisque là encore elle repose sur TAva*. Averroès commente le texte suivant (au demeurant, tel quel, assez peu intelligible) : « Il faut donc qu'il soit non pas passif, mais qu'il reçoive la forme, et qu'il soit en puissance, comme cela, sans être cela. Et il en va [de lui] selon [cette] comparaison : ce que la faculté sensorielle est par rapport aux sensibles, l'intellect l'est par rapport aux intelligibles[49]. » La lecture rushdienne est que l'intellect relève d'une certaine façon des puissances passives, mais que, en vertu de TAva*, il n'est pas pour autant sujet au changement.

Puisque [Aristote] a indiqué qu'il faut examiner en premier si l'action de concevoir par l'intellect est passive ou active, il commence par formuler ce qu'il va établir, à savoir que [l'intellect] appartient d'une certaine façon [au genre de] la puissance passive, mais qu'il n'est pas sujet au changement, *puisqu'il n'est ni un corps ni une faculté* [*existant*] *dans le corps* [c'est moi qui souligne].

48. Bodéüs, p. 163, dit plus exactement : « Quant à l'être qui, au départ potentiel, apprend et acquiert une science [...] il faut soutenir, ou bien qu'il ne subit pas [...] d'affection, ou qu'il existe deux modes d'*altération : le changement qui conduit aux dispositions dont on est privé* et celui qui mène à nos états et à notre nature. »

49. *De an.*, III, *textus* 3, Crawford, p. 381, 1-5 : « Oportet igitur ut sit non passivum, sed recipit formam, et est in potentia sicut illud, non illud. Et erit dispositio eius secundum similitudinem : sicut sentiens apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia. »

Une fois l'aporie aristotélicienne résolue sur la base de TAva*, l'explication littérale peut sembler voisine de celle de Thomas. Mais il va de soi que TAva* interdit tout rapprochement réel entre elles.

> Et il dit : *Il faut donc qu'il soit non pas passif,* etc. C'est-à-dire : et si l'on examine bien tout cela, on verra que, nécessairement, la partie de l'âme dont dépend [l'acte de] concevoir est une faculté qui ne subit pas de changement [sous l'action] de la forme qu'elle perçoit. [On verra aussi] que la notion de passivité ne s'applique à elle que dans la mesure où, comme la faculté sensorielle, elle reçoit la forme qu'elle perçoit et est en puissance ce qu'elle perçoit, mais pas au sens où elle serait en acte un ce quelque chose [*aliquid hoc* = τόδε τι, quelque chose dont on dit 'ceci'], c'est-à-dire un corps ou une faculté [existant] dans un corps, comme est la faculté sensorielle. Et c'est ce qu'il veut dire en disant : *comme cela, sans être cela.* C'est-à-dire : et cette faculté est en puissance comme le sens, mais pas dans la mesure où elle serait un ce quelque chose, c'est-à-dire un corps ou une faculté [existant] dans un corps.

De fait, l'expression thomasienne « "qu'elle soit en puissance" à l'égard de cette forme sans être la même chose en acte selon sa nature », correspondant à la formule d'Aristote : καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, devient chez Averroès « et est en puissance ce qu'elle perçoit, mais pas au sens où elle serait en acte un ce quelque chose, *c'est-à-dire un corps ou une faculté existant dans un corps* » [= TAva*], interprétation tout à fait éloignée (Thomas dirait « perverse ») de ce que pose le texte original d'Aristote. En fait, Averroès *mélange* deux lignes d'exégèses : (1) l'intellect est *comme le sens*, passif, mais sa passivité s'arrête à la *pure réceptivité* : il se distingue de lui en n'ayant pas d'organe corporel correspondant à la qualité de la chose qu'il perçoit et l'endossant dans la perception – il n'est donc pas « mélangé au corps », « quelque chose » du corps ou dans le corps (TAva*), et (2) l'intellect est *en puissance* la forme de la chose qu'il reçoit, mais il ne l'est pas en acte : *il est* donc *comme cela* (comme la forme), *sans être cela* (la forme elle-même), *i.e.* il est en puissance ce que l'intelligible est en acte. Obnubilé par TAva*, Averroès interprète à contre sens le point (2), qui devient : *il est* donc *comme cela* (comme le sens), *sans être cela* (un corps ou une faculté [existant] dans un corps). Sur ce point il est clair que Thomas a raison contre lui.

§ 19. – Le **§ 19** explique l'intention d'Aristote mettant en place l'analogie pensée/sensation formulée à la fin du **§ 18** (l'intellect est à

l'intelligible ce que le sens est au sensible), en empruntant à divers passages du livre I et du livre II du *De anima*. L'analogie de la sensation sert à réfuter la « doctrine d'Empédocle et d'autres anciens qui soutenaient que le connaissant est de la même nature que le connu, au sens où, par exemple, nous connaîtrions la terre par la terre et l'eau par l'eau. » La « doctrine d'Empédocle » avait été évoquée en ces termes par Aristote, *De an.*, I, 2, 404b11-15 (Tricot, p. 18) : « C'est ainsi qu'Empédocle déclare qu'elle [l'âme] est composée de tous les éléments (ἐκ τῶν στοιχείων πάντων), chacun de ces éléments étant aussi une âme (εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων). Voici, du reste, ses propres paroles : "C'est par la terre que nous voyons la terre, par l'eau, l'eau. Par l'éther, le divin éther, le feu par le feu. Par l'amour, l'amour, et la haine par la triste haine". » Contre la thèse selon laquelle le connaissant serait de la même nature que le connu, Thomas rappelle, justement, la thèse formulée par Aristote en II, 5, 417a2-9 (Tricot, p. 95) : avant de sentir, le sens n'est pas en acte, mais seulement en puissance, ce qu'il sent. La même remarque s'applique ici à l'intellect.

§ 20. – Le **§ 20** commence à formaliser la différence entre le sens et l'intellect. Une différence massive réside dans le fait que l'intellect est capable de *tout* connaître, contrairement aux cinq sens externes qui, tous, sont spécialisés (propres), « la vue connaissant seulement les couleurs, l'ouïe, les sons, et ainsi de suite[50] ». Le paragraphe monte d'un cran dans la description de la thèse des Anciens évoqués au **§ 19**. Ceux-ci, par généralisation du principe de la connaissance du semblable par le semblable, affirmaient que l'âme doit avoir en elle les *principes de tout* pour pouvoir *tout connaître*, autrement dit que, pour « connaître tout », l'âme devait être « un *mixte* des principes de tout[51] ». Aristote, qui vient de poser que l'intellect n'est *rien* en acte de ce qu'il connaît (**§ 19**), mais seulement en puissance, pose, au contraire, contre Empédocle, que l'intellect ne *doit avoir* en lui *aucun* des principes des choses pour *pouvoir toutes* les connaître, bref qu'il doit être « sans *mélange* ».

50. *De an.*, II, 6, 418a12-13 ; Tricot, p. 103 ; Bodéüs, p. 165 : « Ainsi la vue perçoit la couleur, l'ouïe le son et le goût la saveur. »

51. Cf. *De an.*, I, 2, 404b11-15 et 405b11-17, spéc. 15-17, Tricot, p. 25 et Bodéüs, p. 100 : « Ils prétendent, en effet, que le semblable se connaît par le semblable. Car dès lors que l'âme connaît tout, ils la constituent à partir de tous les principes » (φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ· ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γινώσκει, συνιστᾶσιν αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν).

§ 21. – En commentant la thèse du **§ 20** sur la pureté sans mélange de l'intellect, le **§ 21** retrouve l'exégèse directe du livre III (arrêtée à 429a15-18 au **§ 18**). Reprenant à 429a18-19, Thomas pose que, dans la polémique qu'il lui prête *ici* avec les Anciens, Aristote s'appuie sur Anaxagore, même si l'intellect possible dont il parle n'est pas l'Intellect Premier Moteur dont parle Anaxagore : « Pour confirmer cette thèse, il invoque le témoignage d'Anaxagore, bien que ce dernier ne parle pas du même intellect, mais de l'Intellect qui meut toutes choses. » La thèse, qui reprend les éléments de la critique d'Empédocle au **§ 20**, est claire : de même que « l'Intellect doit être sans mélange pour commander » à *tout* « par le mouvement », de même « l'intellect humain doit être sans mélange pour connaître tout ». L'interprétation de Thomas est isolée. Le texte original d'Aristote, *De an.*, III, 4, 429a18-19, dit (Tricot, p. 174) : « Par suite, pensant toutes choses, l'intellect doit nécessairement être sans mélange, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de connaître » (ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ). Les versions latines de III, 4, 429a18-19 donnent, pour la *Translatio vetus* (Gauthier, p. 445) : « Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, inmixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet. Hoc autem est ut cognoscat despectum » et, pour la *Translatio nova* (Gauthier, p. 201) : « Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, inmixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet, hoc autem est ut cognoscat. » À contre-courant de la lecture dominante, en donnant au verbe *imperet* (κρατῇ), « commande », le sens de « meut », Thomas attribue à Anaxagore une doctrine de l'intellect Premier Principe, *Premier Moteur* de toutes choses (« intellectus qui omnia movet »)[52]. À cet intellect il oppose l'« intellectus qui omnia intelligit », l'intellect dit « humain » dans le **§ 21**, introduisant ainsi un balancement étranger à la thèse d'Aristote telle qu'elle était couramment interprétée au XIIIe siècle (*ibid.*, p. 203, 120-130) :

> Mais puisque nous ne parlons pas en ce moment de l'Intellect qui meut tout, mais de l'intellect qui pense tout, ce moyen ne nous convient pas pour montrer que l'intellect est sans mélange. Il nous faut, au contraire, choisir un autre moyen pour le montrer, et ce en partant du fait que l'intellect pense tout. Or c'est ce qu'il ajoute : « et il en est ainsi pour qu'il connaisse » *(hoc autem ut cognoscat)* – comme pour dire : de même qu'Anaxagore a posé que l'Intellect était sans mélange afin qu'il commande, de même il nous faut poser que l'intellect est sans mélange afin qu'il connaisse.

52. Cf. *In III De an.*, chap. 1, Gauthier, p. 203, 118-120 : « Et hoc est quod dicit quod Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum *ut imperet* id est suo imperio omnia moveat. »

Cette interprétation est non standard. Ni Thémistius (éd. cit., p. 215, 7-9), ni le Pseudo-Pierre d'Espagne, *Expositio lib. II-III De anima* (p. 308, 10-12 : « ut imperet, hoc est ut cognoscat »), ni l'Anonyme, *In De anima II-III* (f° 19ra), ni l'Anonyme, *In De anima vet.*, ms. Rome Naz. V.E. 828 (f° 44va : « ut imperet, et exponit hoc dicens : hoc autem est ut cognoscat »), ni Adam de Bocfeld (ms. Urb. lat. 206, f° 291v : « ut imperet, id est ut cognoscat »), ni Albert le Grand (*De an.*, III, 2, 2, Stroick, p. 178, 78-82) ne distinguent ici l'Intellect divin du livre Λ de la *Métaphysique*, Premier moteur qui commande (meut) tout, et l'intellect possible qui connaît tout. Si la source de l'interprétation thomasienne est peut-être, paradoxalement, Averroès, *In Phys.*, VIII, comm. 37, Venetiis, 1562, f° 377aC, on doit souligner que le *Grand Commentaire* est ici en ligne avec l'interprétation standard, à cela près que, comme toujours, le texte d'Aristote y est sollicité dans le sens de TAva*. Commentant le *textus* 4 [53], Averroès écrit en effet :

> Ayant posé que l'intellect matériel récepteur doit appartenir au genre des puissances passives et que, malgré cela *(cum hoc)*, il ne subit pas de changement lors de la réception [d'un intelligible], car ce n'est ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps, [Aristote] en fournit la démonstration. Et il dit : *Par conséquent, il est nécessaire, s'il conçoit,* etc. C'est-à-dire : par conséquent, s'il perçoit tous les existants extérieurs à l'âme, il est nécessaire qu'il soit, avant [toute] perception, classé *(nominatus)* sous ce rapport *(ex hoc modo)* dans le genre des puissances passives, non [dans celui] des [puissances] actives, et que, comme le dit Anaxagore, « il soit sans mélange » avec les corps, *c'est-à-dire qu'il ne soit ni un corps ni une faculté naturelle ou animale* [*existant*] *dans le corps* [c'est moi qui souligne]. Il dit ensuite : *afin de connaître*, etc. C'est-à-dire : et il est nécessaire qu'il soit sans mélange pour percevoir toutes choses et les recevoir. Si, en effet, il était mélangé, alors [l'intellect] serait soit un corps soit une faculté [existant] dans le corps, et dans les deux cas, il aurait une forme propre, forme qui l'*empêcherait* de recevoir une forme *étrangère*.

53. *De an.*, III, *textus* 4 (429a18-20), Crawford, p. 383, 1-5 : « Il faut, par conséquent, s'il conçoit toutes choses, qu'il soit sans mélange, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de connaître. Si en effet [une chose] apparaissait en lui, ce qui apparaîtrait empêcherait l'étranger [d'apparaître], parce qu'il est autre. » (« Oportet igitur, si intelligit omnia, ut sit non mixtum, sicut dixit Anaxagoras, ut imperet, scilicet ut cognoscat. Si enim in eo apparuerit, apparens impediet alienum, quia est aliud. »)

L'exégèse averroïste de 429a20 attire l'attention sur une autre singularité de la lecture thomasienne. En examinant la preuve aristotélicienne de la thèse d'Anaxagore, Thomas est en effet confronté à la clause παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει (Tricot : « Car en manifestant sa propre forme à côté de la forme étrangère, il met obstacle à cette dernière et s'oppose à sa réalisation »), ainsi rendue par Bodéüs (p. 222) : « L'interférence de l'étranger crée, en effet, un obstacle et doit faire écran ». Pour Thomas, 429a20 confirme la thèse tirée d'Anaxagore, *si l'on est attentif au texte grec* du *De anima*.

> Et cela Aristote le prouve immédiatement. De fait, *en grec*, le passage qui suit [= 429a20] dit : « car ce qui se manifeste à l'intérieur empêche ce qui est à l'extérieur et lui fait obstacle. » On peut comprendre cette phrase en faisant une comparaison avec la vue : si, en effet, il y avait une couleur à l'intérieur de la pupille, cette couleur intérieure empêcherait de voir la couleur extérieure, et, d'une certaine manière, elle ferait obstacle à ce que l'œil voie les autres. De même, si une des natures [élémentaires entrant dans la composition] des choses que connaît l'intellect, par exemple la terre ou l'eau, ou le chaud et le froid, ou autre chose de ce genre, était à l'intérieur de l'intellect, cette nature interne lui ferait obstacle et l'empêcherait d'une certaine manière de connaître les autres.

Thomas ne connaît pas le grec. Pour comprendre cette remarque, il faut, comme les éditeurs de la Léonine (*Préface*, § 38a, p. 280-281), s'attacher à la tradition du texte sur lequel l'Aquinate travaille effectivement. Le latin de la version citée par Thomas au **§ 21** dit « *intus apparens* enim prohibebit extraneum et obstruet ». L'expression *intus apparens* rend le grec παρεμφαινόμενον. Selon les éditeurs du *De unitate*, cette leçon doit remonter à des indications marginales de Guillaume de Moerbecke, mal comprises ensuite. Le manuscrit Florence, Laurentiana Plut. LXXXXIV, 10, qui donne *secusin apparens* (correspondant au *secusinapparens* de Guillaume), porte en effet deux indications : la première précise qu'il faut lire les mots d'une traite, car, *en Grec*, il n'y en a qu'un *(est una diccio in greco)*, la seconde signale que le préfixe *in* n'a pas ici un sens négatif, mais signifie la même chose qu'*intus*. *Intus* ayant pris la place du peu compréhensible *secusin* dans une partie de la tradition manuscrite, c'est probablement à un avatar de cette clarification que Thomas fait allusion. Cela posé, si l'auteur du *De unitate* n'a pas plus manié le texte grec d'Aristote qu'Averroès, le reste de son exégèse de 429a18-20 colle davantage à l'*intentio auctoris*. L'argument est simple : pour voir la couleur *extérieure*, la pupille ne doit pas contenir d'avance la même couleur, sinon la couleur *intérieure* ferait obstacle à la vision de la couleur *extérieure*. Thomas conclut donc normalement en soulignant qu'il en va de même de l'intellect : il ne doit rien contenir pour pouvoir tout connaître, là où Averroès préfère souligner que si l'intellect était mélangé, étant de ce fait un corps ou « une faculté [existant] dans le corps », il aurait une « forme propre qui l'*empêcherait* de recevoir une forme *étrangère* ».

> C'est ce qu'[Aristote] a à l'esprit en disant : *Si en effet [une chose] apparaissait en lui*, etc. [= 429a20] C'est-à-dire : si en effet il avait une forme propre, cette forme l'*empêcherait* de recevoir toute forme externe *différente*, parce qu'elle serait autre que la sienne.

§ 22. – Le **§ 22** conclut l'ensemble du raisonnement entamé au **§ 19**. Si, comme le sens, l'intellect doit, pour pouvoir le connaître, être en puissance par rapport à ce qu'il connaît, il doit, s'il connaît tout, être en puissance par rapport à tout ; or il peut tout connaître, donc il est en puissance par rapport à tout. Dès lors, la thèse d'Aristote sur « l'intellect humain » du **§ 21** est formulée en 429a21-22 : la seule nature que possède l'intellect, qui le rende capable de tout connaître, est d'être *possible*, « sed hanc solam naturam habet quod sit possibilis », autrement dit : de ne posséder aucune nature en particulier[54].

> Donc, puisque l'intellect connaît tout, [Aristote] conclut qu'il ne peut avoir la nature déterminée d'aucune des natures sensibles qu'il connaît, « mais qu'il a pour seule nature d'être possible », c'est-à-dire d'être en puissance par rapport à tout ce qu'il pense, pour ce qui relève de cette nature sienne. En revanche, il devient en acte ce qu'il pense au moment où il le pense en acte, de même que le sens devient en acte le sensible en acte, comme l'a dit plus haut le livre II.

Contre les Anciens affirmant que l'intellect est tout en acte avant de le penser, Aristote maintient que l'intellect n'est aucune réalité : « avant de penser en acte, l'intellect "n'est en acte aucune des choses qui sont" » (429a24 : οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν, Bodéüs, p. 223 : « n'est effectivement aucune des réalités avant de penser »). Le *textus* 5 commenté par Averroès dit : « Et ainsi il n'aura pas d'autre nature que celle-là, à savoir d'être possible. Donc ce qui de l'âme est appelé intellect (et j'appelle intellect ce par quoi nous distinguons et

54. Bodéüs, p. 223 : « De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible. » (ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός).

concevons) n'est en acte aucun étant avant de concevoir[55]. » Ce qu'il commente ainsi :

> Ayant expliqué que l'intellect matériel n'a forme d'aucune chose matérielle, il commence à le définir en fonction de cela, et il dit qu'il n'a, sous ce rapport, d'autre nature que celle de la possibilité de recevoir les formes intelligibles engagées dans une matière. Et il dit : *Et ainsi il n'a pas d'autre nature*, etc. C'est-à-dire : puisqu'il est dénué de toute forme matérielle et intelligible, ce qui, de l'âme, est appelé *intellect matériel* n'a pas d'autre nature ou essence qui le constitue comme matériel que la nature de la possibilité. Il dit ensuite : *et j'appelle intellect*, etc. C'est-à-dire : et j'entends ici par *intellect* la faculté de l'âme qui est appelée intellect au sens propre, non celle qui est appelée intellect au sens large, à savoir, en langue grecque, la faculté imaginative. Je parle [donc] de la faculté par laquelle nous distinguons les choses théoriques et pensons aux choses pratiques [que nous accomplirons] dans le futur. Il dit ensuite : *n'est en acte aucun des étants avant de concevoir*. Autrement dit, la définition de l'intellect matériel est : ce qui est en puissance toutes les intentions *(intentiones)* des formes matérielles universelles et n'est en acte aucun étant avant de l'avoir conçu [LIBERA, 1998, p. 57-58].

En dehors de l'affirmation que l'intellect matériel n'a d'autre nature que la possibilité, n'étant d'aucune façon forme (ni n'ayant aucune forme), l'essentiel du commentaire rushdien, qui n'a pas de contrepartie ici chez Thomas, consiste à distinguer la « faculté imaginative » (*virtus imaginativa*, *al-quwwa al-ḫayāliya*, selon le *CM*, § 21), autrement dit la φαντασία et l'intellect proprement dit. Averroès suit sur ce point à la lettre l'exégèse de Thémistius[56]. Contrairement à Thomas, les premiers commentateurs latins du *De anima* reprennent tous à Averroès l'idée d'équivoque du terme *intellectus* « en langue grecque »[57]. Thomas réservant au **§ 23** le traitement de l'incise de 429a23 : « et j'entends

55. Crawford, p. 387, 1-6 : « Et sic non habebit naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis. Illud igitur de anima quod dicitur intellectus (et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus) non est in actu aliquod entium antequam intelligat. »

56. Cf. Thémistius, *In III De an.*, *ad* 429a15, Verbeke, p. 215, 15-17 : « Qui vocatur intellectus animae (dico autem intellectum quo intelligit et suscipit anima, non ille quo saepe abutentes ferimus et super *phantasiam*), nihil entium est actu ante aliquid intelligere. »

57. Cf., par exemple, Pseudo-Pierre d'Espagne, *Expositio lib. II-III De anima* (p. 308, 18-21) : « Et quia hoc nomen in Greco equivocatur ad intelligere proprie dictum et ad imaginari, dicit quod intelligit per hoc nomen "intellectus" intellectum quo intelligit et opinatur anima », et Pseudo-Adam de Bocfeld, *In De anima* (ms. Berlin, Lat. Qu. 906, f° 154v) : « Et quia intellectus in lingua greca sumitur large, aliquando pro virtute ymaginativa aliquando pro virtute rationali, ad excludendum hanc dubitationem addit [...]. »

par "intellect" ce par quoi l'âme opine et pense » (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή), c'est avec ce paragraphe que le choc attendu avec Averroès se produit, prélude à une longue et difficile confrontation sur le plan de la noétique.

§ 23. – Le **§ 23** repart de la thèse d'Anaxagore, dans la lecture particulière qu'en donne Thomas. Selon lui, c'est pour éviter toute confusion avec l'Intellect Premier moteur dont parle Anaxagore, qu'Aristote précise que c'est l'intellect « partie de l'âme par laquelle elle opine et pense » qui « n'est rien en acte » (429a23-24).

> Et puisqu'il [Aristote] a cité le dit d'Anaxagore sur l'intellect qui « commande » à toutes choses, pour que l'on ne croie pas que sa conclusion concerne cet Intellect-là, il use de cette tournure : « Ainsi ce qu'on appelle *intellect de l'âme* (et j'entends par *intellect* ce par quoi l'âme opine et pense), n'est rien en acte, etc. ».

C'est donc l'exégèse de cette « tournure » *(modus loquendi)* : λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, et, plus radicalement, celle de l'expression τῆς ψυχῆς νοῦς, qu'elle est censée définir, véritable croix de la tradition interprétative, qui vient ici au premier plan[58]. Face à 429a23-24 (et à l'expression *intellectus anime*, reprise aux **§ 24** et **26**) Thomas n'a aucune hésitation. Deux points se dégagent pour lui clairement : (a) que contrairement à ce que croient les averroïstes, l'intellect « par lequel l'âme opine et pense » ne peut être pour Aristote une substance séparée, puisque l'intellect visé en 429a23-24 est « l'intellect de l'âme », c'est-à-dire la « puissance » ou « partie de l'âme » dont il a été constamment question dans les pages précédentes ; (b) que ce qui a été prouvé jusqu'ici, c'est que « l'intellect n'a pas de nature en acte » *(quod intellectus non habet naturam in actu)*. Reste donc à prouver que, pour reprendre une formule d'Averroès, ce n'est pas une « faculté [existant] dans le corps », sans pour autant sombrer dans TAva ou TAva*, autrement dit : à prouver que l'intellect n'est pas une puissance liée à un organe corporel. Selon Thomas, c'est ce qu'Aristote pose dès

58. Tricot (p. 175) traduit ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς par : « Ainsi cette *partie de l'âme* qu'on appelle *intellect* », et poursuit : « (et j'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et conçoit), n'est, en acte, aucune réalité avant de penser » ; Bodéüs (p. 227), plus circonspect, n'introduit pas la notion de partie, préfère « intelligence de l'âme » et traduit ainsi ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς : « Par conséquent, ce qu'on appelle *l'intelligence de l'âme* », rendant la suite par : « (et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées) n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. »

429a25 en affirmant qu'« il serait irrationnel que l'intellect soit mélangé au corps » (« unde neque misceri est rationabile ipsum corpori »). Pour mieux saisir la démarche de l'Aquinate, il n'est pas inutile de rappeler contre quoi, exactement, porte l'effort exégétique de Thomas. À ce stade de la discussion, le meilleur résumé de TAva* et des « méthodes » employées par Averroès pour l'établir est fourni dans le commentaire 4 du livre III, qui résume l'essentiel des arguments rushdiens :

> Que, nécessairement, la substance recevant les formes [dont nous parlons] ne soit ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps, est manifeste par les propositions mêmes qu'Aristote emploie dans le [présent] discours [sur la faculté rationnelle]. La première est que cette substance reçoit toutes les formes matérielles – ce qui [s'applique] notoirement à l'intellect [matériel]. La seconde est que tout ce qui reçoit quelque chose est nécessairement dénué *(denudatum)* de la nature de ce qui est reçu et que son essence *(substantiam)* n'est pas spécifiquement identique à l'essence de ce qui est reçu. Si en effet ce qui reçoit était de même nature que ce qui est reçu, une chose se recevrait elle-même, et le moteur serait mû. C'est pourquoi le sens recevant la couleur doit être dépourvu de couleur, et celui qui reçoit le son, dépourvu de son : cette [seconde] proposition est nécessaire et ne fait aucun doute. De ces [deux] propositions découle que la substance que l'on nomme *intellect matériel* n'a dans sa nature aucune d'entre les formes matérielles. Donc, comme les formes matérielles sont soit des corps soit des formes [existant] dans un corps, il est manifeste que la substance que l'on nomme *intellect matériel* n'est ni un corps ni une forme [existant] dans un corps. Il [l'intellect matériel] est donc absolument sans mélange avec la matière.

§ 24. – Le **§ 24** justifie la seconde conclusion générale sur l'intellect introduite au **§ 23 :** l'intellect n'est pas mélangé au corps (429a24-25, Tricot, p. 175 ; Bodéüs, p. 223 : « C'est pourquoi, en bonne logique, elle ne se trouve pas non plus mêlée au corps », διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι). La démonstration, fournie en 429a25-27, est fondée sur la première conclusion générale, proposée aux **§ 21** et **22** d'après 429a21-22 (l'intellect ne présente en acte aucune nature présente dans les choses sensibles). L'argument est que l'intellect n'est pas mêlé au corps, car s'il l'était, il deviendrait à son tour d'une qualité déterminée (« il aurait l'une des natures corporelles [qu'il connaît] », « haberet aliquam de naturis corporeis »). Contrairement au sens, l'intellect n'est donc lié en particulier à aucun organe[59], « car sinon il deviendrait d'une

59. D'un mot, qui ne sera prononcé qu'en 429b5, il est *séparé* (χωριστός, cf. *Transl. nova*, Gauthier, p. 201 : « sensitivum quidem enim non sine corpore est, hic autem *separatus* est »).

qualité déterminée, ou chaud ou froid, si, comme la faculté sensitive, il possédait quelque organe[60]. » D'où la thèse centrale que Thomas ne cessera d'opposer à l'interprétation maximaliste d'Averroès (TAva*) :

> Sic ergo intelligitur istud « non misceri corpori », quia non habet organum sicut sensus (« voici donc ce que veut dire "ne pas être mêlé au corps" : ne pas avoir d'organe comme le sens »)

L'absence de substrat organique de l'intellect est confirmée en 429a27-29 par une définition de l'âme comme « lieu des formes[61] », définition acceptable à condition de préciser que le lieu en question n'est pas toute l'âme, mais l'intellect (plus exactement : l'âme intellective ou la partie intellective de l'âme), et que les formes n'y sont pas en acte, mais seulement en puissance (Thomas reviendra sur 427a27-29 dans le **§ 80**) :

> Et que l'intellect de l'âme n'a pas d'organe, il le montre par le dit de ceux qui ont affirmé que « l'âme est le lieu des formes » *(locus specierum)* en prenant *lieu* au sens large pour toute espèce de récepteur, à la manière platonicienne – si ce n'est qu'être le *lieu des formes* ne convient pas à l'âme tout entière, mais seulement à l'intellective *(sed solum intellectiue)* : en effet, la partie sensitive ne reçoit pas les formes en elle-même, mais dans un organe, tandis que la partie intellective ne les reçoit pas dans un organe, mais en elle-même. De plus, il n'est pas *lieu des formes* en les contenant en acte, mais [en les contenant] seulement en puissance.

Naturellement, l'exégèse d'Averroès n'est guère différente (elle l'est encore moins, d'ailleurs, dans le *CM*, § 12 : « Du fait que la nature de l'intellect est cette nature, je veux dire qu'il est seulement disposition, il s'ensuit qu'il n'est pas mélangé au corps, c'est-à-dire non mélangé à l'une quelconque des formes, car s'il était mélangé au corps, il serait soit une forme humorale – soit chaud, soit froid –, soit il aurait, comme le sens, un organe corporel. Or il ne possède rien de cela. Il n'est donc pas

60. Tricot, p. 175 ; Bodéüs, p. 223 : « car elle aurait alors une qualité, devenant chaude ou froide, et elle disposerait de quelque organe, comme la faculté sensitive ».

61. Tricot, p. 175 : « Aussi doit-on approuver ceux qui ont soutenu que l'âme est le lieu des Idées, sous la réserve toutefois qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, ni des Idées en entéléchie, mais des Idées en puissance » ; Bodéüs, p. 223 : « L'on a donc bien raison de dire aussi que l'âme est le lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellective, et que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement » (Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη).

mélangé au corps »). Par le vocabulaire technique employé, elle reste néanmoins dans l'orbite de TAva*. Commentant le *textus* 6[62], Averroès – qui a surtout en tête à ce moment la réfutation du matérialisme de Galien et des médecins[63] –, voit normalement dans 429a24-29 une nouvelle preuve aristotélicienne de ce que l'intellect matériel n'est pas un « ce quelque chose » [*aliquid hoc* = τόδε τι, cf. *supra* **§ 18**], c'est-à-dire, selon la formule constamment associée à cette expression en ce contexte : un corps ou une faculté existant dans un corps. C'est aussi la thèse de Thomas. La différence entre les deux lectures n'est pas encore visible à ce stade. Les interprétations se séparent et s'opposent quand Averroès tire de cette affirmation que l'intellect « n'est ni une âme qui est l'acte d'un corps, ni la partie d'une telle âme » (TAva*), alors que tout l'effort de Thomas sera de montrer que cette inférence est « perverse ».

> Voilà [une autre] démonstration que l'intellect matériel n'est pas quelque chose dont on dit 'ceci', [c'est-à-dire] un corps ou une faculté [existant] dans un corps. [Aristote] dit : *Et c'est pourquoi il est nécessaire*, etc. C'est-à-dire : et puisque sa nature est celle que nous avons rapportée, il est juste et nécessaire qu'il ne soit pas mélangé au corps. C'est-à-dire : il [l'intellect matériel] n'est pas une faculté en lui [le corps], en vertu de quoi il [l'intellect matériel] serait mélangé au corps, comme on l'a expliqué. Maintenant, il introduit un second argument à ce propos. Il dit : *car s'il était mélangé au corps,* etc. C'est-à-dire : si l'intellect matériel était une faculté [existant] dans le corps, ce serait une disposition et une qualité corporelle déterminée ; et s'il avait une qualité, cette qualité ou bien serait attribuée au chaud ou au froid (c'est-à-dire à la complexion en tant que complexion), ou bien ce serait une qualité existant dans la complexion, mais seulement ajoutée à elle, comme il en est de l'âme sensitive et des choses semblables, et il aurait un organe corporel. Il dit ensuite : *Or en réalité il n'est est pas ainsi.* C'est-à-dire : mais [l'intellect matériel] n'a pas de qualité attribuée au chaud et au froid et il n'a pas d'organe ; donc il n'est pas mélangé au corps.

62. *De an.*, III, *textus* 6, Crawford, p. 413, 1-9 : « Et c'est pourquoi il est nécessaire qu'il ne soit pas mélangé au corps, car s'il était mélangé au corps, alors il serait dans une disposition déterminée, ou chaud ou froid, ou même il posséderait quelque organe, comme en possède la faculté sensorielle. Or en réalité il n'en est pas ainsi. Ils ont par conséquent bien dit ceux qui ont soutenu que l'âme est le lieu des formes ; mais pas l'âme dans son entier, l'âme intelligente ; ni les formes en entéléchie, mais en puissance. » (« Et ideo necesse est ut non sit mixtus cum corpore. Quoniam, si esset mixtus cum corpore, tunc esset in aliqua dispositione, aut calidus aut frigidus, aut haberet aliquod instrumentum sicut habet sentiens. Modo autem non est ita. Recte igitur dixerunt dicentes quod anima est locus formarum ; sed non universa, sed intelligens ; neque forme in endelechia, sed in potentia. »)

63. Du fait que « certains ont mis en doute ce qui a été dit [à savoir que l'intellect n'a pas d'organe] sous prétexte que l'on situe la faculté imaginative dans la partie antérieure du cerveau, la cogitative, dans la partie médiane et la remémorative, dans la partie postérieure, et que cela n'a pas été seulement soutenu par les médecins, mais est formulé dans le *Sens et le senti* ».

On notera que l'expression « lieu des formes » (τόπος εἰδῶν, *locus specierum, locus formarum*) est considérée tant par Averroès que par Thomas comme figurée. L'Aquinate souligne qu'il faut « prendre "lieu" au sens large pour toute espèce de récepteur, à la manière platonicienne » *(more platonico)* ; Averroès, en réservant un traitement particulier à 429a28-29 (οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη), insiste sur la différence entre l'âme rationnelle en tant que lieu et le lieu matériel proprement dit, et souligne que le genre lieu dont ces deux types de lieux relèvent n'est qu'un « genre rhétorique » (ou « poétique », selon un fragment de l'original arabe préservé) :

> Il dit ensuite : *ni les formes [à l'état de] perfection, mais en puissance.* C'est-à-dire : mais le lieu diffère de l'âme distinctive intelligente en ce qu'un lieu n'est rien des choses qui existent en lui ; au contraire, l'âme rationnelle est les formes matérielles qui existent en elle, non en acte, mais en puissance. Et [ces précisions sont destinées] à éviter qu'on ne croie à propos de cette description [de l'âme comme lieu des formes], que le genre utilisé dans cette description est un vrai genre, alors que ce n'est qu'un [genre] rhétorique. Mais ce type de choses, que l'on ne peut saisir que par l'intermédiaire d'une ressemblance, on est [bien] obligé de le notifier par de tels genres rhétoriques.

§ 25. – Le **§ 25,** consacré à 429a29-b5 [64] revient sur la question de la ressemblance entre intellect et sens, en l'occurrence sur leurs modes respectifs d'impassibilité, « la première chose qu'il [Aristote] ait dite à ce sujet » étant « qu'il faut que la partie intellective soit impassible » (429a15 : ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, cf. **§ 18**). Selon Thomas, on touche là à un aspect caractéristique du génie aristotélicien. Sens et intellect étant tous deux impassibles, 429a29-b5 tire de cette ressemblance le principe de la distinction de l'intellect d'avec le sens : « Et c'est ainsi qu'avec une admirable subtilité il [Aristote] tire de sa ressemblance avec le sens

64. Tricot, p. 175-176 : « Que l'impassibilité de la faculté sensitive et celle de la faculté intellectuelle ne se ressemblent pas, cela est clair [...]. Le sens, en effet, n'est plus capable de percevoir à la suite d'une excitation sensible trop forte [...]. Au lieu que l'intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, ne se montre pas moins capable, bien au contraire, de penser les objets qui le sont plus faiblement : la faculté sensible, en effet, n'existe pas indépendamment du corps, tandis que l'intellect en est séparé. »

l'explication de sa dissemblance ». Complétant les indications provisoires du **§ 18** sur le rapport intellect/sens/passion, Thomas suit donc pas à pas l'analyse de l'impassibilité de l'intellect ouverte en 429a29, et il montre que l'intellect et le sens ne sont effectivement pas impassibles de la même manière (« non similiter sit impassibilis sensus et intellectus ») : on le voit au fait que l'excès de sensibles détruit le sens, alors que l'excès d'intelligibles ne détruit pas l'intellect (« sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili »)[65]. La cause de cette disparité entre sens et intellect est évidente (429b4-5) : « La faculté sensitive n'existe pas sans le corps, tandis que l'intellect, lui, est séparé » (« quia sensitiuum non est sine corpore, sed intellectus est separatus », ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός). On notera que les versions gréco-latines du *De anima* donnent deux leçons opposées pour 429a29. La version suivie par Thomas est la *Transl. nova,* qui donne (Gauthier, p. 201) : « Quoniam autem non similis sit *inpassibilitas* sensitiui et intellectiui, etc. » : « Qu'il y ait une différence entre *l'impassibilité* de la faculté sensitive et celle de la faculté intellective, etc. »). La *Translatio vetus* (Gauthier, p. 445) dit, en revanche, exactement le contraire : « Quod autem non sit similis *passibilitas* sensitivi et intellectivi, etc. » : « Qu'il y ait une différence entre la *passibilité* de la faculté sensitive et celle de la faculté intellective, etc. »). En conséquence, la *Lectura anonyme*, quand elle explique 429a29 (Gauthier, p. 450-451), attribue à une différence dans la manière d'*être affecté* la différence sens/intellect que Thomas attribue à une différence dans la manière de *n'être pas affecté*. Le *textus* 7 d'Averroès donne la même leçon que la *Translatio nova*[66].

65. Sur l'affirmation que les perceptions sensibles à l'excès peuvent aller jusqu'à détruire l'organe sensoriel, cf. *De an.*, II, 12, 427a29-30, Bodéüs, p. 196. Bodéüs commente : le « sens » est la « raison » (le *logos*) du « mouvement de l'organe sensoriel ». Lorsque ce mouvement est « trop fort », ce *logos* se « dissipe ».

66. *De an.*, III, *textus* 6, Crawford, p. 417, 1-10 : « Mais que la privation de passion dans la faculté sensorielle et celle qui est dans la formation par l'intellect ne se ressemblent pas, cela est clair dans le [cas du] sens. Le sens, en effet, ne peut plus sentir après un sensible puissant, par exemple après des sons puissants ou après de fortes couleurs ou de fortes odeurs ; au lieu que l'intellect, quand il a pensé quelque chose de puissamment intelligible, ne se montre pas moins capable de penser ce qui est inférieur au premier, bien au contraire. La faculté sensorielle, en effet, n'est pas extérieure au corps ; l'intellect au contraire est séparé. » (« Quoniam autem privatio passionis in sentiente et in formatione per intellectum non est consimilis manifestum est in sensu. Sensus enim non potest sentire post forte sensatum, v. g. post sonos magnos aut post colores fortes aut post odores fortes ; intellectus autem, cum intellexerit aliquid forte intelligibilium, tunc non minus intelliget illud quod est sub primo, immo magis. Sentiens enim non est extra corpus ; iste autem est abstractus »).

Le commentaire rushdien fait voir par une confirmation empirique (« conforme aux *faits observés* » [= gr. τὰ φαινόμενα]) ce qui a été précédemment avancé de manière purement rationnelle (démonstrative) au sujet du caractère « non mélangé » de l'intellect matériel.

> Ayant établi que l'intellect matériel n'est pas mélangé à la matière, il entreprend de montrer que cela est conforme aux faits observés. C'est en effet une condition nécessaire des démonstrations nécessaires que ce qui apparaît aux sens ne diffère pas de ce qui est vu par la raison. Et il dit : *Mais que la privation de passion*, etc. C'est-à-dire : mais que la privation de changement existant dans le sens ne soit pas semblable à la privation de changement existant dans l'intellect, ainsi qu'on l'a démontré par l'argumentation rationnelle, cela est également manifeste dans les faits observés. En effet, la privation de changement dans l'intellect doit être pure, mais il n'en est pas ainsi de la privation de changement dans le sens, puisque le sens est une faculté matérielle.

§ 26. – 429b4-5, surtout 429b5 [cf. l'expression *hoc ultimum verbum* employée par Thomas], étant le principal fondement textuel de l'erreur averroïste *(sui erroris fulcimentum)* et le principal argument autoritaire pour soutenir que, chez Aristote, l'intellect « n'est ni une âme ni une partie de l'âme » (TAva*), « mais une certaine substance séparée » (TAva), le **§ 26** l'aborde de front. L'exégèse averroïste de 429b4-5 procède d'une nouvelle simplification. Les partisans d'Averroès oublient qu'Aristote a déjà évoqué en d'autres mots la séparation de l'intellect [cf. **§ 24**] et qu'il lui a donné un cadre précis qui n'a rien à voir avec l'idée de substance unique séparée. Ce passage, qui commande tout, est 429a25-27, à savoir, le texte qui explique que l'intellect ne peut avoir d'organe.

> Mais c'est parce qu'ils oublient tout de suite ce qu'Aristote a dit un peu plus haut : en effet, il dit ici [429b4-5] que « la faculté sensitive n'existe pas sans le corps, mais que l'intellect, lui, est séparé », comme il a dit d'abord que l'intellect « deviendrait d'une qualité déterminée, ou chaud ou froid, si, comme à la faculté sensitive, lui revenait quelque organe » [= 429a25-27]. Par conséquent, c'est pour cette même raison *(ea ratione)* qu'il dit ici que « la faculté sensitive n'existe pas sans le corps et que l'intellect est séparé » : parce que le sens possède un organe, mais pas l'intellect.

La doctrine d'Aristote est donc que l'intellect possible est une partie de l'âme, « quelque chose de l'âme *(aliquid animae)* qui est l'acte d'un corps organisé », mais que, pour autant, cet « intellect de l'âme »

(intellectus animae) n'est pas doté d'un organe corporel, contrairement aux autres facultés de l'âme. Dire que *l'intellect est séparé* c'est *exclusivement dire que l'intellect de l'âme n'a pas d'organe*. L'erreur averroïste consiste à extrapoler de là TAva et TAva*.

§ 27. – Le **§ 27** affronte le paradoxe central de la noétique aristotélicienne : l'âme est forme d'un corps et, pourtant, l'intellect est faculté de l'âme *(uirtus anime)* sans être faculté du corps *(uirtus corporis)*. Pour Thomas, « cela n'est pas difficile à comprendre si l'on veut bien regarder aussi ce qui se passe pour les autres choses ». En effet, dit-il, « c'est souvent, qu'une forme est l'acte d'un corps issu d'un mélange d'éléments *(actus corporis ex elementis commixti)* et qu'elle a néanmoins une certaine vertu qui n'est pas la vertu d'un des éléments, mais qui lui échoit d'un principe plus élevé *(ex altiori principio)*, par exemple d'un corps céleste ». C'est de la causalité du ciel que l'aimant et le jaspe tiennent leurs pouvoirs respectifs d'attraction du fer et de coagulation du sang, non des éléments qui les constituent. Or plus on s'élève dans l'échelle des formes, plus on s'élève dans celle des vertus/pouvoirs/facultés : « Et paulatim uidemus, secundum quod forme sunt nobiliores, quod habent uirtutes magis ac magis supergredientes materiam » (« Et nous voyons que plus les formes sont nobles, plus les vertus qu'elles possèdent dépassent [transcendent] graduellement la matière »). Tout en étant forme du corps, l'âme peut donc bien avoir un pouvoir[67] qui ne soit pas issu de la matière qu'elle informe. Ce pouvoir – cette « faculté qui dépasse [transcende] entièrement la matière corporelle » (« uirtutem totaliter supergredientem materiam corporalem ») – est l'intellect. Thomas n'explique pas de quelle cause ou principe supérieur procède l'intellect, mais il est clair que tout le passage suppose la thèse sur l'origine *extrinsèque* [théorie du νοῦς θύραθεν] et le caractère *divin* de l'intellect, sur laquelle reviendra le **§ 45**, en s'appuyant sur le témoignage conjoint de *La Génération des animaux* et de l'*Éthique à Nicomaque*. La conclusion du **§ 27** fait en tout cas droit à la thèse d'Averroès : « l'intellect est séparé, parce que ce n'est pas une faculté [existant] dans le corps », tout en maintenant, contre TAva, ce qui est, aux yeux de Thomas, la thèse véritable d'Aristote : « mais c'est une faculté [existant] dans l'âme *et* [déf.3] l'âme est l'acte d'un corps [naturel organisé] ». On notera que les averroïstes ont rejeté à la fois l'argument et sa conclusion. Le premier auteur à avoir répondu à Thomas, l'*Anonyme de Giele*, dont

67. C'est le même mot *virtus* – vertu, pouvoir, faculté –, qui est employé d'un bout à l'autre du paragraphe, alors que le **§ 28**, qui le prolonge, recourt à *potentia*.

les *Quaestiones De anima* datent d'« avant la fin de l'année 1270 » [cf., sur ce point, LUNA, 1999, p. 657], considère que l'interprétation thomasienne est erronée (à savoir, *Quaestiones De anima*, II, q. 4, Giele, p. 70, 69-70, que « l'intellect est l'acte du corps dans son être, comme la forme [est l'acte] de la matière, mais qu'il est puissance séparée dans son opération ») et que l'exemple de l'aimant et du jaspe, censé l'illustrer, n'est pas pertinent (*ibid.*, Giele, p. 70, 89-71, 17]) :

> Ce qu'il [Thomas] s'efforce de montrer : qu'il y a des opérations séparées pour certaines formes informant des matières, [...] pour l'aimant qui attire le fer ou le jaspe qui coagule le sang, et que l'âme, donc, peut semblablement être forme du corps, mais avoir néanmoins une opération séparée – cela est sans valeur et ce n'est pas une démonstration. Il est vrai que le jaspe ne coagule pas le sang par la nature de sa matière, si l'on veut parler de la forme et de l'acte qui est la cause de cette réaction, et il en va de même avec l'aimant par rapport au fer. Il est donc clair que l'on ne peut rendre raison de ces phénomènes par la nature des éléments, s'ils sont le fait d'une vertu séparée. Mais cela n'a rien à voir avec le problème.

Siger de Brabant rejette lui aussi formellement la conclusion de Thomas. Selon lui, en effet, il n'est pas possible qu'une substance soit unie à une matière et que, simultanément, une puissance ou faculté de cette substance soit séparée de cette matière[68]. Cette réponse n'atteint pas cependant la conclusion du **§ 27**, très proche des formules d'Aristote lui-même, mais plutôt son point de départ (« que l'âme soit forme du corps et qu'une certaine faculté de l'âme ne soit pas une faculté du corps »), dans la reformulation, typique des polémiques averroïstes, tirée du **§ 29** par l'Anonyme de Giele puis par Siger.

§ 28. – Le **§ 28** revient sur la formule finale du **§ 27**. Dire que l'intellect « *dépasse* [transcende] entièrement la matière corporelle » n'implique pas (ou ne revient pas à dire) que « l'âme, où se trouve l'intellect, *dépasse* la matière corporelle au point de n'avoir pas d'être dans le corps » (« sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore »). Cela veut seulement dire que « l'intellect, qu'Aristote appelle "puissance de l'âme", n'est pas l'acte d'un corps ». Le raisonnement de Thomas est simple : l'âme n'est pas l'acte du corps « par l'intermédiaire

68. Cf. *De anima intellectiva*, chap. 3, Bazán, p. 82, 101-102 : « Non contingit substantiam aliquam esse unitam materiae et potentiam illius substantiae esse separatam a materia. »

de ses puissances » : elle est « par elle-même l'acte du corps, qui donne au corps son être spécifique ». L'expression *esse specificum* pourrait suggérer que Thomas s'inspire ici d'Avicenne soutenant que, « en définissant l'âme comme la perfection d'un corps, on établit qu'elle constitue l'achèvement d'un genre ou la perfection propre de l'espèce »[69]. Que Thomas pense ici ou non à la thèse d'Avicenne (et l'on verra au **§ 29** qu'il pense plutôt à Aristote lui-même), la suite de l'argument se veut d'ores et déjà pleinement aristotélicienne : si l'âme n'est pas l'acte du corps « par l'intermédiaire de ses puissances », l'intellect n'a pas à être acte d'un corps pour que l'âme dont il fait partie soit acte d'un corps. Le rôle d'une puissance est d'assurer une fonction corporelle si elle est l'entéléchie d'une partie du corps. Si sa fonction ne s'exerce pas par le biais d'un organe, c'est qu'elle n'est pas l'acte d'une partie du corps. Selon Aristote, c'est le cas de l'intellect (« sic autem potentia que est intellectus nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale »).

69. Sans, toutefois, tenir compte de la différence que le penseur iranien établit, contre Aristote, entre perfection et forme [cf. SEBTI, 2000, p. 17, qui renvoie à *Traité de l'âme du Šifā'*, I, 1, éd. Madkour, p. 10]. La différence entre forme et perfection est fondamentale chez Avicenne : une forme – au sens aristotélicien de forme substantielle – est, en effet, indissociable du corps auquel elle inhère, elle constitue avec lui une unité ou un être aussi peu analysable que l'unité de la cire et de l'empreinte ou figure dont parle le *De an.*, II, 1, 412b7 ; une perfection au sens où l'entend Avicenne n'est pas une entéléchie [une « réalisation » dans le langage de Bodéüs] au sens d'Aristote – celui qui permet de poser que, « dire de l'âme, forme substantielle du corps, qu'elle est l'entéléchie première de celui-ci, c'est dire aussi surprenant que cela puisse paraître, *qu'elle est corps en acte* » [LABARRIÈRE, 2003A, p. 12] –, c'est, tout au contraire, un principe perfectif *séparé*. Cette distinction entre forme inhérente et principe perfectif séparé ('forme spirituelle') est anti-aristotélicienne, mais il est clair que, en un sens, elle commande tout le débat sur le statut de l'intellect relativement au corps, d'Avicenne et d'Averroès à Thomas. En tant qu'elle est fondée sur une distinction radicale entre forme proprement dite et perfection, la position propre d'Avicenne – l'âme humaine est la forme *perfective* du corps sans être sa forme *substantielle* (elle en est donc séparable) –, plonge ses racines non chez Aristote lui-même (elle en contredit la base même : l'hylémorphisme), mais dans une tradition que l'on pourrait dire *plotinienne* du *De anima*. M. Sebti en a identifié les médiateurs : la *Pseudo-Théologie d'Aristote* (composée d'extraits des *Ennéades*) et l'*Épitomé* arabe *De anima*, récemment édité et traduit par ARNZEN, 1998. Les *Latini*, qui jusqu'à Thomas prenaient le procliano-plotinien *Liber de causis* pour un ouvrage authentique d'Aristote, ne pouvaient soupçonner l'origine et l'ampleur des distorsions apportées à la noétique d'Aristote par Avicenne. Curieusement, c'est la lecture rushdienne, pourtant infiniment plus proche du Stagirite que celle du grand penseur iranien, qui a été le plus contestée par les médiévaux : le *De unitate* n'y est certainement pas étranger [pour une étude de la réception latine de la psychologie d'Avicenne, on consultera essentiellement HASSE, 2000].

§ 29. – Le **§ 29** avance divers passages de la *Physique* qui prouvent que les affirmations précédentes correspondent bien à l'*intentio Aristotelis* [cf. **§ 17**]. L'essentiel est tiré de *Phys.* II, 4 et gravite autour du passage (Carteron, p. 64) où Aristote demande : « Maintenant, *jusqu'à quel point* le physicien doit-il connaître la forme et la quiddité ? N'est-ce pas comme le médecin connaît le nerf, et le forgeron, l'airain, c'est-à-dire *jusqu'à un certain point* ? En effet chacune de ces choses est en vue de quelque chose, et appartient à des choses séparables quant à la forme, mais dans une matière ; car ce qui engendre un homme, c'est un homme, plus le Soleil[70] ». Le même passage est repris dans le **§ 63**, en des termes qui laissent mieux voir le raisonnement philologique et philosophique de Thomas. Dans ce paragraphe en effet, l'Aquinate pose (1) que, « dans le livre II des *Physiques*, [Aristote] dit que le terme de la considération naturelle des formes [par le physicien] est la forme selon laquelle l'homme est engendré par l'homme et par le Soleil » et (2) qu'« il est manifeste que ce terme de l'étude physique est l'intellect ». Suivant le texte pas à pas, le **§ 29** explique que « le terme de la considération naturelle des formes [par le physicien] consiste [...] dans les formes qui d'une certaine manière sont dans une matière et qui d'une autre manière ne le sont pas ». Ces formes, précise Thomas, « sont aux confins des formes séparées et des formes matérielles » (« in confinio formarum separatarum et materialium »), ce pourquoi Aristote (194b12-13) dit que « ce sont des formes séparées, mais dans une matière (ἐν ὕλῃ δέ) ». L'étude des formes par le *naturalis* (le physicien, mais aussi, sans doute, le philosophe de la nature – la philosophie de la nature englobant la physique *stricto sensu*) se termine donc à des formes intermédiaires entre les formes séparées et les formes matérielles, qui sont à la fois dans et hors de la matière. Quelles sont ces formes ? Selon Thomas, Aristote l'indique clairement en 194b13, quand il précise que « c'est l'homme, en effet, qui engendre l'homme [à partir de la matière], plus le Soleil » (« homo enim hominem generat [ex materia], et sol »). Le lecteur du **§ 63** sait qu'il s'agit de l'intellect. Celui du **§ 29** doit patienter encore un peu. De 194b13 (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος, repris sous la forme « homo generat hominem, et sol » dans *Auct. Arist.*, 2, n. 65, Hamesse, p. 145, 19), Thomas tire d'abord la thèse que « la forme de l'homme, donc, est à la fois dans la matière et séparée », puis,

70. 194b9-13 : μέχρι δὴ πόσου τὸν φυσικὸν δεῖ εἰδέναι τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἐστιν ; ἢ ὥσπερ ἰατρὸν νεῦρον ἢ χαλκέα χαλκόν, μέχρι τοῦ τίνος [γὰρ] ἕνεκα ἕκαστον, καὶ περὶ ταῦτα ἃ ἐστι χωριστὰ μὲν εἶδει, ἐν ὕλῃ δέ ; ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος. Cf. Pellegrin, p. 127, qui rend beaucoup mieux μέχρι τοῦ τίνος [γὰρ] ἕνεκα ἕκαστον : « jusqu'à ce en vue de quoi est chaque chose », et commente, *ibid.*, n. 3 : « l'artisan doit connaître la matière en ayant sa destination en vue ».

c'est en glosant et justifiant cette formule (cible privilégiée des critiques averroïstes du *De unitate*), qu'il introduit l'intellect : « dans la matière, assurément, selon l'être qu'elle donne au corps (l'*esse specificum* du **§ 28**), c'est ainsi, en effet, qu'elle est terme de la génération », *et* « séparée selon la faculté qui est le propre de l'homme, à savoir l'intellect » (naturellement cette explication est discutable : pour Pellegrin, p. 127, n. 4, Aristote veut plutôt dire que « la forme humaine est séparable de sa matière originelle *puisqu'elle peut être transmise par génération* »). Et de conclure : « Il n'est donc pas impossible qu'une forme soit dans la matière et que, en même temps, sa faculté *(virtus)* soit séparée, comme on l'a exposé au sujet de l'intellect. » Cette thèse, rejetée par Siger (*De anima intellectiva*, chap. 3, Bazán, p. 82, 101-102, cf. *supra*, **§ 27**), est critiquée en ces termes par l'*Anonyme de Giele*, *Quaestiones De anima*, II, q. 4 :

> Certains [= Thomas] disent que l'intellect est l'acte du corps dans son être, comme la forme [est l'acte] de la matière, mais qu'il est puissance séparée dans son opération (« Dicunt aliqui quod intellectus actus est corporis in suo esse sicut forma materiae, est tamen potentia separata in sua operatione »). Aristote dit dans la lettre [du texte] que nous devons atteindre la connaissance de l'âme en partant des opérations qui sont les dernières, mais qui sont pour nous les mieux connues [413a11-15]. Comment donc quelqu'un peut-il bien dire que la quiddité de l'intellect est l'acte d'un corps et d'une matière, alors que son opération, qui est le penser, ne montre pas cela à l'évidence *(declarat)* et qu'il n'y a aucune autre opération qui le montre à l'évidence ? Qu'y a-t-il donc dans l'intellect qui soit mieux connu pour nous ? (« quid enim nobis notius quod sit in intellectu ? ») À coup sûr il n'y a rien en lui qui nous soit mieux connu que le penser lui-même (« Certe nihil nobis de ipso magis notum est quam ipsum intelligere »). Si donc le penser n'est pas uni au corps, mais constitue une passion séparée, alors, à coup sûr, il n'y aura jamais rien pour montrer à l'évidence que l'intellect est joint au corps selon sa substance (« Si igitur intelligere non sit unitum corpori, sed est passio separata, certe tunc nihil est quod declaret intellectum secundum substantiam esse coniunctum corpori »). De là ce que dit Aristote de la communication de l'intellect avec le corps, à savoir le penser : « si par conséquent le penser est une passion » [jusqu'à] « pas dans le corps » (« Unde quod dicit Aristoteles de communicatione intellectus cum corpore, hoc est intelligere : si igitur intelligere est passio non in corpore »), par quoi il semble que l'intention d'Aristote soit [de soutenir] que l'intellect n'est pas uni au corps selon sa substance. Mais ils [= Thomas] exposent Aristote [comme s'il voulait] dire dans le livre III [*De l'âme*] que l'intellect est séparé quant à l'opération, non quant à la substance et à l'essence ; mais cela n'est en rien manifeste selon [ce que dit] Aristote ; selon [ce que dit] Aristote c'est en sens contraire qu'il faut aller (« imo contrario modo debet iri secundum Aristotelem ») [= partir de l'intelliger pour déterminer le statut de l'intellect, selon 413a11-15, et donc dire que *l'intellect* est séparé quant à la substance et à l'essence, *car* il est séparé *quant à l'opération*], car il [Aristote] n'explique nulle part la quiddité de l'intellect en nous si ce n'est par le penser (Giele, p. 70, 69-88).

Le passage assez tourmenté, qui précède le développement sur l'aimant et le jaspe, cité au **§ 27** [= Giele, p. 70, 89-71, 17], repose sur une lecture méthodique du début du chapitre 4 du *De anima*, III (429a10-25). La clef en est donnée par la phrase :

> Unde quod dicit Aristoteles de communicatione intellectus cum corpore, hoc est intelligere : si igitur intelligere est passio non in corpore.

que nous pensons devoir lire :

> Unde quod dicit Aristoteles de communicatione intellectus cum corpore, hoc est intelligere : « si igitur intelligere est passio » [usque ad] « non in corpore ».

autrement dit, le texte qui commence à "si igitur intelligere est passio" [= 429a13-14, cf. Barbotin, p. 79 : « si donc l'intellection [est analogue à la sensation] elle doit être une sorte de passion »] et s'achève par "non in corpore" (429a25), les derniers mots correspondant plus ou moins littéralement à la fin de la phrase affirmant : « C'est pourquoi l'on ne peut, non plus, dire raisonnablement qu'il soit mêlé au corps[71] ». Aristote ayant posé au début du chapitre (429a10-13) que, pour déterminer si la « partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et pense » est ou non « séparable » selon l'étendue ou seulement selon la notion, il faut examiner « le processus de l'intellection »[72], l'Anonyme pose que tout ce qui est dit en 429a10-25 doit porter sur l'intelliger, et que c'est sur cette base que l'on doit, comme l'enjoint Aristote, déterminer la question de la quiddité de l'intellect et de sa séparation. À l'affirmation thomasienne qu'« il n'est pas impossible qu'une forme soit dans la matière et que, en même temps, sa faculté *(virtus)* soit séparée », l'Anonyme répond que ce que veut dire Aristote dans le livre III du *De*

71. 429a24-25 : Διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι (Barbotin, p. 79). [Cf. Tricot, p. 175, Bodéüs, p. 223.]

72. Puisque, selon 413a11-15 : comme « ce sont des données obscures en soi, mais particulièrement apparentes pour nous, qui engendrent ce qui est plus clair et plus connaissable par la raison », « c'est selon une telle méthode que nous devons essayer » de conduire « notre discussion sur l'âme » [cf. *supra*, **§ 6**].

anima est exactement opposé à ce que lui fait dire Thomas : on doit juger de l'intellect à partir de son opération, or l'intelliger n'est pas une passion [ayant son siège] dans la matière. D'où la thèse formulée en clair, p. 71, 18-29 [qui suit le développement sur l'aimant et le jaspe, cité au § **27**], thèse fondée sur le recours aux « faits observables » *(apparentia)* [73] et la détermination du statut de l'*intellectus* à partir de celui de l'*intelligere*, en fonction d'une double remontée de l'acte/activité à la puissance/faculté :

> S'il en est ainsi, à savoir que le penser [l'intelliger] n'est pas une passion [fondée] dans une matière, et que les intelligibles sont séparés, et si l'intellect est incorporel, comme le veut Aristote et comme tous le confessent, je dis qu'il [l'intellect] n'est pas l'acte d'un corps [qui serait] sa substance [son substrat], comme une forme l'est de sa matière et de sa substance : ce n'est pas là, en effet, ce que nous apprend son opération, à savoir qu'il serait l'acte d'un corps. Car nous devons toujours considérer les phénomènes [les faits observables] et conclure cela [la même chose] à partir des phénomènes, à savoir qu'il [l'intellect] n'est pas forme d'un corps : une puissance ne se connaît qu'à partir de l'acte, c'est pourquoi la substance de l'intellect n'est pas connaissable, puisque c'est une nature en puissance, sinon à partir du penser. Que si le corps n'est pas intelligent par l'intellect de telle façon que le penser soit en lui comme dans un sujet et une matière, et si au contraire il est séparé du corps, alors l'intellect ne sera pas non plus ce par quoi le corps lui-même est en acte (« Si est ita, *scilicet quod intelligere non est passio in materia*, sed intellecta sunt separata, et si intellectus est incorporalis, ut vult Aristoteles et sicut omnes confitentur, dico quod non est actus corporis ut sui substantia, sicut forma est suae materiae et sui substantia : *hoc enim non docet operatio eius, scilicet quod sit actus corporis*. Semper enim debemus ad apparentia respicere et ex apparentia concludere hoc, scilicet ipsum [intellectum] non esse formam corporis : potentia enim non cognoscitur nisi ex actu ; quare intellectus substantia non cognoscitur, cum sit natura in potentia, nisi ex intelligere. Quodsi corpus non sit intelligens per intellectum, ita quod intelligere sit in eo sicut in subiecto et in materia, imo est abstractum a corpore, tunc et intellectus non erit per quod est ipsum corpus in actu », Giele, p. 71, 18-29).

C'est évidemment une tout autre voie qu'emprunte le § **29** en s'efforçant de justifier la thèse, aux yeux de Thomas authentiquement aristotélicienne, selon laquelle, dans le lexique de la *Physique*, l'intellect est la faculté d'une âme « séparée, mais dans une matière (ἐν ὕλῃ δέ) »,

73. τὰ φαινόμενα, cf. *supra*, § **25**, mais on peut aussi penser aux « données particulièrement *apparentes* pour nous » dont parle 413a11-12 : Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν *φανερωτέρων* δὲ γίνεται τὸ σαφὲς καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον.

à savoir, plus précisément, d'une âme qui est à la fois « dans la matière selon l'être qu'elle donne au corps » *et* « séparée selon la faculté » intellectuelle. La définition thomasienne de l'intellect comme « confins » ou horizon des formes séparées et des formes matérielles, peut-être extrapolée du *Liber de causis* (prop. 2, § 22 : « Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est *in horizonte* aeternitatis inferius et supra tempus »), est donc centrale pour son argument. On notera qu'elle a pour pendant la tentative rushdienne de situer l'intellect parmi les diverses sortes d'étants. Dans le commentaire 4 du livre III, Averroès explique en effet que l'affirmation que l'intellect matériel est « absolument sans mélange avec la matière » (429a25) est une « conclusion nécessaire », en montrant que l'intellect matériel a une place à part dans le dispositif à trois termes mis en place par Aristote en 412a1-5 puis 414a14-16 (Tricot, p. 65 et 79), selon lequel la substance se prend en *trois* sens, dont l'un désigne la forme, un autre la matière, un autre le composé des deux, la matière étant puissance, et la forme, entéléchie :

> Et tu dois savoir que cette [conclusion] est nécessaire, parce que cette substance est [ce qui reçoit les formes des choses matérielles] et que ce qui reçoit les formes des choses matérielles ou les formes matérielles n'a pas en soi de forme matérielle, c'est-à-dire composée de matière et de forme. Et ce n'est pas non plus une forme matérielle, car les formes matérielles ne sont pas séparables [des corps]. Et elle ne fait pas non plus partie des formes premières simples ; en effet, ces dernières sont séparables [des corps]. Et sa nature n'est pas non plus celle de la matière, car elle [la matière première] ne reçoit que des formes distinctes les unes des autres et en tant qu'elles sont intelligibles en puissance, non en acte. [L'intellect matériel] est donc un étant autre que la forme, que la matière et que l'agrégat des deux.

Ni forme première simple, parce qu'il est en puissance et la forme première simple, toujours en acte ; ni forme matérielle, parce que celle-ci n'est pas simple ; ni matière, parce que celle-ci reçoit des intelligibles en puissance alors qu'il les reçoit en acte (430a6-10) ; ni agrégat de forme et de matière, parce qu'il ne peut être une substance composée, ni *corpus* ni *virtus in corpore*, l'intellect matériel a un statut intermédiaire entre la matière, qui (a) « est pure puissance » et qui (b) reçoit des formes « distinctes » (= individuelles), et la forme première simple, qui (c) « est toujours en acte » et (d) « est séparée de la matière », constitué qu'il est par les différences (a) et (d).

> De même en effet que l'être sensible se divise en forme et en matière, de même il faut que l'être intelligible se divise en quelque chose de

semblable à ces deux, à savoir en quelque chose de semblable à la forme et en quelque chose de semblable à la matière.

Le commentaire 5 en tire la conclusion que l'intellect matériel est « un quatrième genre d'être » – thèse révolutionnaire, qui fonde la doctrine cosmologique et métaphysique des Intelligences séparées dans l'analyse de la subjecti(vi)té de l'intellect dont traite le *De anima* (un point *manqué par Thomas*, que l'on retrouvera de ce fait au cœur de sa critique d'Averroès, dans le **§ 68**) :

> ... cette distinction [celle qui débouche sur le quatrième genre d'être] est nécessaire pour toute intelligence séparée qui pense autre chose que soi, car sinon il n'y aurait pas de multiplicité dans les choses séparées. Et l'on a déjà expliqué dans la *Philosophie première* que nulle forme n'est exempte de puissance absolument parlant, sinon la Première forme, qui ne conçoit rien en dehors de soi, mais dont l'existence *(essentia)* et la quiddité sont identiques ; chez les autres formes il y a d'une manière quelconque diversification entre l'existence *(essentia)* et la quiddité. Et, *s'il n'y avait pas ce genre d'être que nous connaissons grâce à la science de l'âme, nous ne pourrions pas comprendre la multiplicité dans les choses séparées* [c'est moi qui souligne]...
>
> Et c'est selon ce même mode [la réception, au sens absolu, caractéristique de l'intellect matériel] que les Intelligences séparées peuvent être parachevées les unes par les autres. Sinon il ne serait possible de concevoir là *(intelligetur illic)* ni quelque chose qui reçoit ni quelque chose qui est reçu. D'où nous voyons que l'être qui est exempt de cette nature *(liberatum ab hac natura)* [= la réception] est le Premier Intellect. En posant cette nature, on résout [1] la question de savoir comment le multiple est conçu, et [2] comment une pluralité de forme séparées peut être conçue, bien que l'intellect, dans le cas de ces formes *(intellectus in eis)*, soit *identique à ce qu'il conçoit.*

C'est sans doute à ce « quatrième genre d'être » que Thomas oppose le statut de « forme intermédiaire » entre matière et formes séparées[74].

§ 30. – Le **§ 29** ayant prouvé (contre l'interprétation averroïste de 429b5, cf. **§ 26**) qu'une forme (l'âme) peut à la fois être dans une matière (être forme du corps) et dotée d'une faculté séparée (qui « ne soit pas une faculté du corps »), les **§ 30** et **31** examinent un second

74. Sur la thèse d'Averroès, cf. LIBERA, 1998, p. 187-188, n. 49, et 227, n. 239, et GEOFFROY-STEEL, 2001, p. 69.

argument classique de l'averroïsme, censé prouver que « la doctrine d'Aristote est que l'intellect n'est pas l'âme ou une partie de l'âme qui est unie au corps comme forme » (TAva*). Le **§ 30** cite trois autorités aristotéliciennes, respectivement tirées des trois livres du *De anima*, affirmant l'incorruptibilité de l'intellect : (1) II, 2, 413b26-27 : l'intellect « seul peut être séparé, comme l'éternel du corruptible[75] » ; (2) I, 4, 408b18-19 : l'intellect « semble être une certaine substance et n'être pas sujet à la corruption[76] » ; III, 5, 430a22-23 : « Cela seul est séparé, et est vraiment, et cela seul est immortel et éternel[77]. » À propos de 430a22-23, Thomas rappelle que « certains n'appliquent pas ce dernier texte à l'intellect possible, mais à l'intellect agent ». Comme le **§ 30** est censé résumer un argument des averroïstes, cette notation, qui ne change rien à la conclusion (« de tous ces textes, il se dégage clairement qu'Aristote pense que l'intellect est quelque chose d'incorruptible »), est nécessairement empruntée à Averroès (ce qui n'exclut pas, comme on le verra à propos du **§ 34**, qu'elle ait encore des partisans au XIII^e^ siècle). Si l'on se reporte au passage correspondant de *In De anima,* III, comm. 20 (Crawford, p. 444-445), on voit qu'il s'agit d'Alexandre d'Aphrodise. La thèse historique la plus constante d'Averroès est que « les anciens commentateurs [ont cru] que l'intellect habituel [= théorétique] était éternel et Alexandre, que l'intellect matériel était engendrable et corruptible ». L'opposition Alexandre-Thémistius a ici valeur de paradigme. Pour les deux auteurs, dont il rapporte l'opinion en parallèle, Averroès part de l'exégèse de 430a22 (ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ, Tricot, p. 183 : « et on ne peut dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas ») et va jusqu'à 430a23-25 (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, Tricot, p. 183 : « Nous ne nous souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible, tandis que

75. « ... hoc solum contingere separari sicut perpetuum [sur ce terme, cf. **§ 8**] a corruptibili », Tricot, p. 77 ; Bodéüs, p. 143-144 : « Et il se peut que lui seul soit séparé, comme l'éternel du périssable » (καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ).

76. « Intellectus uidetur esse substantia quedam, "et non corrumpi" », Tricot, p. 45 : « Quant à l'intellect, il semble bien survenir en nous comme possédant une existence substantielle, et n'être pas sujet à la corruption » ; Bodéüs, p. 118 : « L'intelligence, de son côté, apparaît comme une substance qui arrive en nous et ne dépérit pas » (ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι).

77. « Separatus autem est solum quod uere est, et hoc solum immortale et perpetuum est », Tricot, p. 182-183 : « C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et *cela seul est immortel et éternel* » ; Bodéüs, p. 229 : « Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et *il n'y a que cela d'immortel et d'éternel* » (χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον).

l'intellect patient est corruptible »), les trois passages étant (problématiquement) liés :

> Et quand [Aristote] dit : *Et il n'est pas vrai non plus que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas,* il [Alexandre] entend l'intellect agent. Et quand il [Aristote] dit : *Et lorsqu'il est séparé, il est ce qui est seulement, non mortel,* il [Alexandre] entend que, quand il nous est uni et que nous concevons par lui les autres êtres en tant qu'il est forme pour nous, cet intellect [agent] seul, parmi les parties de l'intellect, est, à ce moment, non mortel. Ensuite, il dit : *Et nous ne nous souvenons pas,* etc. [Selon Alexandre], cette question porte sur l'intellect agent en tant qu'il nous est uni et que nous pensons par lui. On pourrait dire en effet que, puisque nous pensions [avant la mort] par quelque chose d'éternel, nécessairement nous pensons par cette [même] chose après la mort, comme nous le faisions avant. Et [Alexandre] dit pour répondre que cet intellect ne nous est uni qu'à travers l'être de l'intellect matériel engendrable et corruptible en nous, et que quand cet intellect est corrompu en nous, nous n'[en] avons plus de souvenir.

Expliquant lui-même qu'il n'a pas vu le *Commentaire* d'Alexandre sur 430a22-25 (« C'est sans doute ainsi qu'Alexandre a expliqué ce chapitre, bien que nous n'ayons pas vu son commentaire à cet endroit [du texte] »), Averroès s'appuie uniquement sur le Περὶ ψυχῆς [*De anima*]. Le résumé rushdien est fidèle à la pensée d'Alexandre : assimilant l'intellect agent à l'intellect divin, Alexandre limite l'immortalité de l'intellect humain à la durée d'intellection pendant laquelle l'âme humaine pense le νοῦς θύραθεν. L'immortalité dont jouit l'homme n'est donc pas une immortalité *post mortem*, mais une immortalité limitée aux moments où il exerce ici-bas l'intellection, de par la présence en lui de quelque chose de divin :

> Quand l'intelligible est par sa propre nature tel qu'il est pensé [= intelligible], [...] il demeure incorruptible lorsqu'il cesse d'être pensé ; donc l'intellect qui l'a pensé est lui aussi incorruptible : non pas l'intellect matériel qui sert de sujet (οὐχ ὁ ὑποκείμενός τε καὶ ὑλικός) – car il se corrompt en même temps que l'âme se corrompt, puisqu'il en est une puissance, et en même temps qu'il se corrompt, son habitus, sa capacité et sa perfection se corrompent aussi (ἐκεῖνος μὲν γὰρ σὺν τῇ ψυχῇ, ἧς ἐστι δύναμις, φθειρομένῃ φθείρεται, ᾧ φθειρομένῳ συμφθείροιτο ἂν καὶ ἡ ἕξις τε καὶ ἡ δύναμις καὶ τελειότης αὐτοῦ) –, mais celui qui, quand il le pensait, était devenu identique à lui en acte – car, étant donné qu'il devient semblable à chaque contenu de pensée, quand ce contenu est pensé, ce qui pense devient tel qu'est ce qu'il pense. Et cet intellect est celui qui vient en nous de l'extérieur et qui est incorruptible (καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς ὁ θύραθέν τε ἐν ἡμῖν γινόμενος καὶ ἄφθαρτος) [...] Donc, tous ceux qui ont à cœur d'avoir en eux-mêmes quelque chose de divin devront s'efforcer de réussir à penser quelque chose de ce genre (διὸ οἷς μέλει τοῦ ἔχειν τι θεῖον ἐν αὑτοῖς, τούτοις προνοητέον τοῦ δύνασθαι νοεῖν τι καὶ τοιοῦτον.) [Cf. Alexandre, *De anima*, éd. Bruns, p. 90, 11-91, 7.]

À propos de Thémistius, Averroès rapporte que celui-ci attribue au contraire l'immortalité à « l'intellect théorétique », c'est-à-dire « l'intellect agent en tant qu'il est forme pour l'intellect matériel » :

> Et quand [Aristote] dit : *Et il n'est pas vrai non plus que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas,* [Thémistius] entend l'intellect agent [considéré] en tant qu'il ne touche pas l'intellect matériel. Et quand il dit : *Et lorsqu'il est séparé, il est ce qui est seulement, non mortel,* [Thémistius] entend l'intellect agent en tant qu'il est forme pour l'intellect matériel, c'est-à-dire, selon lui, l'intellect théorétique. Et [selon Thémistius], quand [Aristote] dit : *Et nous ne nous souvenons pas*, cette question porte sur l'intellect agent en tant qu'il est joint à l'intellect matériel (c'est-à-dire sur l'intellect théorétique). En effet, dit [Thémistius], il est impossible *(remotum)* que le doute d'Aristote porte sur l'intellect sinon en tant que l'intellect agent est pour nous forme.

Le *Grand Commentaire* de la *Métaphysique*, Λ, comm. 17 (*ad* 1070a24-27), préservé en arabe, développe la même analyse. Pour Alexandre, seul survit « l'intellect acquis » (éd. Bouyges, vol. III, p. 1488) :

> Ce qu'évoque Alexandre, c'est son opinion sur l'intellect, qui est qu'aucun intellect ne survit, excepté l'intellect acquis – *muktasab* –, qui est celui qu'il nomme *mustafād*. Quant à l'intellect habituel *(bi-l-malaka)* et à l'intellect matériel, tous deux sont chez lui corruptibles.

Le même passage (Bouyges, p. 1489, 1-6), qui renvoie sur ce point au « *Livre de l'âme* », oppose nettement la thèse d'Alexandre à celle de « Théophraste, des autres commentateurs anciens et de Thémistius », en leur attribuant la thèse selon laquelle l'intellect matériel survit lui aussi. On ne peut attendre d'Averroès une vue philologiquement claire de la doctrine véritable d'Alexandre. La seule certitude est que, quel que soit le sens qu'on doive attribuer à l'expression « intellect agent », Alexandre réserve l'immortalité à cet intellect et au νοῦς θύραθεν et qu'il la refuse à l'intellect matériel [cf. THÉRY, 1926, p. 29]. Il est donc, chez les commentateurs grecs, le candidat le plus vraisemblable pour donner une substance historique à la remarque de Thomas sur le fait que « certains n'appliquent pas » 430a22-23 « à l'intellect possible,

mais à l'intellect agent ». Cette notation sera reprise au **§ 34**, où la thèse qu'elle exprime sera précisée et rejetée, en même temps d'ailleurs que la thèse opposée (celle d'Averroès), appliquant 430a22-23 au seul intellect possible. Concernant l'exégèse de 430a22 (« et il n'est pas vrai non plus que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas »), on notera que l'opinion rapportée dans le commentaire 20 comme étant celle de Thémistius est classée par Fortenbaugh dans les fragments de Théophraste (où il constitue le « fragment » 321). Pour justifier cela, FORTENBAUGH, 1992 (p. 93) note que les manuscrits latins d'Averroès ont soit *Theofrasti* (C) ou *Teofrasti* (G) soit *Themistii* (B^2). Choisissant la leçon *Theofrasti*, il range donc le texte cité *supra* dans les « fragments » de Théophraste, sous la forme suivante.

> **F 321** : « [Théophraste], lui, entend par *intellect qui est en puissance* l'intellect matériel séparé, dont l'existence a été démontrée. Et par l'intellect qu'il [Aristote] compare à celui-ci [sous le rapport du temps], il [Théophraste] entend l'intellect agent en tant qu'il est en continuité *(continuatur)* avec l'intellect qui est en puissance, c'est-à-dire, selon lui, l'intellect théorétique. Et quand [Aristote] dit : *Et il n'est pas vrai non plus que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas*, [Théophraste] entend l'intellect agent [considéré] en tant qu'il ne touche pas l'intellect matériel. »

§ 31. – Le **§ 31** suppose la prémisse posée à la fin du **§ 30** : « Ex quibus omnibus uerbis apparet quod Aristotiles uoluit intellectum esse incorruptibile », et construit, sur cette base, deux arguments destinés à prouver la validité de TAva*. Le premier (= **a1**) prouve que, puisqu'il est essentiel à une forme d'informer une matière, la forme d'un corps ne peut être sans ce corps. La corruptibilité du corps étant incompatible avec l'incorruptibilité de l'intellect, il faut alors soit renoncer à l'incorruptibilité soit renoncer à faire de l'intellect la forme du corps. Thomas reviendra en détail sur **a1** au **§ 39**.

> **a1** – Mais il semble que rien d'incorruptible ne puisse être la forme d'un corps corruptible. En effet, il n'est pas accidentel pour une forme, cela lui revient au contraire par soi que d'être dans une matière *(per se ei convenit esse in materia)*, autrement ce qui résulterait de la forme et de la matière serait un par accident. Mais rien ne peut être sans ce qui lui revient par soi *(nihil autem potest esse sine eo quod inest ei per se)* : donc la forme du corps ne peut être sans le corps. Si donc le corps est corruptible, il s'ensuit que la forme du corps est corruptible [et que, si l'intellect est forme du corps, il est corruptible].

Le second (= **a2**) prouve que si les formes engagées dans une matière et les formes séparées sont spécifiquement distinctes, une forme numériquement identique ne pourra rester la même en étant tantôt avec un corps tantôt sans un corps. Si l'intellect est forme d'un corps, il faudra donc qu'il se corrompe avec lui ou qu'il ne reste jamais sans un corps et en change périodiquement. Thomas reviendra en détail sur **a2** au **§ 40**.

> **a2** – En outre, les formes séparées de la matière et les formes qui sont dans une matière ne sont pas de la même espèce, comme le montre la *Métaphysique*, livre VII ; [*a fortiori*] une même forme numériquement identique peut encore moins être tantôt dans un corps et tantôt sans corps ; donc, une fois que le corps a péri, soit la forme du corps est détruite soit elle passe dans un autre corps.

La référence à Aristote est imprécise. Le texte le plus adapté au propos est sans doute *Métaph.*, X, 12, 1058b26-29 (Tricot, p. 574-575) : « Les contraires étant différents *spécifiquement*, et le corruptible et l'incorruptible étant des contraires (car la privation est une impuissance déterminée), le corruptible et l'incorruptible sont nécessairement différents par le *genre*[78]. » En posant que « les formes séparées de la matière et les formes qui sont dans une matière ne sont pas de la même *espèce* », Thomas ou, plutôt, le ou les auteurs dont il rapporte/reconstruit l'argument semblent corriger le texte original d'Aristote, qui donne γένει (« par le genre ») au lieu de εἴδει (« par l'espèce »), pourtant appelé par le début du texte. L'auteur de l'argument cité veut peut-être dire que les formes séparées (incorruptibles) et les formes matérielles (corruptibles) n'entrent pas dans la même espèce du genre forme. Dans son commentaire de la *Métaphysique*[79], Thomas suit au contraire fidèlement le texte d'Aristote, et justifie sa conclusion :

> [Au lieu de conclure] que le corruptible et l'incorruptible diffèrent par l'espèce il [Aristote] conclut qu'ils sont différents par le genre. Et cela parce que, de même que la forme et l'acte relèvent de l'espèce, de même la matière et la puissance appartiennent au genre. Ainsi donc, de même que la contrariété selon les formes et l'acte fait la diversité spécifique, de même la contrariété selon la puissance fait la diversité générique, [...] [or] le corruptible et l'incorruptible s'opposent de plusieurs manières selon la puissance et l'impuissance.

78. Ἐπειδὴ δὲ τὰ ἐναντία ἕτερα τῷ εἴδει, τὸ δὲ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον ἐναντία (στέρησις γὰρ ἀδυναμία διωρισμένη), ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τῷ γένει τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον.

79. *In Metaphysicam*, n° 2137, Cathala-Spiazzi, p. 607.

L'argument rapporté par Thomas est cité dans l'*Anonyme de Giele*, *Quaestiones De anima* II, q. 4, arg. 5 (Giele, p. 69, 53-55). Le **§ 31** se termine sur une conclusion, inéluctable aux yeux des averroïstes : si l'on veut éviter à la fois le matérialisme (corruptibilité de l'intellect) et la métensomatose (transit de l'intellect de corps en corps), il faut renoncer à faire de l'intellect la forme d'un corps naturel organisé. Dans ce qui suit Thomas s'efforce de montrer que l'on peut échapper à cette alternative : ou la métensomatose platonicienne ou le matérialisme alexandrinien, sans pour autant tomber dans les rets de TAva*, le principe ultime de sa solution étant, comme l'énonce le **§ 80**, que : « Nous ne soutenons pas que l'âme humaine est forme du corps *selon la faculté intellective*, qui, d'après la doctrine d'Aristote, n'est l'acte d'aucun organe. »

§ 32. – S'ouvrant sur la remarque que le second argument du **§ 31** « en a troublé plus d'un » *(plurimos mouit)*, le **§ 32** rappelle trois théories découlant de l'affirmation que l'âme ne peut être forme du corps sans être elle-même corruptible : la première, attribuée par « Grégoire de Nysse[80] » à Aristote, accepte la corruptibilité de l'âme intellective ; la deuxième, attribuée par le même « Grégoire » aux Gentils, refuse la corruptibilité, mais accepte la métensomatose ; la troisième refuse la corruptibilité, mais propose une théorie aussi inacceptable que la *transcorporatio* (voyage de corps en corps), celle du « corps véhiculaire de l'âme intellective » : l'âme aurait un corps incorruptible dont elle ne se séparerait jamais.

> C'est à cause de lui [de cet argument] que, sous prétexte qu'Aristote fait de l'âme une forme, Grégoire de Nysse lui attribue à contresens *(e conuerso)* la thèse qu'elle est corruptible ; d'autres ont pour la même raison soutenu que l'âme passait de corps en corps ; d'autres encore ont imaginé que l'âme possédait un certain corps incorruptible, dont elle ne se séparait jamais.

La troisième théorie, dite du « véhicule de l'âme », vulgate néoplatonicienne, est discutée à maintes reprises par Thomas. Dans la *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 7 et dans *In librum De causis*, prop. 5a (Saffrey, p. 41, 19-20), il l'attribue aux « platoniciens » *(Platonici)*. Dans le *De subst. spir.*, chap. 18, § 111 (p. 198), il renvoie plus particulièrement à Proclus, *Éléments de théologie*, prop. 196 :

80. En réalité, Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, chap. 2, PG 40, 571B. La confusion entre les deux est habituelle au Moyen Âge.

> Toute âme participable jouit d'un corps premier et perpétuel qui n'est pas soumis dans sa substance à la naissance ni à la corruption [Trouillard, p. 178-179].

La théorie du corps véhiculaire de l'âme a une longue histoire. On peut en fixer brièvement les étapes majeures. Le *Timée*, « dans l'ordre de la psychologie astrale, impose l'idée d'un ὄχημα de nature astrale, lié par nature à l'âme avant sa venue dans le corps terrestre »[81]. C'est avec Plotin que la problématique du véhicule de l'âme ou corps pneumatique (πνεῦμα) se fixe (*Ennéades*, IV, 3, 9 *sq.* et 24 *sq.*). Porphyre la développe notamment « en vue d'expliquer le processus de la descente et de la remontée de l'âme à travers les sphères »[82], mais aussi *(De regressu animae)* « pour concevoir la forme de purification religieuse propre à la théurgie »[83]. Après Porphyre, l'idée que l'homme « c'est l'âme usant d'un corps immortel » (Synésius, Hiéroclès) s'impose chez les philosophes. Elle culmine dans la distinction proclienne des deux véhicules (prop. 196, 205 et 207-210) : le véhicule immortel de l'âme rationnelle et le véhicule mortel de l'âme irrationnelle[84]. Face aux trois théories fautives, Thomas annonce qu'il va « montrer à l'aide des paroles d'Aristote que ce dernier a su poser l'âme comme forme de manière telle qu'il ne l'en a pas moins posée comme incorruptible[85] ». On notera que les aperçus d'histoire doctrinale du **§ 32** ont un parallèle dans *Les Six Jours de la Création* de Bonaventure, qui rapporte à la fois deux des trois théories introduites par Thomas[86] *et* la théorie de l'unité de l'intellect à l'autre erreur standard de l'averroïsme, l'éternité du monde :

> Il s'ensuit une autre cécité, celle de l'unité de l'intellect, car si l'on pose que le monde est éternel, on aboutit nécessairement à l'une de ces conséquences : soit il y a une infinité d'âmes, puisqu'il y a eu une infinité d'hommes ; soit l'âme est corruptible ; soit il y a transmigration de corps en corps ; soit il y a un seul intellect en tous, ce qui est l'erreur

81. Ph. Hoffmann, *Résumé des conférences et travaux, Annuaire de la section des sciences religieuses de l'ÉPHÉ*, t. 100, 1993, p. 302.

82. Cf. *Sentence* 29, Girgenti, p. 116-119 et 211, n. 29 ; Della Rosa, p. 159-173.

83. Voir, sur ce point, Augustin, *Cité de Dieu*, X, 9, 2 et 27-28, qui rejette la notion de *vehiculum animae* (cf. *Lettres* 13 et 159, *CSEL* 44, spéc. p. 498, 18-20).

84. Cf. H.J. Blumenthal, « Soul Vehicles in Simplicius », *in* S. Gersh et Ch. Kannengiesser (éd.), *Platonism in Late Antiquity* (Mélanges E. Des Places), Notre Dame, Indiana, 1992, p. 173 *sq.*

85. « ... quod sic posuit intellectiuam animam esse formam quod tamen posuit eam incorruptibilem ».

86. La théorie du « corps véhiculaire » n'est pas mentionnée.

attribuée à Aristote selon l'interprétation du Commentateur [conf. VI, trad. Ozilou, p. 213]

§ 33. – Afin d'honorer le programme énoncé à la fin du **§ 32** (« montrer qu'Aristote a su poser l'âme comme forme de manière telle qu'il ne l'en a pas moins posée comme incorruptible »), prélude nécessaire à la réfutation en règle de **a1** au **§ 39** et de **a2** au **§ 40**, le **§ 33** entreprend de prouver, comme le résumera le **§ 34**, que « selon les paroles d'Aristote, la forme qu'est l'âme demeure après le corps, non pas elle tout entière, mais l'intellect ». Le texte sur lequel s'appuie Thomas est annoncé comme tiré de « la *Métaphysique*, livre XI ». Il s'agit, en fait, de *Métaph.*, XII, 3, 1070a21-27 (Tricot, p. 652) :

> Cela dit, les causes motrices existent comme étant antérieures à leurs effets, tandis que les causes au sens de causes formelles sont coexistantes à leurs effets : c'est quand l'homme est sain que la santé existe aussi, et la figure de la sphère d'airain est coexistante à la sphère d'airain. Quant à savoir s'il subsiste quelque chose après la dissolution du composé, c'est une question à examiner. Pour certains êtres, rien ne s'y oppose : l'âme, par exemple, est dans ce cas ; non pas l'âme tout entière, mais l'intellect, car, pour l'âme entière, cela est probablement impossible.

Le propos du Stagirite est ainsi reconstruit : s'appuyant sur une distinction entre causes motrices [antérieures à leurs effets] et causes formelles [coexistantes à leurs effets], Aristote commence par montrer que « les formes ne sont pas antérieures aux matières », puis il demande « si quelque forme demeure après la matière ». Thomas donne sa réponse « selon la traduction de Boèce » :

> « Quant à savoir si quelque chose demeure ensuite », c'est-à-dire après la matière, « c'est une question à examiner. Pour certains [êtres], rien ne l'interdit : par exemple, si l'âme est dans ce cas ; non pas toute l'âme, mais l'intellect, car, pour toute [l'âme], cela est probablement impossible » [87].

87. « "Si uero aliquid posterius remaneat", scilicet post materiam, "considerandum est. In quibusdam enim nichil prohibet : ut si anima huiusmodi est ; non omnis sed intellectus, omnem enim impossibile est fortasse" » (= εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως).

Thomas tire de ce texte, dans une laborieuse paraphrase, la conclusion promise au **§ 32** :

> Il est donc clair qu'il [Aristote] dit que rien n'interdit que, dans sa partie intellective, l'âme, qui est forme, ne demeure après le corps, *et que, pourtant, elle n'a pas été avant le corps (et tamen ante corpus non fuisse)*. En effet, après avoir dit en général que les causes motrices sont avant, et non pas les causes formelles, il ne pose pas la question de savoir si quelque forme est avant la matière, mais s'il en demeure une après la matière ; et il dit que rien ne l'interdit pour la forme qu'est l'âme, quant à la partie intellective.

La clause « et tamen ante corpus non fuisse », glissée par Thomas dans sa reprise de « *Métaphysique*, livre XI », fait intervenir la thèse antiplatonicienne d'Aristote selon laquelle la rémanence de l'âme n'implique pas sa préexistence. Elle peut, au passage, intéresser la « vérité de la foi » (bien que Thomas l'ait volontairement mise entre parenthèses au **§ 2**) : la rémanence de l'âme dans sa partie intellective n'est en effet rien d'autre que ce que l'on a appelé plus haut « perpétuité » (**§ 8** et **30**), à savoir l'éternité « postérieure » *(a parte post)* [par opposition à la prééternité ou éternité « antérieure » *(a parte ante)*], seule compatible avec la thèse chrétienne de la création dans le temps. Le texte de *Métaph.*, XII, 3, 1070a21-27 cité ici pour appuyer la thèse de l'incorruptibilité de l'intellect de l'âme qui est forme du corps (**§ 31**) sert aussi à limiter la « perpétuité » de l'âme intellective à l'éternité *a parte post* de ce qui est créé dans le temps. Les deux points sont fusionnés dès *In III De anima*, chap. 4 (Gauthier, p. 222, 216-223, 220) : « Et elle est dite perpétuelle [430a23 : ἀΐδιον] non au sens où elle aurait toujours existé, mais parce qu'elle existera toujours ; c'est bien pourquoi Aristote dit dans la *Métaphysique*, que la forme n'est jamais antérieure à la matière, mais que l'âme demeure après elle, *pas toute âme, mais l'intellect.* » Grâce à 1070a21-27, le **§ 33** fait lui aussi coup double : il porte un coup fatal à la théorie de la corruptibilité de l'âme, tout en rappelant (discrètement) le rejet aristotélicien de la théorie de la préexistence de l'âme. En affirmant que « rien n'interdit » que l'intellect « subsiste après la dissolution du composé », Aristote semble bien, en tout cas, ruiner l'argument averroïste du **§ 31** montrant que l'intellect ne saurait être forme du corps sans partager sa corruptibilité. Remarquons que l'énigmatique traduction de la *Métaphysique* par Boèce, alléguée ici par Thomas (comme dans *ScG*, II, 61), est probablement une version de la *Vetustissima* de Jacques de Venise, plus complète que celle que nous connaissons aujourd'hui. Thomas utilisant généralement la *Media* (c'est le cas, entre autres, dans le passage parallèle de *ScG*, II, 79), on peut supposer avec les éditeurs

de la Léonine que, pour pallier l'obscurité du texte qu'elle transmet en 1070a21-27, Thomas a utilisé pour le *De unitate* un manuscrit comprenant un certain nombre de leçons alternatives tirées de la *Vetustissima* et faussement attribuées à une *translatio Boetii*[88].

§ 34. – Repartant de *Métaph.*, XII, 3, 1070a21-27, le **§ 34** s'efforce d'expliquer pourquoi l'intellect subsiste après la dissolution du composé ou, comme le dit Thomas, « après le corps », quand les autres facultés de l'âme ne subsistent pas ni les autres types de formes « après leurs matières ».

> Puis donc que, selon ces paroles d'Aristote [dans la *Métaphysique*], la forme qu'est l'âme demeure après le corps, « non pas toute [entière], mais l'intellect », il reste à considérer pourquoi l'âme demeure plus après le corps selon la partie intellective que selon les autres parties et plus que les autres formes après leurs matières. On peut en tirer l'explication des paroles mêmes d'Aristote [dans le *De anima*] – il dit en effet : « Cela seul est séparé, et est vraiment, et cela seul est immortel et éternel » [430a22-23]. Telle est donc la raison qu'il semble assigner pour laquelle « cela seul » semble être « immortel et éternel » : parce que « cela seul est séparé ».

Thomas revient donc sur 430a22-23, qu'il a commencé d'évoquer au **§ 30**, la question qu'il faut à présent trancher étant de savoir à quoi s'applique le mot « cela » *(hoc)* dans la phrase d'Aristote, puisque, comme l'avait précisément indiqué le même **§ 30**, il y a débat *(dubium)* sur ce point entre ceux qui répondent : « à l'intellect possible » et ceux qui répondent : « à l'intellect agent ». Thomas n'identifie pas les protagonistes de la discussion. On sait, par Averroès, qu'Alexandre est le principal supporteur de la réduction du scope de 430a22-23 à l'intellect agent et, plus précisément, puisqu'il s'agit de l'intellect humain, au νοῦς θύραθεν. À l'époque de Thomas, la thèse de l'intellect agent est vulgate scolaire : on la retrouve notamment, sous une forme ou une autre, chez le Pseudo-Pierre d'Espagne, *Expositio lib. II-III De anima* (p. 323, 24-324, 1), l'Anonyme, *In De anima II-III* (f° 20va) ou Adam de Bocfeld (ms. Urb. lat. 206, f° 293r), sans que ceux-ci adhèrent pour autant au matérialisme supposé d'Alexandre. Pour Thomas, qui semble sur ce

88. Sur ce point, cf. *Préface de l'édition Léonine*, § 38b, p. 281, qui s'appuie sur L. Minio-Paluello, « Note sull'Aristotele Latino Medievale II : La '*Metaphysica vetustissima*' comprehendeva tutta la *Metaphysica* ? », *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 43 (1950), p. 222-226.

point suivre, en la radicalisant, une exégèse d'Albert le Grand[89], les deux interprétations sont *fausses* : « quorum utrumque apparet esse falsum ». « Si l'on examine avec soin *(diligenter)* les mots d'Aristote », on voit en effet que 430a22-23 s'applique à « l'un et l'autre intellect » *(de utroque)*. Exploitant les possibilités du latin *uterque*, qui, pouvant se lire *pour deux* au singulier, offre par là une extension plausible du singulier *hoc*, employé par Aristote ; glosant « cela seul » par « l'un et l'autre » – qui, comme on le sait, se dit ou se disent –, Thomas attribue donc aux deux intellects de l'âme intellective, à savoir à la partie intellective de l'âme humaine prise comme un tout *(de tota intellectiua parte)*, ce que la quasi-totalité de ses prédécesseurs, à l'exception d'Albert le Grand, attribuaient à l'intellect agent. En cela, on peut se demander en quoi son exégèse se distingue de celle d'Averroès, qui, lui aussi, applique 430a22-23 aux deux intellects. La réponse va de soi : pour Averroès (TAva*) l'intellect matériel n'est pas une partie de l'âme qui est forme d'un corps, mais (TAv) « une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme et est unique pour tous les hommes ». Averroès ne soutient donc pas, au contraire, la fine pointe de la thèse thomasienne, qui comporte deux affirmations : (1) que « c'est de la totalité de la *partie intellective* que s'entend la thèse [d'Aristote] » et (2) « que cette partie est dite séparée » *pour la seule raison* « qu'elle n'a pas d'organe ». De fait, la thèse complète du **§ 34** est ainsi formulée : « Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiua parte, que quidem separata dicitur quia non est ei aliquod organum, sicut ex uerbis Aristotilis patet. » C'est cette thèse sur la non-séparation de l'âme intellective comme *tout* incluant l'intellect agent qui est la thèse thomiste par excellence : Thomas ne rejette pas que TAva et TAva*, il rejette avec la même force la thèse « commune » de la séparation de l'*intellectus agens*, qu'il réfute dans un chapitre spécial de la *Summa contra Gentiles* (II, 78), en comparant soigneusement le statut des deux parties de l'âme à partir des indications fournies par le troisième livre du *De anima*.

> Ensuite, il ajoute que « cet intellect », à savoir l'agent, « est séparé et non mélangé, et impassible, étant par sa substance en acte » [III, 5, 430a17-18 ; Tricot, p. 182]. Sur ces quatre [propriétés] qu'il attribue à l'intellect agent, deux ont été expressément énoncées de l'intellect possible, à savoir qu'il est « non mélangé » et qu'il est « séparé ». La troisième, à savoir qu'il est « impassible », Aristote l'a énoncée dans le

89. Cf. *De an.*, III, 2, 19 ; Stroick, p. 206, 10-12 : « Ainsi *séparé*, en effet, l'intellect, qu'il s'agisse du possible, de l'agent ou aussi bien du composé des deux *est ce qui seul est véritablement* et est éternel. »

cadre d'une distinction : il a montré que [l'intellect possible] n'était pas passible comme le sens, mais que, si l'on prenait *pâtir* en un sens général, il était passible, dans la mesure où il est en puissance par rapport aux intelligibles. En revanche, la quatrième, il l'a absolument niée de l'intellect possible, arguant qu'il était « en puissance par rapport aux intelligibles et n'était en acte aucun d'entre eux avant de penser » [*De an.*, III, 4, 429b30-31 ; Tricot, p. 179]. Ainsi donc, pour les deux premières [propriétés], l'intellect possible s'accorde avec l'intellect agent ; pour la troisième, il s'accorde avec lui en partie et il en diffère en partie ; mais, pour la quatrième, l'agent diffère absolument du possible. Ces quatre propriétés de l'agent, Aristote les établit par un seul argument, quand il ajoute : « car toujours l'agent est plus honorable que le patient, et le principe », à savoir l'actif, « plus [honorable] que la matière » [III, 5, 430a18-19 ; Tricot, p. 182]. En effet, il a dit plus haut que l'intellect agent est comme une cause efficiente, et le possible comme une matière. Or, par ce moyen, on conclut ainsi les deux premières [propriétés] : « L'agent est plus honorable que le patient et la matière. Mais l'intellect possible, qui est comme un patient et une matière, est séparé et sans mélange, ainsi qu'on l'a démontré. Donc, à plus forte raison, l'agent. » Et les [deux] autres [propriétés] sont conclues par le même moyen : « L'agent est plus honorable que le patient et la matière en ce qu'il se rapporte à lui [le possible] comme l'agent et l'être en acte au patient et à l'être en puissance. Or l'intellect possible est d'une certaine manière patient et être en puissance. Donc l'intellect agent est un agent non patient et un être en acte. » Il est clair que l'on ne peut pas tirer de ces paroles d'Aristote que l'intellect agent est une substance séparée, mais seulement qu'il est séparé de la manière qu'il a attribuée plus haut à l'intellect possible, à savoir : au sens où il n'a pas d'organe [III, 5, 430a18-19 ; Tricot, p. 182]. Quant au fait qu'il dise qu'il est « en acte par sa substance », cela n'est pas incompatible avec le fait que la substance de l'âme est en puissance, comme on l'a démontré.

On notera que, dans son commentaire du *De anima*, Adam de Bocfeld note (ms. Urb. lat. 206, f° 292v) dans le même sens : « Il y a trois points de convergence *(convenientias)* [entre les deux intellects] : l'intellect agent est séparé, il est non mélangé – c'est-à-dire immatériel – et absolument impassible ; sur ces trois points, il s'accorde avec l'intellect possible. »

Si Averroès rejette comme Thomas la réduction du scope de 430a22-23 au seul intellect agent, de même, pour d'autres raisons, qu'au seul intellect matériel, son interprétation d'Aristote n'en reste évidemment pas moins aux antipodes de celle de l'Aquinate. Cela posé, on doit noter que le philosophe de Cordoue a singulièrement évolué dans son exégèse de 430a22-23. Dans le *Commentaire moyen* sur le *De anima*, en effet, il appliquait encore le passage à l'intellect agent (*CM*, § 23) :

Cet intellect agent qui est notre forme dernière n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant, ni existant en un temps et n'existant pas en un autre. Au contraire, il ne cesse [d'être] et il sera. Lorsqu'il se sépare du corps, il est non mortel, nécessairement. C'est lui-même qui pense les intelligibles se trouvant ici-bas au moment où il se joint *('inda inḍimāmihi)* à l'intellect matériel. Mais lorsqu'il se sépare de celui-ci, il est incapable de penser l'une des choses se trouvant ici-bas. C'est pourquoi nous ne nous souviendrons pas, après la mort, de tout ce que nous savions lors de la jonction de cet intellect avec le corps. Lorsqu'il se joint à nous, il pense les intelligibles existant ici-bas ; lorsqu'il se sépare de nous, il pense son essence. Quant à savoir s'il pense son essence pendant qu'il est joint à nous *(wa huwa muttaṣilun binā)*, c'est ce que nous examinerons plus tard.

Cette thèse est abandonnée dans le *Grand Commentaire*, mais la stratégie interprétative mise en œuvre par Averroès dans son analyse du *textus* 20 y est si complexe qu'elle doit être patiemment reconstruite, si l'on veut donner toute sa portée aux critiques thomasiennes. Averroès, qui, on l'a dit, examine 430a22-23 (« Cela seul est séparé, et est vraiment, et cela seul est immortel et éternel ») en liaison étroite avec ce qui précède (430a22 : ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ, Tricot, p. 183 : « et on ne peut dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas ») et avec ce qui suit (430a23-25 : οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, Tricot, p. 183 : « Nous ne nous souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible, tandis que l'intellect patient est corruptible »), se sépare de Thémistius et d'Alexandre pour la raison qu'il a indiquée au début du commentaire 20, en présentant son opinion comme *la seule qui soit conforme au sens obvie* du *textus* 20. Étant donné, donc, que « quand il [Aristote] dit : *Et il n'est pas vrai non plus que tantôt* [il] est *pensant et tantôt non pensant*, il est impossible de prendre ce discours au sens obvie ni selon l'opinion de Thémistius ni selon celle d'Alexandre », Averroès s'efforce de présenter une lecture compatible avec le sens obvie. La difficulté du commentaire 20, qui explique certaines simplifications abusives de sa thèse (confinant parfois à la caricature) est qu'Averroès propose, en fait, deux interprétations du lemme, toutes deux conformes au sens obvie. La première lecture (= L1), qu'il a largement esquissée dans le commentaire 5, est donnée dans le passage suivant :

L1 – Ce mot [il] *est*, quand [Aristote] dit : « Et il n'est pas vrai non plus que tantôt *il est* pensant et tantôt non pensant », renvoie selon eux [Alexandre et Thémistius] à l'intellect agent. Or, comme nous l'avons dit, Thémistius pense que l'intellect agent est l'intellect théorétique en tant qu'il [l'intellect agent] touche l'intellect matériel, tandis

qu'Alexandre pense que l'intellect habituel, c'est-à-dire ce qui [chez lui] équivaut à l'intellect théorétique, est autre que l'intellect agent – et c'est ce qu'il faut croire, car l'art est différent du produit de l'art et l'agent, différent du produit de l'action *(acto)*. Mais, selon notre opinion, le discours [d'Aristote] doit être pris au sens obvie. [Or, selon le sens obvie] le mot '[il] *est*' est relié à ce qui est le plus proche de lui dans l'énoncé, c'est-à-dire : l'intellect matériel quand il est pris absolument *(simpliciter)*, et non par rapport à l'individu.

Cette première interprétation littérale, qui fait porter 430a22 sur l'intellect matériel, est une des nouveautés les plus marquantes de la lecture du *De anima*, III, 5 dans le *Grand Commentaire*, puisqu'elle rompt non seulement avec la tradition interprétative antérieure, mais avec les propres exégèses d'Averroès dans le *Commentaire moyen*. Il est intéressant de noter qu'elle repose sur un terme – le mot '[il] est' – absent du grec (qui a seulement 'de lui', 'de celui-ci', dans « et on ne peut dire *de lui* que tantôt il pense et tantôt ne pense pas », l'expression « cet intellect » de la traduction Tricot étant une glose du traducteur). L'interprétation L1 repose donc sur l'identification de ce dont parle 430a22 avec « l'intellect matériel quand il est pris absolument, et non par rapport à l'individu ». Averroès justifie L1 en s'appuyant sur l'éternité de l'espèce humaine :

Comme nous l'avons dit, en effet [comm. 5], il est impossible que l'intellect qu'on appelle *matériel* « tantôt pense et tantôt non », si ce n'est en relation avec les formes de l'imagination existant dans chaque individu. Mais pas en relation avec l'espèce [humaine]. Par exemple, il est impossible qu'il conçoive tantôt l'intelligible du cheval et tantôt non, sinon en relation avec Socrate ou avec Platon, car, dans l'absolu et en relation avec l'espèce [humaine], il conçoit toujours cet universel – à moins d'admettre que l'espèce humaine ne fasse entièrement défaut, ce qui est impossible. Tel est le [premier] sens de ce discours pris au sens obvie.

Cette position est celle qu'assume Siger de Brabant dans *In III De anima*, q. 14 (Bazán, p. 52, 78-82) : « Le Commentateur donne la solution : l'intellect est joint à l'espèce humaine et l'intellect est également joint à cet individu-ci appartenant à l'espèce humaine. Mais la jonction de l'intellect à l'espèce humaine est plus essentielle que sa jonction à un individu déterminé, car l'espèce humaine est éternelle, et l'intellect qui lui est joint est lui-même éternel[90]. » Elle passe elle-même par une

90. « Commentator solvit : intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei. Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est [et] quia intellectus [qui] ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est. »

certaine lecture de « universaliter autem non est neque in tempore », qui fait suite à « Et quod est in potentia prius est tempore in individuo », donc de la séquence 430a20-21 : « Et ce qui est en puissance est antérieur selon le temps dans l'individu ; mais universellement [il] ne l'est pas, même selon le temps », correspondant à : ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, qui précède « et on ne peut dire que il/cela tantôt pense et tantôt ne pense pas ».

Et quand il dit : *mais universellement il ne l'est pas, même selon le temps*, etc. il veut dire que l'intellect qui est en puissance, s'il n'est pas pris en relation à un individu déterminé, mais pris dans l'absolu et en relation à un individu quelconque, n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant, mais toujours pensant, au sens même où l'intellect agent, s'il n'est pas pris en relation à un individu déterminé, et s'il est pris dans l'absolu *(cum fuerit acceptus simpliciter)* n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant, mais toujours en train de penser – car le mode d'action des deux intellects est identique. D'après cela, donc, quand il dit : *Et lorsqu'il est séparé, il est ce qui est seulement, non mortel,* il veut dire : *Et lorsqu'il est séparé* selon ce mode, *il est*, en fonction de ce mode *seulement, non mortel*, mais pas en tant qu'il est pris en relation avec un individu [déterminé]. Et [dans cette interprétation] le discours qui dit : *Et nous ne nous souvenons pas*, est pris au sens obvie.

La seconde lecture (L2) est un développement de L1. Elle consiste à dire que l'intellect matériel n'est jamais non pensant, car en et par lui-même, c'est-à-dire indépendamment de sa liaison avec tel ou tel individu par le biais des images enveloppant les formes matérielles, il pense les formes séparées non matérielles, tout comme il pense l'intellect agent. Dans ces conditions, l'immortalité de l'intellect matériel pris en relation avec l'homme réclame qu'il soit uni à l'homme sur ce mode, à savoir en tant que l'intellect matériel pense les formes séparées, ce qui ne se peut produire qu'au terme *(in postremo)* du long processus d'acquisition des intelligibles par l'activité discursive humaine, grâce auquel l'intellect agent devient *pleinement* forme de l'intellect matériel en/pour l'homme (prenant ainsi la suite des formes matérielles livrées de manière éparse) :

L2 – Mais on peut [encore] expliquer [l'ensemble du passage, à partir de *Et il n'est pas vrai*] d'une seconde façon [que voici]. Quand il dit : *Et il n'est pas vrai que tantôt il est pensant et tantôt non pensant*, il veut dire : s'il n'est pas pris en tant qu'il pense et qu'il est informé par les formes

matérielles engendrables et corruptibles, mais qu'il est pris dans l'absolu et en tant qu'il pense les formes séparées, exemptes de matière, il n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant. Il existe sous la même forme, sur le mode par lequel il pense l'intellect agent, qui, comme nous l'avons dit, se rapporte à lui comme la lumière au diaphane. Il faut en effet soutenir, ayant établi que cet intellect qui est en puissance est éternel et qu'il est naturellement apte à être parfait par des formes matérielles, qu'il est plus digne qu'il soit naturellement apte à être parfait par les formes non matérielles qui sont intelligibles en soi[91]. Or, ce n'est pas initialement (*in primo* : au début, dès la naissance) qu'il se joint à nous sur ce mode, mais ultimement [*in postremo* : en dernier lieu, a la fin] lorsque est devenue *parfaite* la génération de l'intellect habituel, comme nous l'expliquerons ensuite.

Selon L2, donc, « quand il [Aristote] dit : *Et lorsqu'il est séparé, il est ce qui est seulement, non mortel,* il fait allusion à l'intellect matériel en tant que celui-ci, une fois parfait de cette manière par l'intellect agent, nous est uni sur ce mode et est ensuite séparé ». Ainsi, pour L2, c'est l'intellect entièrement actualisé, perfection *dernière* de l'homme, et lui seul, qui est susceptible d'immortalité. Autrement dit : seule l'âme dans sa perfection dernière, *i. e.* l'âme des philosophes, est immortelle. Cette hypothèse, qu'on désignera par L2.1 est immédiatement nuancée par une seconde hypothèse, qu'on désignera par L2.2.

> L2.2 – Mais peut-être [Aristote] fait-il allusion à l'intellect matériel dans sa première jonction avec nous, c'est-à-dire dans la jonction qui est par nature, et il lui approprie le mot *seulement* – faisant [ainsi] allusion à la corruption de l'intellect habituel, [en fonction] du mode selon lequel il est corruptible.

Dans cette seconde hypothèse, c'est « l'intellect matériel dans sa *première* jonction avec nous », en tant qu'elle nous habilite *naturellement* à concevoir les premiers intelligibles, qui est immortel, autrement dit : l'âme de tous les hommes – alternative cruciale d'un point de vue religieux. Le balancement entre L1 et L2 reflète peut-être une certaine hésitation sur la possibilité de la *conjonction*, entendue comme union substantielle de l'intellect humain avec la substance agente séparée. Alors que L1 suppose la non-survie pure et simple de l'âme individuelle, L2 rend pensable la survie, pourvu que l'intellect en puissance soit « parfait par la forme non matérielle », « intelligible en soi », qu'est l'intellect agent, et non par « les formes matérielles », mais avec une nouvelle

91. Cf. Thémistius, *In III De an., ad* 431b19-432a5, Verbeke, p. 257, 66-69, Lyons, p. 210, 6-7.

alternative : soit (L2.1) c'est l'âme entièrement parfaite qui survit, en tant que, une fois franchi le stade de la perfection théorétique, elle bascule dans une union substantielle avec l'intellect agent, soit (L2.2) c'est l'âme dans sa première perfection naturelle, thèse compatible, elle, avec le dogme religieux, mais qu'Averroès semble mentionner plutôt par acquit de conscience, sans trop y croire. Ce qui invite le lecteur à pencher pour L2.1 (seule l'âme parfaite est incorruptible) est la fin de la phrase énonçant l'hypothèse L2.2 : « et il lui approprie le mot *seulement* – faisant [ainsi] allusion à la corruption de l'intellect habituel, [en fonction] du mode selon lequel il est corruptible » : si *seulement* 'cela' est immortel, tout ce qui est en deçà du stade de la perfection dernière de l'intellect humain où l'intellect agent devient entièrement substance pour l'intellect matériel, est *a contrario* corruptible. Si l'on veut comparer les exégèses thomasienne et averroïste de 430a22, c'est à ce complexe montage qu'il faut confronter le *De unitate*, en distinguant soigneusement L1, L2 et les deux versions de L2.

§ 35. – Le schéma argumentatif du **§ 35** est clair. Le point de départ est 403a10-12 : « S'il y a quelqu'une des opérations ou des passions de l'âme qui lui soit propre, elle pourra être vraiment séparée ; en revanche, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, elle ne sera pas vraiment séparée[92]. » L'alternative devant laquelle Aristote place son lecteur est simple : ou l'âme a une opération propre, l'opération intellectuelle, distincte de la « représentation », et dans ce cas elle est *séparée* au sens où elle l'exerce « en se passant du corps », ou son opération supposée propre « est une sorte de représentation ou ne va pas sans représentation », ce qui veut dire qu'en l'exerçant elle ne peut se passer du corps, puisque, comme, le souligne Bodéüs, p. 83, n. 4, « la représentation est, physiologiquement, un mouvement sensible ». Thomas développe ainsi le problème : l'âme peut être séparée si et seulement si elle a une opération propre. Le « fondement de cette inférence » *(ratio consequentie)* est le principe qui veut que « unumquodque operatur in quantum est ens » [= une chose n'a d'opération qu'en tant qu'elle est un être], d'où découle un autre principe qui veut que « eo mode unicuique competit operari quod sibi competit esse » [= toute chose opère selon le mode d'être qui est le sien (ce que résume l'adage scolastique : *operari sequitur ab esse*)]. Or, pour les formes, il faut distinguer deux cas : ***a)*** celui des

92. *De an.*, I, 1, 403a10-12, Tricot, p. 9 ; Bodéüs, p. 83 : « Donc, s'il est une des opérations ou des affections de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare, mais dans le cas où aucune ne lui est propre, elle ne peut être séparée. »

formes qui n'ont pas d'opération sans communiquer avec une matière ; ***b)*** celui des formes qui agissent en vertu d'une de leurs puissances ou facultés sans rien avoir de commun avec une matière. Les 'formes de type ***a***' n'agissent pas elles-mêmes, c'est le composé qui agit par la forme (ce n'est pas la chaleur qui chauffe, mais le chaud) ; à proprement parler on ne peut pas non plus dire qu'elles sont, mais que quelque chose est grâce à elles (*proprie loquendo* la chaleur n'est pas, c'est le chaud qui est grâce à elle). Cette thèse s'applique aussi bien aux *formes accidentelles*[93] qu'aux *formes substantielles qui n'ont pas d'opération sans communiquer avec une matière* : la seule différence entre les deux est que les formes substantielles de type ***a*** sont principe d'existence substantielle, alors que les formes accidentelles (qui sont toutes de type ***a***) sont principe d'existence accidentelle. Pour les formes substantielles de type ***b*** qui ont une opération sans communiquer avec une matière, aucune des limitations susdites ne vaut :

> Par conséquent, la forme qui a une opération découlant d'une de ses puissances ou vertus sans communication avec une matière, possède, elle, l'être, et non pas seulement par l'intermédiaire du composé, comme les autres formes – au contraire, c'est le composé qui est par son être à elle.

D'où l'on peut inférer que, pour les 'formes de type ***a***', la destruction du composé (c'est-à-dire, d'abord, celle de la matière) entraîne celle de la forme ; dans le cas ***b*** au contraire, la destruction du composé n'affecte en rien la forme.

> Et c'est pourquoi, quand un composé est détruit, c'est la forme qui est par l'être du composé qui est détruite. Rien, en revanche, n'impose que la forme par l'être de laquelle est un composé (au lieu d'être, elle, par l'être du composé) soit détruite lorsque ce composé est détruit.

Thomas ne conclut pas davantage, mais on peut aisément le faire à sa place : tout ce qui a été dit des 'formes de type ***b***', sans qu'aucun exemple de telles formes soit donné, s'applique à l'âme intellective qui « a une opération propre », puisque son activité n'est pas liée à une communication avec la matière. D'où l'on peut déduire que l'âme intellective n'est pas détruite par la destruction du composé âme/corps,

93. Dont Thomas rappelle qu'Aristote, au « livre XI de la *Métaphysique* », en réalité *Metaph.*, VII, 1, 1028a18, les définit non comme des êtres *(entia)*, mais comme « [quelque chose] d'un être » *(entis)* – cf. toutefois : *Metaph.*, XII, 1, 1069a21-22, posant que les accidents ne sont pas *entia simpliciter*.

ce qui confirme et précise la conclusion du § **33**, déjà complétée au § **34**. On notera que le principe « eo mode unicuique competit operari quod sibi competit esse » est repris aux § **45** et **81**, de même que la distinction entre 'formes de type ***a***' et 'formes de type ***b***' qu'il sert à mettre en œuvre (quand répondant à une objection de Siger[94], selon laquelle « une puissance de l'âme ne peut être ni plus immatérielle ni plus simple que son essence », Thomas rétorque que « le raisonnement serait impeccable si l'essence de l'âme humaine était forme d'une matière en n'étant pas en fonction de son propre être, mais seulement grâce à l'être du composé – comme c'est le cas des autres formes [= 'formes de type ***a***'], qui en elles-mêmes n'ont ni être ni opération sans communiquer avec la matière »).

§ **36**. – Le § **36** affronte une objection tirée de 408b25-29 où Aristote semble affirmer que, comme l'amour et la haine, la pensée *(intelligere)* est une passion non de l'âme mais du composé âme/corps, ce qui semble rendre imparable la thèse selon laquelle la corruption du composé doit entraîner celle de la pensée et de l'intellect lui-même[95]. Tel que le cite Thomas, le texte d'Aristote est le suivant :

> Penser, tout comme aimer et haïr, ne sont pas les passions de cette chose-là *(non sunt illius passiones)*, c'est-à-dire de l'âme, mais de ce qui la possède *(sed huius habentis illud)* en tant qu'il la possède *(inquantum illud habet)* ; c'est pourquoi celui-ci une fois détruit, on ne se souvient plus et l'on n'aime plus : ce n'étaient pas en effet les siennes [ses passions à elle], mais celles du composé qui, précisément, est détruit.

La traduction Tricot (p. 46), donne l'impression que Thomas attribue à l'âme ce qu'Aristote attribue à l'intellect :

> Et la pensée, ainsi que l'amour ou la haine, sont des affections, *non pas de l'intellect, mais du sujet qui le possède, en tant qu'il le possède*. C'est pourquoi aussi, ce sujet une fois détruit, il n'y a plus ni souvenirs, ni amitiés, ce ne sont pas, en effet, disions-nous, les affections de l'intellect, mais du composé qui a péri.

Bodéüs (p. 119), est plus proche de Thomas :

94. *In III De anima*, q. 7 ; Bazán, p. 22, 15-23, 24.

95. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. Διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ.

> Et la réflexion, ainsi que l'amour ou la haine, ne sont pas des affections de cette chose-là, mais du sujet précis qui la possède, en tant qu'il la possède. C'est aussi pourquoi, lorsque ce sujet dépérit, il n'y a plus de place ni pour le souvenir ni pour l'amour, car ces phénomènes n'appartenaient pas à cette chose-là, mais à la communauté où elle entre et qui a disparu.

La « chose » visée par le mot *illius* dans « non sunt *illius* passiones » (correspondant à οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη) est cette « autre chose en nous », qui, dépérissant (408b25 : « alio quodam interius corrupto »), provoque le « déclin » de la pensée et de la spéculation. Pour Bodéüs (p. 119, n. 1), cette « chose », ou plutôt ce « quelque chose », « n'est pas identifiable autrement que comme ces mêmes organes des sens dont dépend l'intelligence (*via* la représentation, 403a8-10) ou comme le siège commun de la sensibilité (le cœur) ». Dans *In I De an.*, chap. 10 (Gauthier, p. 51, 260-281), Thomas explique ainsi le texte, répondant du même coup à l'objection reprise au début du **§ 36** : si l'*intelligere* (la première opération de l'intellect ou « simple appréhension ») et le *considerare* (la seconde opération de l'intellect : la composition et la division) déclinent, ce n'est pas que l'intellect dépérisse, mais parce que « quelque chose d'autre dépérit en nous ». Ce quelque chose est « l'organe de l'intellect » – non qu'Aristote croie que l'intellect a « un organe corporel déterminé », en fait, il parle ici sur le mode hypothétique, « en supposant l'opinion des philosophes qui soutenaient cette affirmation ». Quand il dit que « *la pensée, l'amour et la colère ne sont pas des passions de cette chose*, c'est-à-dire de l'âme, *mais de ce qui la possède*, c'est-à-dire le composé ou l'organe corporel, *qui possède cela*, à savoir la pensée[96], il parle hypothétiquement » (*supponendo loquitur,* Gauthier, p. 51, 273). C'est donc pour ne pas prêter à équivoque *avec sa propre thèse* qu'Aristote conclut sa présentation par « fortassis intellectus est aliquid divinius et impassibile »[97], pour bien marquer que, contrairement à ce qui est ici suggéré, l'opération de l'intellect est « plus haute et plus grande que celle dont il est question » (*i.e.* la sensation). S'il semble hésiter en employant *fortassis* (« sans doute »), c'est simplement « qu'il n'a pas encore donné sa détermination finale, chose qu'il fait seulement dans le troisième livre » en III, 1, 429a18-27 et en III, 4, 430a17-25. Le **§ 36** présente, lui, deux réponses.

96. On notera que le **§ 36** semble lire « l'âme » là où *In I De an.* lit « la pensée ».

97. C'est de fait ainsi que se termine le lemme (408b29) : ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν, Tricot, p. 46 : « et l'intellect est sans doute quelque chose de plus divin et d'impassible » ; Bodéüs, p. 119 : « tandis que l'intelligence est sans doute quelque chose de plus divin et qui ne s'affecte pas ».

La première est identique à celle de *In I De anima*, chap. 10. Thomas précise qu'il l'emprunte à Thémistius, pour qui 408b25-29 n'est pas une thèse d'Aristote, mais une simple hypothèse, une manière de dire, fondée sur une comparaison heuristique avec la sensation[98]. La deuxième, qu'il faut fournir « si quelqu'un s'acharne à dire qu'Aristote fait ici une véritable affirmation » est celle que Thomas, semble juger la meilleure (et être une thèse d'Aristote) : dire que la pensée est l'acte du composé non *en soi*, mais *par accident*, c'est-à-dire, au sens où il n'y a pas de pensée sans objet et où l'objet de la pensée est toujours un *fantasma*, une image fournie par un organe corporel, et non, évidemment, au sens où la pensée serait un acte exercé par cet organe même.

§ 37. Le **§ 37** analyse une nouvelle objection, susceptible d'atteindre la conclusion du **§ 36**, fondée sur l'affirmation que « l'objet de la pensée est l'image existant dans un organe corporel » (« in quantum scilicet eius obiectum, quod est fantasma, est in organo corporali »). Si « l'intellect ne pense pas sans images[99] », l'âme ne peut conserver d'activité intellectuelle une fois séparée du corps. Thomas répond que le *naturalis* – c'est-à-dire philosophe de la nature – n'a pas à se mêler de ce genre de problème. L'argument est présenté de manière habile. De fait, Thomas ne dit pas que le philosophe n'a pas à intervenir sur le problème du statut de l'âme intellective après la mort, la question de l'au-delà regardant le seul théologien ; il dit, seulement, avec Aristote, *Phys.* II, 4, 194b14-15[100], que la question dépasse le physicien et concerne la seule « philosophie première », autrement dit : la métaphysique et/ou la théologie philosophique (naturelle), puisque, ajoute-t-il, « on doit penser que, une fois séparée, l'âme aura un autre mode de penser qu'à l'état d'union [avec le corps], c'est-à-dire un mode semblable à celui des autres substances séparées »[101]. Comme l'avait annoncé le **§ 2**, le débat reste bien ici interne à la philosophie. L'erreur de l'objectant consiste à vouloir assigner à l'état « naturel », qui est celui de l'union de l'âme et du

98. Cf. Thémistius, *In II De an.*, *ad* 408b18-29 ; Verbeke, p. 75, 90-91 : « Nunc autem dubitanti magis quam docenti assimilatur ipse. »

99. Cf. III, 7, 431a16-17 : διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή, Tricot, p. 191 : « C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans image. »

100. Carteron, p. 64 : « Quant à la manière d'être et à l'essence de ce qui est séparé, le déterminer est l'œuvre de la philosophie première » ; Pellegrin, p. 127 : « Ce qu'il en est du séparable et ce qu'il est, c'est l'affaire de la philosophie première de le déterminer. »

101. On notera que, pour Pellegrin, p. 127, n. 5, bien que « la tradition ait vu là une allusion à la théologie, [...] il peut aussi bien s'agir de la métaphysique telle qu'elle apparaît dans les livres "centraux" de la *Métaphysique* », la thèse d'Aristote étant que « la physique n'a pas à se poser la question de savoir ce qu'est une forme séparable ».

corps, la solution d'un problème qui concerne l'âme séparée du corps. En tout cas, même si le *naturalis* outrepasse son rôle, Aristote lui a, selon Thomas, déjà répondu. Arguant d'une interprétation maximaliste de 431b17-19, l'Aquinate soutient en effet que le seul fait, pour Aristote, de *poser* la question de savoir « si l'intellect non séparé de la grandeur peut penser quelque chose de séparé de la grandeur » *donne à entendre (dat intelligere)* que, selon lui, il pourra penser une fois séparé ce qu'il ne peut penser en n'étant pas séparé : « Vnde *non sine causa* Aristotiles querit in III *De anima* "utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum ». L'argument semble, ici, quelque peu forcé, qui suppose que, telle la nature, Aristote « ne fait rien en vain », *nihil fit frustra.* Thomas en reprend cependant une version voisine, et en ces termes, au **§ 98**, quand il explique que « [si] la cause de tout nombre [était] la matière, ce serait *pour rien (frustra)* qu'Aristote se demande quel est le nombre des substances séparées ». On peut voir là une application du principe de charité : un interprète doit supposer que l'auteur qu'il commente n'avance pas *pour rien* une thèse ou une distinction (argument que Thomas utilise aux **§ 91** et **92**), mais il doit supposer aussi que les questions mêmes que pose l'*auctor* ont un sens précis dans l'économie de son système et « donnent à entendre » quelque chose de son *intention* (ce qui semble être l'argument employé ici même et au **§ 98** et ce qui, sans doute, aux yeux de Thomas, fait d'un auteur un *auctor*). Naturellement, on pourrait objecter à Thomas que tout ce que l'on est droit d'attendre du fait qu'un philosophe pose une question est qu'il pense que cette question est susceptible de recevoir une réponse, y compris négative. On pourrait surtout lui opposer que son argument gagnerait en force si, comme il l'annonce lui-même, Aristote *revenait réellement* sur la question dans sa « philosophie première ». Ce n'est pas le cas. À l'époque où il rédige le *De unitate*, Thomas n'en sait rien. Il n'en affronte pas moins la difficulté au paragraphe suivant.

§ 38. – Le **§ 38** attire l'attention sur une particularité de 431b17-19 [102]. Dans ce texte, en effet, Aristote semble se contredire : après avoir soutenu en 430a22 que l'intellect, tant le possible que l'agent, est séparé [cf. **§ 34**], la question qu'il pose « dit qu'il n'est pas séparé » *(hic tamen dicit eum non separatum)* – « sans qu'il soit lui-même séparé » ayant le

102. Tricot, p. 196 : « Quant à la question de savoir s'il est possible que l'intellect pense une chose séparée *sans qu'il soit lui-même séparé de l'étendue*, ou si c'est impossible, nous aurons à l'examiner ultérieurement » (ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον).

sens de « alors qu'il n'est pas séparé ». Thomas ne se démonte pas. Selon lui, *non separatum* ne fait que reprendre ce qui a été posé précédemment : en tant que faculté d'une âme qui est acte d'un corps naturel organisé, l'intellect *n'est pas séparé.* Ce qui a été dit en 430a22 n'en demeure pas moins : l'intellect est bel et bien *séparé* dans la mesure où il n'est pas l'acte d'un organe. Pour Thomas, cette solution d'équilibre n'est pas une conjecture tirée par l'interprète de textes épars dans l'œuvre de « philosophie naturelle », dont relève le *De anima* : « il est très certain » en effet qu'Aristote l'a exposée dans une partie spéciale de sa « philosophie première ». Certes, ces textes ne sont pas accessibles. Toutefois, invoquant le témoignage de *Métaph.*, XII [= XIII, 1, 1076a10-13 : à l'époque du *De unitate* le livre K n'est pas encore traduit, sur ce point, cf. **§ 110**] [103], l'Aquinate affirme sa conviction que le Stagirite a bel et bien laissé une théorie complète de l'intellect dans sa théologie philosophique des substances séparées : « De ce qu'il dit au début du livre XII de la *Métaphysique*, on peut inférer en toute certitude *(certissime colligi potest)* qu'il a résolu ce genre de questions dans les livres qu'il paraît bien avoir écrits *(in hiis que patet eum scripsisse)* sur les substances séparées ». Comme pour rendre l'hypothèse toujours plus convaincante, le **§ 38** s'achève sur une notation personnelle qui reste aujourd'hui encore énigmatique : Thomas y révèle avoir vu « ces livres, au nombre de dix, non encore traduits en latin » : « quos etiam libros uidi numero X, licet nondum in lingua nostra translatos ». Dans le *De anima intellectiva*, chap. 6 (Bazán, p. 100, 110-111), Siger de Brabant, peu impressionné par les « certitudes » de Thomas, a répondu au **§ 38**, que l'« on ne trouvait nulle part une détermination d'Aristote sur la question des âmes séparées et de leur statut ». On sait en outre, depuis les travaux de D. Salman [104] et A. Dondaine [105], que le *De unitate* est le *dernier texte* où Thomas exprime plus ou moins l'espoir de trouver un traité aristotélicien des substances séparées : à partir du *De substantiis separatis,* il n'y fait plus allusion. À quels « dix livres non encore traduits » le *De unitate* peut-il donc bien faire allusion ? La leçon n'est guère douteuse : neuf témoins manuscrits du XIII[e] siècle l'attestent, auxquels on peut ajouter, entre autres, certains manuscrits qui portent la

103. « Perscrutatio est utrum est aliqua preter substantias sensibiles immobilis et sempiterna aut non est, et si est que est principium », Tricot, p. 715 : « Voici quel est maintenant l'objet de notre examen : existe-t-il, ou non, à part des substances sensibles, une substance immobile et éternelle ? Et si cette substance existe, quelle est sa nature ? »

104. « Saint Thomas et les traductions latines des *Métaphysiques* d'Aristote », *AHDLMA*, 7 (1933), p. 85-120.

105. « Saint Thomas et les traductions latines des *Métaphysiques* d'Aristote », *Bulletin thomiste*, 3 (1933), p. 208-210.

mention en marge, pour corriger un texte annonçant... « XXII livres » ! Dix ou vingt-deux ? On sait que les « XXII livres » sont mentionnés dans une *Divisio scientiae* éditée sous le nom de Jean de Dacie [106]. En outre, si Jean de Dacie pense à un texte grec « en XXII livres », le manuscrit O^2 du *De unitate* renvoie, lui, à « X livres en arabe » – au lieu de « quos etiam libros vidi numero X », il donne en effet : « quos etiam libros *in arabico* X habemus » (Préface, § 20, p. 267). Selon l'éditeur de la Léonine, « cette précision n'engage que le réviseur du modèle d'O^2 », qui « semble avoir pensé à la *Théologie d'Aristote* – 10 livres en arabe » (*loc. cit.*, p. 282) ». Comme il est peu vraisemblable que Thomas ait eu sous les yeux un manuscrit arabe de la *Pseudo-Théologie d'Aristote*, il faut conjecturer que les « livres qu'il a vus » n'ont dû qu'à son ignorance du grec et/ou de l'arabe de passer pour « non encore traduits ». On peut imaginer, en effet, que Thomas a vu un manuscrit arabe de la *Metaphysica* arabo-latine en dix livres, qui, ne disposant pas des chapitres 1-4 de A, fusionnait en un seul premier livre α et les chapitres 5-10 de A, là où les autres traditions de la même arabo-latine (qui n'ont pas non plus A, chap. 1-4) distinguent un livre I (= α + A, chap. 5-8) et un livre II (= A, chap. 8-10) ou, plus simplement, un livre I (= α) et un livre II (= A, chap. 5-10), et aboutissent ainsi à un total de *onze* livres au lieu de *dix* (aucune des versions de la *Nova* ne contenant les livres *K*, *M* et *N*). Cependant, si Thomas a eu sous les yeux une version de l'arabo-latine en *dix* livres, on ne peut expliquer qu'il l'ait crue inédite en latin, alors qu'elle... accompagnait le *Grand Commentaire* d'Averroès et était, au moins, arrivée jusqu'à Roger Bacon (qui, à diverses reprises parle des « dix livres de la *Métaphysique* ») ! Dans l'état actuel des connaissances, la conclusion s'impose : Thomas aurait pu arrêter son **§ 38** avant le témoignage de *Métaph.*, XIII, 1, 1076a10-13 auquel est accroché son excursus bibliophilique. Ce dernier texte n'ajoute rien à son propos – l'affirmation de la cohérence entre 431b17-19 et 430a22. En outre, puisque la critique de l'exégèse d'Averroès est la préoccupation affichée du chapitre 1 du *De unitate*, l'Aquinate eût été plus rigoureux s'il avait pris position à l'égard du protocole de lecture mis en place par Averroès au début du commentaire 36 consacré à 431b17-19 (le *textus* 36 couvrant 431b16-19), pour tenter de surmonter les divergences des deux traductions arabes qu'il utilise, l'une rendant αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους par « bien qu'il soit lui-même *séparé* de la grandeur », l'autre par « étant dans un corps, *non séparé* de lui », ce qui ouvre la voie à deux questions entièrement différentes : (1) l'intellect « qui est en

106. Cf. *Ioannes Daci opera*, ed. A. Otto, Hauniae, 1955, p. 26 : « Plures libros non habemus translatos, quamvis in greco, ut dicitur, bene sunt usque ad viginti duo. »

nous » peut-il penser *les choses séparées en tant qu'elles sont séparées* ? (2) l'intellect « qui est en nous » peut-il penser les choses séparées *en n'étant pas lui-même séparé* [107] ?

> Et il dit : *bien qu'il soit lui-même séparé de la grandeur.* C'est ainsi que cela se présente *(ita cecidit)* dans ce livre [108]. Et si c'est exact, il faut comprendre ceci : nous devons *nous demander à la fin* s'il est possible que l'intellect qui est en nous pense des choses séparées de la matière en tant qu'elles sont séparées de la grandeur, sans être en rapport avec autre chose. Mais dans l'autre livre *(in alia scriptura)*, à la place de ce discours, on a ceci : *et nous examinerons à la fin si l'intellect, étant dans un corps, non séparé de lui, peut comprendre une des choses qui sont séparés des corps, ou non.* Cette question est différente de la précédente. En effet, elle émane de quelqu'un qui a déjà admis que l'intellect qui est en puissance pense les formes séparées de la matière pris absolument, et non en tant qu'il nous est uni. Et, selon cette interprétation *(intentionem)*, l'examen portera sur la question de savoir s'il peut penser les formes en tant qu'il nous est uni, et non s'il peut penser les formes pris absolument. Et cette problématique est énoncée par Thémistius dans son livre *De l'âme*. Quant à la première question, qu'il [Aristote] entendait [examiner] *à la fin*, elle a été abandonnée.

Assez curieusement, Thomas, ailleurs si soucieux d'authenticité, ne mentionne ni les difficultés induites par l'état des textes que commente Averroès, ni les efforts faits par le supposé « corrupteur de la philosophie péripatéticienne » (**§ 117**) pour tirer un sens plausible de ces versions, elles, bien réellement corrompues.

§ 39. – Le **§ 39** entame la réfutation des deux premiers arguments averroïstes présentés au **§ 31**, ici caractérisés, dans le langage logique de la *disputatio*, comme « arguments produits pour soutenir la thèse contraire » *(rationes inductae in contrarium)*. Le **§ 39** répond au premier [= **a1**]. Il est essentiel à l'âme d'être unie à un corps [109], mais cette union peut être empêchée accidentellement, à savoir « non de son côté » *(non ex parte sua)*, mais « du côté du corps qui se corrompt » *(sed ex parte corporis quod corrumpitur)*. Pour justifier physiquement cette thèse, Thomas en appelle à *Phys.* VIII, 4, 255b15-16 et 19-20, où Aristote

107. Question proche de celle que pose Thémistius, *In III De an.*, *ad* 431b12 ; Verbeke, p. 256, 54-57.

108. Lat. *in hac scriptura.* Il s'agit de la traduction d'Isḥāq utilisée comme texte de base et accidentée par la chute de la particule *non*, qu'Averroès va rétablir dans la suite.

109. C'est d'ailleurs une thèse centrale de l'anthropologie thomasienne [cf. WÉBER, 1991].

explique que, par accident, un corps peut être empêché de rejoindre son lieu naturel [110]. En répondant aux averroïstes que l'union essentielle de l'âme (forme) et du corps (matière) peut être accidentellement empêchée (par la destruction du corps), Thomas explique en quoi la « forme du corps *peut* être sans le corps », sans que, pour autant, leur union soit accidentelle, et il bloque par là même l'inférence sur laquelle repose **a1**. Si l'âme forme du corps peut être sans le corps lorsque le corps se corrompt, si le corps est corruptible, il ne s'ensuit pas que la forme du corps est corruptible (ni que, si l'intellect est forme du corps [111], il est corruptible). La réfutation thomasienne de **a1** est discutée dans l'*Anonyme de Van Steenberghen, Quaestiones De anima*, III, q. 4. La thèse d'Averroès est résumée en ces termes :

> L'intention du Commentateur était que l'intellect n'est pas uni au corps dans l'être du corps, et que, par conséquent, il n'est pas sa perfection. Il a été poussé [à cette thèse] à cause de ceci : la forme matérielle est ce par quoi une chose a d'être en acte par son essence, et [cet être] c'est l'acte de la matière, or si [tant que] l'essence d'une chose demeure, elle demeure aussi. Donc, si l'intellect était une forme matérielle, son essence demeurant, il ne pourrait pas ne pas être perfection de la matière, donc, etc. (« Intentio Commentatoris fuit quod intellectus non est coniunctus in esse corpori, et per consequens nec perfectio eius ; et fuit motus ex hoc, quia forma materialis est illud quo res habet esse in actu per essentiam suam, et est actus materiae, et manente essentia alicuius, manet et ipsum : unde si intellectus esset forma materialis, manente ipsa essentia eius, non posset non esse perfectio materiae ; quare, etc. », Van Steenberghen, p. 308, 16-22).

L'argumentation par le « grave » du **§ 39**, explicitement présentée comme une réponse à Averroès, est exposée et réfutée en ces termes [je corrige l'édition sur divers points indiqués par des barres obliques] :

> ... Thomas d'Aquin répond à l'argument du Commentateur qu'il est vrai que ce qui est inhérent à une chose de par son essence ne peut cesser d'être inhérent à cette chose à cause de quelque chose qui appartient à cette essence ; il le peut, en revanche, à cause d'un accident de [pour] cette essence ; c'est évident dans le cas d'un grave : de par sa nature, il est destiné à être en bas, mais par accident il peut être en haut. Mais cette réponse ne résout rien. En effet, un grave ne se retrouve en haut qu'à la suite [d'un mouvement] violent ; or il n'y a pas de [mouvement] violent qui soit éternel, comme le prouve le livre *Du ciel et du monde* [= Aristote, *De caelo*, I, 2, 269b6 *sq.*] ; de même je dis au sujet de l'intellect que s'il est séparé de la matière, ce sera par [un mouvement] violent, [or aucun mouvement violent n'est éternel], donc [l'intellect ne pourra être éternellement séparé de la matière] (« [...] et ad rationem Commentatoris respondet Thomas de Aquino quod verum est quod inest alicui per essentiam suam, non potest ei non inesse per aliquid quod est de essentia eius ; potest tamen per aliquid accidens ei, ut patet de gravi : per naturam suam natum est esse deorsum, tamen per accidens potest esse sursum. Sed illud non solvit, quia grave est sursum violenter, et nullum violentum aeternum, ut probatur libro Caeli et mundi ; similiter dicam de intellectu, quod, si /violenter *add. ed.*/ separetur a materia, hoc /hic *ed.*/ erit violenter, /sed nullum violentum aeternum ; ergo,/ etc. », Van Steenberghen, p. 308, 23-32)

110. Cf. 255b15-16, Carteron, p. 113-114 : « Or la cause en est que leur nature le veut ainsi et que c'est là l'essence du léger et du lourd, déterminée pour l'un par le haut, pour l'autre par le bas » ; 255b19-20, Carteron, p. 114 : « ... l'air peut être empêché d'être en haut, mais quand l'empêchement est enlevé, il passe à l'acte et monte plus haut » ; cf. Pellegrin, p. 404.

111. Ce qu'il n'est pas, puisque l'intellect est une partie / faculté / puissance de l'âme qui est forme du corps, cf. **§ 80**.

L'Anonyme donne ensuite sa propre réponse, fondée à la fois sur Thémistius et Averroès :

> Il faut [donc] dire de l'intellect possible comme de l'âme elle-même [= sur le modèle de l'âme humaine elle-même] que, de même que l'âme humaine tient un rang intermédiaire entre les formes absolument matérielles et les formes absolument immatérielles, comme le veulent Thémistius et Averroès, de sorte qu'elle est en partie matérielle et en partie immatérielle, et par conséquent en partie éduite de la puissance de la matière et en partie non, il faut dire la même chose pour l'intellect possible. Et il faut remarquer qu'Aristote a appelé « immatériel » l'intellect [= 429a15], parce que tout récepteur de quelque chose est dénué de la nature du reçu ; [et que] puisque l'intellect ne reçoit rien de matériel, mais [seulement] de l'universel et de l'immatériel, il est, pour cette raison, immatériel (« Sed dicendum de intellectu possibili sicut de anima ipsa, quod, sicut anima humana medium tenet inter formas penitus materiales et penitus immateriales, ut volunt Themistius et Averroes, ita quod partim est materialis et partim immaterialis, et per consequens partim educitur de potentia materiae, et partim non, similiter dicendum de intellectu possibili. Et est notandum quod Aristoteles vocavit intellectum immaterialem quia omne receptivum alicuius est denudatum a natura recepti ; et cum intellectus non recipit materiale sed universale et immateriale, ideo immaterialis est », Van Steenberghen, p. 308, 32-309, 40).

La position adoptée est pour le moins syncrétique : l'Anonyme s'appuie sur un principe (« tout récepteur est dénué de ce qu'il reçoit »)

tiré d'Averroès, *In De an.*, III, comm. 5 (Crawford, p. 410, 684-685)[112], sur un argument vedette des averroïstes [l'argument de la matière et de l'universel, cf. *infra*, § **79**], et... une analyse de la position intermédiaire de l'âme humaine entre matière et forme pures, qui peut aussi bien évoquer la lecture thomasienne de 194b12-13 (parlant des formes « séparées, mais dans une matière [ἐν ὕλῃ δέ] », comme situées « aux confins des formes séparées et des formes matérielles ») que la notion rushdienne du « quatrième genre d'être » [cf. *supra*, § **29**].

§ **40**. – Le § **40** réfute **a2** le second argument averroïste présenté au § **31**. De même que deux corps dont les lieux naturels respectifs sont le haut et le bas sont spécifiquement distincts, mais qu'un corps dont le lieu naturel est le haut reste le même spécifiquement et numériquement s'il est empêché par accident de le rejoindre (et est donc « *tantôt* en haut et *tantôt* pas »), de même deux formes « dont l'une a pour nature d'être unie à un corps et l'autre pas, diffèrent par l'espèce », mais « ce qui a pour nature d'être uni à un corps » reste « quelque chose de spécifiquement et numériquement identique même si *tantôt* il est uni en acte [à un corps] et si *tantôt*, à cause de quelque empêchement, il ne l'est pas ». Si, contrairement à ce qu'affirme **a2**, une même forme numériquement identique peut donc être *tantôt* dans un corps, *tantôt* sans, si le corps périt, il ne s'ensuit pas que la forme du corps doive périr ou passer à un autre corps [ni que, si l'intellect est forme du corps – ce qu'il n'est pas, puisque l'intellect est une partie/faculté/puissance de l'âme qui est forme du corps, cf. § **80** –, l'intellect soit corruptible]. Qui refuse TAva* n'est donc pas contraint de choisir entre Charybde (le matérialisme alexandrinien) et Scylla (la métensomatose platonicienne).

§ **41**. – Le § **41** entame l'exposé de trois nouveaux arguments averroïstes pour « donner un fondement à leur erreur » (*ad sui erroris fulcimentum*, expression déjà utilisée au § **26**), c'est-à-dire prouver que l'intellect n'est pas forme du corps [ce qui ne saurait valoir comme réfutation de la thèse aristotélico-thomasienne selon laquelle l'intellect est une partie/faculté/puissance de l'âme qui est forme du corps]. Deux d'entre eux sont manifestement empruntés aux polémiques anti-alexandriennes d'Averroès. Le premier (= **a3**) est un argument d'autorité, tiré de *La Génération des animaux*, fondé sur la notion de νοῦς

112. Principe extrapolé d'Aristote, *De an.*, II, 7, 418b26-27 (trad. Tricot, p. 109) : « Le réceptacle de la couleur doit être l'incolore ; celui du son, l'insonore » [cf., sur ce point, § **23** et **91**].

θύραθεν : l'origine de l'intellect est « extrinsèque »[113]. Or aucune forme qui est acte d'une matière ne vient « du dehors », elle vient par éduction de la puissance de la matière. Donc, si l'intellect vient du dehors, il ne peut être une forme qui est acte d'une matière ; il ne peut donc être forme d'un corps. Cet argument est attesté chez Siger de Brabant, *In III De anima*, q. 1 (Bazán, p. 3, 48) et *De anima intellectiva*, chap. 8 (Bazán, p. 109, 11-14) sous une forme un peu confuse qui demande à être complétée :

> La faculté intellective n'opère pas corporellement ; donc elle n'est pas tirée par éduction de la puissance de la matière. C'est pourquoi Aristote dit ici que rien de l'opération de l'intellect ne communique avec l'opération corporelle, et que, pour cette raison, « l'intellect est quelque chose de divin et d'origine extrinsèque ». Or ce qui est tiré par éduction de la puissance de la matière et ce qui est d'origine extrinsèque ne sont pas de même substance [donc si l'intellect est forme du corps, il n'est pas d'origine extrinsèque ; or il est d'origine extrinsèque ; donc il n'est pas la forme du corps].

Tel quel, **a3** apparaît comme une *tentative* pour mettre en contradiction Alexandre avec lui-même (classique chez Averroès), en opposant deux thèses alexandriniennes apparemment incompatibles (l'extrinséité de l'intellect et l'éduction de l'âme à partir de la matière), tentative *transposée* ou *exportée* par les averroïstes dans le contexte latin moderne de l'exégèse du *De anima*. Cette exportation explique sans doute la surprenante sympathie pour Alexandre manifestée par Thomas dans le *De unitate*, et la défense maladroite de son « intention » (§ **55**) contre la lecture « perverse » (§ **59**) d'Averroès : en lisant les arguments antialexandriniens d'Averroès et des averroïstes, l'Aquinate se sent visé, lui qui affirme à la fois que l'âme est forme du corps et que l'intellect est d'origine extrinsèque [cf. § **27**].

§ **42**. – Le § **42** expose le deuxième argument averroïste (= **a4**) : « Ils objectent aussi que toute forme d'un corps mixte est causée par ses éléments ; d'où, si l'intellect était forme du corps humain, il ne serait pas

113. « ... intellectum solum deforis aduenire et diuinum esse solum », « l'intellect seul vient du dehors, et seul il est quelque chose de divin », II, 3, 736b27-28 : λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. On notera que la traduction anglaise d'A.L. Peck rend νοῦς par... « Raison » : « It remains, then, that Reason alone enters in, as an additional factor, from outside, and that it alone is divine. » Cf. *Aristotle, Generation of Animals*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press-Londres, W. Heinemann, 1979, p. 170.

d'origine extrinsèque, mais serait causé par les éléments ». **a4** est une réfutation par l'absurde de la thèse défendue par Thomas. Soutenir que l'intellect est forme du corps conduit obligatoirement au matérialisme. L'argument vient d'Averroès lui-même exposant et critiquant la thèse d'Alexandre d'Aphrodise présentée comme *magis inopinabile* [114], si *inopinabile*, à dire vrai, qu'Averroès finit par en absoudre Alexandre, « trop noble pour y avoir cru » :

> Et [le] plus déraisonnable *(magis inopinabile)* dans l'opinion d'Alexandre est de dire que les premières préparations aux intelligibles et aux autres perfections dernières de l'âme sont des choses produites par la complexion, et non des facultés produites par un moteur extrinsèque, contrairement à l'opinion bien connue *(ut est famosum)* d'Aristote et de tous les péripatéticiens. Car, cette opinion [d'Alexandre] sur les facultés de perception de l'âme, si elle est bien telle que nous l'interprétons, est fausse. De fait, la substance des éléments et leur nature ne peuvent produire de faculté de perception distinctive [de jugement] ; car, s'il était possible que de telles facultés viennent à l'être par la nature des éléments et sans moteur extrinsèque, alors il serait possible que la perfection dernière, qui est intelligible *(intellecta)*, soit quelque chose de produit par la substance de leurs éléments, comme c'est le cas pour la couleur et la saveur. Cette opinion est semblable à l'opinion de ceux [115] qui nient les causes agentes et ne concèdent de causes que matérielles, c'est-à-dire ceux qui admettent l'existence du hasard [= la survenue d'une chose sans qu'il y ait une fin ou un agent]. Mais Alexandre est trop noble pour croire cela. Ce sont les dilemmes auxquels il devait faire face à propos de l'intellect matériel qui l'ont obligé à le [soutenir]. [Cf. Averroès, *In De an.*, III, comm. 5, Crawford, p. 397, 312-398, 330].

§ 43. – Le **§ 43** expose le dernier argument averroïste (= **a5**) : si l'âme est une substance unique pourvue de trois puissances distinctes : les facultés végétative, sensitive et intellective, les deux premières facultés devront être d'origine extrinsèque, comme l'est, selon Aristote, la troisième.

> Ils objectent encore qu'il s'ensuivrait que les facultés végétative et sensitive seraient elles aussi d'origine extrinsèque *(ab extrinseco)*, ce qui est contre Aristote ; principalement si l'âme était une unique substance dont les puissances seraient la faculté végétative, la faculté sensitive et la faculté intellective ; puisque, selon Aristote, l'intellect est d'origine extrinsèque

Tel que le présente Thomas, l'argument paraît incomplet. On peut le reconstruire ainsi : si l'intellect est une partie de l'âme qui est forme du corps, alors, si l'essence de l'âme est une, toutes ses parties sont logées à la même enseigne ; donc, puisque, selon Aristote, l'intellect est d'origine extrinsèque, les deux autres parties de l'âme le seront aussi, ce qui est à la fois absurde et contraire à Aristote. Pour sauver la doctrine aristotélicienne, il faut donc poser que l'intellect n'est pas une partie de l'âme qui est forme d'un corps. Contrairement à ce que dit Thomas, cet argument n'est pas un argument averroïste. **a5** figure, certes, dans les *Quaestiones in III De anima* de Siger, mais comme un argument auquel seul TAvb (et donc implicitement aussi TAva et TAva*) permet d'échapper. **a5** intervient dans la première question *(Utrum intellectivum radicatur in eadem animae substantia cum vegetativo et sensitivo)* de la première partie *(De differentia intellectus ad alias partes animae)*, une question relative, donc, à *De an.*, II, 2, 413b13-15 [116]. La question traitée par Siger est double (Bazán, p. 1, 15-19) :

> Circa primum, de differentia intellectus ad alias partes animae, contingit quaerere duo. Primum, scilicet utrum intellectivum radicatur in eadem animae substantia cum vegetativo et sensitivo, et secundum utrum intellectivum secundum subiectum differat a vegetativo et sensitivo.

C'est dans sa solution du « premier point », que Siger fait allusion à la théorie avancée dans **a5** : selon cette théorie, les trois puissances ou facultés de l'âme ne diffèrent que par la nature de leur relation au corps, toutes trois appartenant à une âme conçue comme venant « tout entière de l'extérieur » – les deux premières (la végétative et la sensitive) ne pouvant « opérer que dans le corps », tandis que la troisième (l'intellective) peut, et elle seule, « opérer sans le corps » (ou « indépendamment », lat. *praeter*, du corps). Les partisans de cette théorie ne sont pas identifiés par Siger.

> Solutio. Quidam ponunt quod vegetativum, sensitivum <et intellectivum> radicantur in eadem substantia simplici. Et dicunt isti quod tota anima advenit ab extrinseco sub triplici virtute et differentia animae,

114. Le mot *inopinabile* ayant pour synonyme *non rationabilis, remotus a ratione, irrationabilis*, à savoir : déraisonnable, irrationnel, impensable.

115. Les présocratiques critiqués en *Métaph.* A, 988b22-32, cf. *Grand Commentaire de Métaph.* I, comm. 11, éd. Bouyges, p. 79-80.

116. Tricot, p. 76 : « Mais chacune de ces facultés est-elle une âme ou seulement une partie de l'âme, et, si elle en est une partie, l'est-elle de façon à n'être séparable que logiquement ou à l'être aussi dans le lieu ? » (πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ).

> quarum una mediante, ipsa potest operari praeter corpus, ut mediante intellectu intelligit ; sed mediante alia duplici virtute, scilicet vegetativo et sensitivo, non potest operari nisi in corpore. Unde non potest vegetare nec sentire nisi in corpore. Et sic per relationem ad corpus differunt illae tres virtutes, cum omnes adveniant ab extrinseco (Bazán, p. 2, 33-41).

Bien que Siger rejette la théorie mentionnée par **a5**, Thomas peut en tirer argument contre lui et les averroïstes, dans la mesure où, dans sa batterie de réponses à la thèse incriminée, le maître de Brabant donne comme premier argument que « celui qui admet cette position n'a rien pour échapper à l'argument par lequel Averroès prouve que l'intellect est un en tous [les hommes], sinon [supposer] que la faculté végétative et la faculté sensitive sont d'origine extrinsèque ». Mais, ajoute Siger, cette supposition est facile à réfuter, puisque Aristote affirme expressément le contraire dans le *De generatione animalium*, en posant que « seul l'intellect est d'origine extrinsèque » [II, 3, 736b27 : μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, cf. *supra*, **§ 41**].

> Qui sic ponit non habet unde evadat rationem Averrois, per quam probat quod unus sit intellectus in omnibus (et quamvis sumat multas solutiones aliorum), nisi per hoc quod vegetativum et sensitivum adveniunt ab extrinseco. Sine dubio difficile [non] est improbare quod adveniret anima ab extrinseco cum sua triplici virtute, scilicet vegetativo et sensitivo et intellectivo, cum Aristoteles videtur velle contrarium *XV Animalium*. Ibi enim dicit ipse : « solus intellectus est ab extrinseco » [Bazán, p. 2, 42-3, 49].

Bazán indique que des problèmes voisins sont mentionnés ou discutés par Albert (*De anima*, III, tr. 2, cap. 12 et... Thomas lui-même, « *Quaest. De anima*, a. 11, *in corp.* et *ad 10m* », ainsi que dans la « *Summa theologiae*, I, q. 118, a. 2, *ad 2m* »). Cependant, dans les *Quaest. De anima*, question 11, arg. 10, on ne trouve qu'un argument standard contre la non-séparabilité des puissances de l'âme selon le sujet :

> 10. Preterea. Impossibile est quod idem sit ab extrinseco et ab intrinseco. Set anima rationalis est in homine ab extrinseco ; uegetabilis autem et sensibilis, ab intrinseco, idest a principio quod est in semine, ut patet per Philosophum in libro *De generatione animalium*. Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima uegetabilis, sensibilis et rationalis.

La réplique de Thomas est tributaire de la thèse générale (l'unité de la forme substantielle) exprimée dans sa réponse : il n'y a en l'homme

qu'une seule âme selon la substance ou essence, laquelle âme est *simultanément* rationnelle, sensitive et végétative :

> Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, que est rationalis, sensibilis et uegetabilis. Et hoc consequens est ei quod in precedentibus ostendimus de ordine formarum substantialium : quod nulla forma substantialis unitur materie mediante alia forma substantiali, set forma perfectior dat materie quicquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Vnde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima uegetabilis plantis, et quicquid dat anima sensibilis brutis, et ulterius aliquid. Et propter hoc ipsa est in homine et uegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur : quod cum operatio unius potentie fuerit intensa, impeditur alia operatio, et etiam quod fit redundantia ab una potentia in aliam, quod non esset nisi omnes potentie in una essentia anime radicarentur.

La réponse à l'argument 10 est donc que la *substance* de l'âme est d'origine extrinsèque. C'est sans doute cette réponse qui permet à Thomas d'incriminer **a5** : elle dispense en effet de recourir à « l'argument d'Averroès » (autrement dit : TAvb) allégué par Siger contre les tenants d'une version fruste (admettant la pluralité des formes substantielles en l'homme) de la non-séparabilité des facultés psychiques selon le lieu ou sujet – version fruste qui est donc rejetée à la fois par Thomas et par les averroïstes, mais par des arguments diamétralement opposés, même si tous tiennent contre la pluralité des formes.

> 10. Ad decimum dicendum quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia anime que est simul uegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco, ut iam dictum est.

§ 44. – Le **§ 44** pose que, « grâce à ce qui a été dit, la solution » des trois apories « se présente aussitôt » *(in promptu apparet)*, puis il entame la réponse à **a3**, qui se poursuit au **§ 45**. Il s'agit, d'abord, de comprendre ce que signifie la notion d'« éduction des formes » : « En effet, puisqu'ils disent que "toute forme vient, par éduction, de la puissance de la matière", il faut, semble-t-il, considérer ce que "venir de la matière par éduction" veut dire pour une forme ». Si « éduction » signifie seulement que la matière *préexiste en puissance* à la forme, rien n'interdit de dire que la matière corporelle ait *préexisté (preexstitisse) en puissance* à la forme intellective. C'est, d'ailleurs, à quelques lignes à peine du passage allégué au **§ 41**, la pure doctrine d'Aristote dans le *De generatione animalium*, II, 3, 736b12-15, doctrine que Thomas arrive à déchiffrer – sans doute parce qu'il n'en retient que la dernière phrase – dans l'assez

remarquable galimatias de la traduction latine : « D'abord, toutes ces choses semblent vivre ainsi la vie séparée des fœtus et des plantes. *Mais par la suite on peut manifestement dire la même chose et de l'âme sensitive et de l'active et de l'intellective : on doit nécessairement les avoir en puissance avant de les avoir en acte*[117]. » Thomas ne conclut pas, car le § **44** n'était destiné qu'à neutraliser la pointe de l'argument de l'éduction, en montrant qu'en un sens (singulièrement réduit) on pouvait s'accommoder de cette notion. La réponse véritable à **a3** n'est donnée qu'au paragraphe suivant, qui consiste à l'écarter dans le sens courant du terme [le coup final étant porté au § **46**, avec le rejet total de la théorie de l'éduction de l'âme à partir du mélange ou « mixtion » des éléments].

§ **45**. – Le § **45** achève la réfutation de l'argument **a3**, en repartant de l'idée que la matière « préexiste en puissance à la forme » et en reprenant la distinction des deux types de formes énoncée au § **35**. Thomas s'appuie pour ce faire sur un principe (« puisque la puissance se dit relativement à l'acte, *il faut que toute chose soit en puissance sous le rapport même selon lequel il lui revient aussi d'être en acte*[118] ») qui fait écho à la seconde formulation du principe mobilisé comme *ratio consequentie* au § **35** (« toute chose opère selon le mode d'être qui est le sien[119] »), qui sera reprise contre Siger au § **81**. Ayant formulé ce principe, il paraphrase, de ce point de vue, la distinction énoncée au § **35** et en tire son argument : « on ne peut dire que l'âme intellective vient de la matière par éduction ». En effet :

> On a déjà montré pour les autres formes [les 'formes du type ***a***', § **35**], qui n'ont pas d'opération sans communiquer avec une matière, qu'il leur revient d'être en acte d'une manière telle que ce sont les choses dans la composition desquelles elles entrent qui davantage *sont*, et qu'elles-mêmes *coexistent* en quelque façon avec les composés *plutôt qu'elles n'ont un être à elles*. Donc c'est au sens où tout leur être est par combinaison avec une matière, qu'elles sont dites « venir entièrement par éduction de la puissance de la matière ».

117. ἐπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ. La traduction Peck, p. 169, rend ainsi le texte : « It seems that all things of this sort live the life of a plant. *And it is clear we should follow a similar line also in our statement about sentient soul and rational soul, since a thing must of necessity possess every one of the sorts of soul potentially before it possesses them in actuality.* »

118. « Necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem conuenit sibi esse actu. »

119. « Eo modo unicuique competit operari quod sibi competit esse. »

Ayant une opération indépendante du corps (sans avoir besoin de communiquer avec une matière pour pouvoir l'exercer), l'âme intellective (qui est une 'forme de type ***b***', § **35**) ne tient pas son être de sa combinaison avec la matière. On ne peut donc dire qu'elle vient de la matière par éduction, mais bien seulement qu'elle « a un principe [ou une cause] extrinsèque » (« quod est a principio extrinseco »). L'averroïste lit le *De generatione animalium*, 736b27-28, comme il lit le *De anima* : sans regarder ce qui suit. Or, et Thomas semble marquer ici un point important, la suite de 736b27-28 (« l'intellect seul vient du dehors et seul il est quelque chose de divin »), s'achève, précisément en 736b28-29, par un renvoi au mode de *fonctionnement anorganique* de l'intellect[120], non par l'affirmation de sa *séparation réelle* d'avec l'âme humaine qui est forme d'un corps naturel organisé (TAva*).

§ **46**. – Le § **46** écarte l'argument **a4** comme déplacé, absurde et sans fondement. « Je me demande vraiment [*miror* : terme fort indiquant ici la stupéfaction], écrit Thomas, d'où l'on pourrait bien tirer *(unde processerit)* la seconde objection – que si l'âme intellective était la forme d'un corps mixte, elle serait causée par le mélange des éléments –, puisque, précisément, *aucune âme n'est causée par le mélange des éléments*. » Puis donc que, pour Aristote, aucune âme ne résulte du mélange des quatre éléments, comme est censée l'indiquer la suite du *De generatione animalium*, 736b29-737a1, citée en détail, on n'a pas à poser que l'intellect est causé par le mélange élémentaire sous prétexte qu'il fait partie d'une âme qui est forme d'un corps – pourquoi, en effet, le devrait-il, quand, selon le témoignage d'Aristote, l'âme végétative elle-même n'est pas le produit d'un mélange !

> « Donc toute puissance de l'âme a semblé participer d'un autre corps, plus divin que ce que nous appelons éléments : de même que les âmes diffèrent les unes des autres en fonction de leur honorabilité ou de leur caractère vil, de même c'est ainsi que cette nature diffère des autres ; il existe en effet dans tous les spermes ce qui fait d'eux des principes générateurs, et c'est ce qu'on appelle le chaud. Or ce chaud n'est pas le feu ni une puissance de ce genre, mais un certain esprit contenu dans le sperme, dans la partie dite écumante, et cet esprit contient la nature dont l'existence est proportionnée à la disposition des astres ». *Donc, non seulement l'intellect, mais encore l'âme végétative ne sont pas produits à partir du mélange des éléments.*

120. « ... rien, en effet, dans son opération ne communique avec l'opération corporelle » (οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ‹ἡ› σωματικὴ ἐνέργεια).

Le concept de « chaud » utilisé par Aristote renvoie à la théorie dite de la « chaleur artiste ». En *Métaph.*, VII, 9, 1034a33-34 (Tricot, p. 398), le Stagirite pose que « la semence joue le rôle de l'artiste, car elle a, en puissance, la forme [121] ». Le sperme contient non pas l'âme de la future réalité engendrée, mais une certaine puissance de l'âme, issue du père biologique, qui agit en lui par l'intermédiaire de la chaleur, s'en servant comme d'un instrument. Cette chaleur utilisée est dite « artiste » au sens où elle joue un rôle technique, instrumental dans l'ordre naturel. Plus une forme est noble, plus son instrument est noble. Les corps supérieurs ou célestes agissent par la lumière, qui est le plus noble de tous les corporels actifs. De tous les inférieurs, c'est-à-dire de toutes les réalités du monde sublunaire, l'âme est la forme la plus noble, son instrument est donc le plus noble. Or, si le chaud et le froid sont tous deux des principes actifs, le chaud est plus noble que le froid comme l'habitus est plus noble que la privation. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la *virtus animae* contenue dans le sperme se serve instrumentalement de la chaleur dite « spermatique ». La chaleur est le principe de la vie. Son mouvement va du centre à la périphérie. Celui du froid, qui va de la périphérie au centre, est, en revanche, mortifère. La *virtus animae* agit par les deux, mais davantage par le chaud. Selon Avicenne (*Canon de médecine*, I, fen. 1, doctr. 3, chap. 1) la fonction du chaud est commune à tout le corps : le chaud est « l'ami de la nature », le froid étant comme « l'aliment du chaud », car il tempère le chaud pour que son excès ne consume pas ce en quoi il agit. C'est pour cette raison que Thomas peut, à diverses reprises, indiquer que le médecin soigne comme le ferait la nature, par la chaleur ou par le froid [cf. *infra*, § **109** et *ScG*, II, 73] [122].

121. *Transl. Media,* p. 138, 8-9 : « Nam sperma facit tamquam que sunt ab arte, habet enim potestate speciem » (τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος).

122. Peck (p. 171) traduit ainsi 736b29-737a1, le passage allégué par Thomas (Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. Πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. Τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρῷδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ) : « Now so far as we can see, the faculty of Soul of every kind has to do with some physical substance which is different from the so-called "elements" and more divine than they are ; and as the varieties of soul differ from one another in the scale of value, so do the various substances concerned with them differ in their nature. In all cases the semen contains within itself that which causes it to be fertile – what is known as "hot" substance, which is not fire nor any similar substance, but the *pneuma* which is enclosed within the semen or foam-like stuff ; and the natural substance which is in the *pneuma* ; and this substance is analogous to the element which belongs to the stars. »

L'« élément appartenant aux étoiles », auquel la substance contenue dans le sperme est analogue (méconnaissable dans le texte cité par Thomas : « natura proportionalis existens *astrorum ordinationi* »), est le cinquième élément, l'éther, situé au-dessus des quatre éléments trouvés dans le monde sublunaire (terre, air, feu, eau), celui que, ici ou là, Aristote appelle aussi « le premier [123] ». Quant au *pneuma* (esprit), c'est la contrepartie de l'éther dans le monde sublunaire. Malgré l'érudition que suppose le recours à 736b29-737a1, on s'étonne de l'étonnement de Thomas se demandant (ou feignant de se demander ?) « d'où l'on pourrait bien tirer [...] que si l'âme intellective était la forme d'un corps mixte, elle serait causée par le mélange des éléments » : c'est la théorie que l'on attribue généralement à Alexandre, en se fondant sur un passage du Περὶ νοῦ, cité et attaqué par Averroès dans le long développement du commentaire 5 du livre III du *Grand Commentaire* consacré à l'Aphrodisien (auquel il reproche formellement de « ne voir rien de déraisonnable *(inopinabile)* à ce qu'un être si noble et si admirable [que l'intellect] soit tiré d'un mélange des éléments »). Ce passage du Περὶ νοῦ était bien connu depuis la fin du XII[e] siècle [124]. À la question de l'Aquinate, « *unde* secunda obiectio processerit ? », on pourrait donc répondre : d'Alexandre d'Aphrodise, et non sans arguments (au-delà des informations nécessairement suspectes aux yeux de l'Aquinate, fournies par Averroès). Dans le Περὶ ψυχῆς [125], Alexandre explique, en effet, que l'âme est une faculté *(dunamis)* ou forme engendrée à partir du mélange de certains facteurs, et non elle-même un mélange (*i. e.* l'« harmonie » ou la « proportion » des éléments) : c'est la forme qui se greffe sur l'harmonieux mélange des corps dont elle est la résultante (au passage, Alexandre présente les vues des stoïciens, qui considèrent l'âme comme un *pneuma* composé de feu et d'air [cf. SVF II 310 et 442], et celles de Platon dans le *Timée* [cf. Bruns, p. 26, 16-20] : autres candidats possibles pour résoudre la perplexité de Thomas sur l'origine de l'argument contesté). Dans le Περὶ νοῦ (Bruns, p. 112, 14-15), Alexandre parle dans

123. « premier élément », *De caelo*, 298b6 : ... τοῦ πρώτου τῶν στοιχείων, ou « premier corps », 270b21 : ... τοῦ πρώτου σώματος.

124. MORAUX, 1942, p. 192, le traduit ainsi : « ... et lorsque du corps qui a été mélangé est né, par suite de la mixtion, *du feu* ou quelque chose d'analogue qui puisse fournir un organe à l'intellect qui se trouve dans ce mixte [vu qu'il est dans tout corps et que nous avons affaire à un corps], cet organe est appelé intellect en puissance ; il est une certaine faculté née de lors de la fusion des corps, faculté qui est apte à la réception de l'intellect en acte. »

125. Bruns, p. 25, 2-4 : ἡ γὰρ δύναμις καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον τῇ κατὰ τὸν τοιόνδε λόγον κράσει τῶν σωμάτων ψυχή, ἀλλ' οὐχ ὁ λόγος τῆς κράσεως οὐδὲ ἡ σύνθεσις et 26, 13-15 : μᾶλλον δὲ κατὰ τοὺς τὴν ψυχὴν γεννῶντας ἐκ ποιᾶς μίξεώς τε καὶ συνθέσεώς τινων εἴη ἂν ἡ ψυχὴ ἤτοι ἁρμονία ἢ σύνθεσις καθ' ἁρμονίαν τινῶν σωμάτων.

le même sens de la « crase » des « corps » qui donne naissance à l'âme. On pourrait aussi répondre : Galien, mais les scolastiques ne le pouvaient guère connaître que de seconde main[126]. Reste donc Alexandre. On sera, dès lors, certainement tenté de penser que la « stupéfaction » de Thomas devant **a4** est tactique, car l'argument n'eût pas « étonné » un Guillaume d'Auvergne, premier – parmi ces Latins que Thomas reproche aux averroïstes d'ignorer superbement (**§ 2** et **§ 59**) – à reprendre la critique d'Alexandre par Averroès, en stigmatisant à la fois le « délire insane » de son matérialisme et celui de sa théorie de l'intellect matériel comme pure « aptitude » réceptive[127].

§ 47. – Le **§ 47** s'attaque au dernier argument averroïste : **a5**. Pour Thomas, **a5** est « hors de propos » (*non est ad propositum* : expression caractéristique des questions disputées, comme, plus bas, *si detur* et *inconueniens non sequitur* ou aux **§ 39 et 79** *rationes inductae in contrarium*, ce qui confirme que Thomas construit son exégèse sous la forme d'une dispute). D'abord, on a vu clairement qu'Aristote laissait en suspens la question de savoir si l'intellect différait des autres parties de l'âme par le sujet et le lieu, comme le soutenait Platon, ou seulement logiquement [cf. 413b24-25 : « pour ce qui touche l'intellect et la puissance théorétique, *rien n'est encore évident* », **§ 7**]. Maintenant, si, pour avancer, on fait l'hypothèse qu'ils sont identiques par le sujet – ce qui, pour Thomas, est la *bonne* hypothèse : *sicut uerius est* (« ce qui est plus vrai ») –, il n'en résulte aucun « inconvénient » pour la thèse selon laquelle l'intellect est une des parties/puissances/facultés de l'âme qui est l'acte d'un corps naturel organisé et TAva* n'en reçoit aucune confirmation. De fait, 431b28-32[128] explique bien, grâce à une analogie entre l'âme et les figures géométriques (déjà abordée au **§ 13**), que l'antérieur (le triangle ou la faculté végétative) est toujours contenu en puissance dans le consécutif (le quadrilatère ou la faculté sensitive).

126. Sur la parenté des thèses d'Alexandre avec celles de Galien, cf., toutefois, DONINI, 1974, p. 152-156 et P. Moraux, « Le *De anima* dans la tradition grecque », *in* G. E. R. Lloyd et G. E. L. Owen (éd.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, 1978, p. 297-305 (spéc. p. 298-299, et n. 76).

127. Cf. Guillaume d'Auvergne, *De anima*, p. 114 et 119 : « Nec pretereundus est hic error Alexandri quo *insanissime deliravit* de natura et origine anime, dicens eam oriri et esse *ex contemperencia elementorum* [...] intellectus quem ponunt in homine erronei isti non videtur esse nisi *aptitudo recipiendi formas intelligibiles...* »

128. Bodéüs, p. 149 : « Or si les données psychiques se présentent à peu près comme le cas des figures, c'est que le conséquent implique toujours en puissance l'antécédent dans le cas des figures et celui des êtres animés : ainsi, le quadrilatère implique le triangle et le sensitif, le nutritif. »

Si l'on pose *(detur)* qu'ils sont identiques par le sujet, ce qui est plus vrai, il n'en suit aucun inconvénient. En effet, dans le livre II *De l'âme* Aristote dit que « le cas de l'âme et celui des figures sont semblables : toujours, en effet, l'antérieur est contenu en puissance dans ce qui lui est consécutif, aussi bien pour les figures que pour les êtres animés ; par exemple dans le quadrilatère est contenu le triangle et dans la faculté sensitive la faculté végétative ».

Ce qui vaut pour les deux premières âmes vaut pour la troisième : si la faculté intellective est identique aux autres facultés par le sujet, il faudra dire que la faculté végétative et la faculté sensitive sont contenues en puissance dans la faculté intellective comme le triangle et le quadrilatère sont contenus dans le pentagone. À partir de là, on peut pousser l'analogie contre **a5**. Le quadrilatère est « une figure absolument distincte du triangle par l'espèce, mais il ne se distingue pas du triangle qui est contenu en lui en puissance ». S'il se faisait que divers agents produisaient les diverses figures, « le triangle ayant une existence séparée de celle du quadrilatère aurait une autre cause productrice que lui, tout comme il a une autre espèce », mais il n'en irait évidemment pas de même pour le triangle contenu dans le quadrilatère : il aurait la même cause productrice. De même, « la faculté végétative ayant une existence séparée de celle de la sensitive » [si on la considère dans un végétal] « est une autre espèce d'âme, et elle a une autre cause productive » ; mais c'est « la même cause qui produit la faculté sensitive et la faculté végétative contenue dans la sensitive ». Si l'on applique au-delà l'analogie, on arrive à la faculté intellective, qui contient les deux autres facultés et a une cause extrinsèque [le « principe extrinsèque » du **§ 35**] : elles ont donc la même cause. Toute la question revient alors à savoir si l'on peut dire « sans inconvénient », que « la faculté végétative et la faculté sensitive contenues dans l'intellective sont le produit de la même cause extrinsèque qui est celle de l'intellective ». La réponse de Thomas, positive, qui justifie le rejet de **a5** comme « hors de propos » (*i.e.* comme ne faisant rien à l'affaire), repose sur un principe assurant qu'« il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'effet d'un agent supérieur ait autant de vertus que l'effet d'un agent inférieur et même à ce qu'il en ait davantage ». Ce principe, qui semble être une adaptation d'un théorème bien connu du *Livre des causes*, rejoint à la fois un thème fondamental de la théorie des puissances de l'âme (la problématique de la division réelle de l'âme héritée de Platon) et un autre, aussi essentiel, de l'hylémorphisme aristotélicien (le refus d'une pluralité de formes substantielles pour un même être) : il ne faut pas confondre distinction logique et division réelle – Thomas, sur ce point, n'est pas loin d'Avicenne.

Comme l'écrit SEBTI, 2000, p. 41, à propos de la théorie avicennienne des puissances opératives de l'âme :

> L'âme animale ne s'ajoute pas comme un accident à un être déjà constitué par l'âme végétale auquel elle apporterait des perfections secondes : chaque être vivant n'est doté que d'une seule âme par laquelle il vit et agit. C'est pourquoi, lorsque le physicien distingue, dans un animal, une âme végétale, il ne peut s'agir que d'une distinction de raison [...] : l'âme végétale prise en un sens général n'a d'autre existence que celle du genre ; elle n'existe que dans l'esprit. Lorsqu'on conçoit l'âme végétale comme quelque chose qui existe en acte, c'est à un être vivant végétal qu'on fait référence. Lorsqu'on considère la forme d'un animal – ce par quoi il vit, se meut et perçoit –, c'est l'âme animale et elle seule qui est en acte.

Naturellement, Thomas n'est pas Avicenne. Il n'en partage pas moins avec lui « le refus d'une division réelle des parties de l'âme », refus « reposant sur le principe aristotélicien selon lequel tout être vivant n'a qu'une forme substantielle par laquelle il est en acte » (SEBTI, p. 43) et une version particulière de la thèse affirmant que dans un animal, c'est de l'âme sensitive que procèdent à titre de perfections secondes, non seulement la motion volontaire et la perception, mais les activités relatives à la nutrition, à la reproduction et à la croissance procédant de l'âme végétale chez les végétaux. Une partie de la réponse de Thomas à **a5** se situe dans cet horizon : l'âme intellective est censée « posséder les vertus que possèdent les âmes végétatives et sensitives ». Le cœur de la réponse consiste cependant à poser qu'elle possède ces vertus « bien qu'elle soit produite par un agent extérieur ». Le principe affirmant qu'« il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'effet d'un agent supérieur ait autant de vertus que l'effet d'un agent inférieur et même à ce qu'il en ait davantage » est censé justifier la thèse. Lourde tâche, que l'on estimera réalisable, si l'on accepte l'argument central qu'il supporte, et que l'on peut finalement résumer ainsi : (1) en tant que « contenues en puissance » dans l'intellect, les facultés végétative et sensitive sont produites par la même cause extrinsèque que celle qui produit la faculté intellective qui les contient ; (2) elles n'ont donc pas à venir de l'extérieur comme l'intellect, pour exercer leur fonction ; (3) en fait, et c'est là la spécificité de la réponse thomasienne, la partie supérieure de l'âme est bien la seule à être d'origine extrinsèque, mais les parties inférieures de l'âme, qui n'ont pas la même origine, n'exerçant leur fonction qu'en vertu de l'intellect lui-même, on peut dire que, *une fois présente dans l'âme humaine*, la fonction intellectuelle assure elle-même toutes les fonctions assurées par les âmes inférieures. Prenant le relais de

l'âme végétative et de l'âme sensitive pour assurer leurs fonctions, l'âme intellective peut donc venir du dehors pour effectuer, en plus de son opération propre, ce que les deux autres effectuaient en venant de « causes inférieures » (dans le cas précis : la *virtus animae* contenue dans le sperme) [cf. **§ 46**].

§ 48. – Le **§ 48** tire la conclusion de tout le chapitre 1 : l'analyse même des textes d'Aristote a bien montré la fausseté de TAva et TAva*. Tout ce que dit Aristote sur l'intellect humain prouve que sa doctrine est que l'âme humaine est l'acte/forme d'un corps et l'intellect possible une faculté de l'âme qui est acte/forme d'un corps : « Ainsi donc, une fois qu'on a considéré avec soin la quasi-totalité *(fere omnibus)* des paroles consacrées par Aristote à l'intellect humain, ce que fut sa doctrine apparaît clairement : l'âme humaine est l'acte d'un corps, et l'intellect possible est une partie ou puissance [de cette âme]. »

CHAPITRE II

Le chapitre 2 mobilise contre Averroès la série de ces sources péripatéticiennes que le **§ 2** avait accusé ses partisans latins d'ignorer : Thomas reprendra la même tactique à la fin du chapitre 5, au **§ 117**, avec les mêmes auteurs. Il s'agit d'isoler Averroès, en montrant que TAva n'a été soutenu par aucun des interprètes anciens du Stagirite, qu'ils soient « grecs », comme Thémistius (**§ 49-52**), Théophraste (**§ 53-54**) et Alexandre (**§ 55**), ou « arabes », comme Avicenne (**§ 57-58**) et Ghazālī (**§ 59**). Comme il l'indique au **§ 59**, l'objectif de Thomas n'est pas de réfuter TAva par les autorités des Anciens, mais seulement de prouver que l'argument averroïste latin consistant à affirmer que les *Latini* sont les seuls à avoir rejeté TAva est nul et non avenu : Grecs et Arabes en ont fait de même. Le chapitre 2 est donc véritablement dirigé contre les *averroistae* plus que contre Averroès : c'est une leçon d'histoire de la philosophie administrée aux maîtres, après la leçon de philologie aristotélicienne qui a été donnée à leur champion au chapitre 1.

§ 49. – Le premier témoignage allégué est celui de Thémistius. Naturellement, c'est un des auteurs de chevet d'Averroès, et Thomas le sait bien : tout le *Grand Commentaire* du livre III du *De anima* est construit sur une vaste confrontation entre Thémistius, Alexandre, Fārābī (Alfarabi) et Ibn Bāğğa (Avempace). Mais c'est aux *averroistae* qu'il en a : sa tactique consistera donc, tout en stigmatisant leur ignorance, à dénoncer aussi au passage, le cas échéant, les interprétations « perverses » qu'Averroès a données de ses devanciers. Le premier texte de Thémistius destiné à montrer que, comme le redira le résumé du **§ 59**, « l'intellect est une partie ou puissance ou faculté de l'âme qui est forme d'un corps » ou comme l'avait déjà dit celui du chapitre 1 au **§ 48**, que

« l'âme humaine est l'acte d'un corps et l'intellect possible une de ses parties ou puissances », est tiré de *In De anima* III, *ad* 430a14-17. Thomas en donne une longue citation, d'après la traduction latine de Guillaume de Moerbecke, parfois largement remaniée. La citation est articulée en deux parties :

> Il nous faut maintenant examiner ce que les autres péripatéticiens ont soutenu sur ce point. Prenons tout d'abord les mots de Thémistius dans son *Commentaire* de *L'âme*, là où il dit : « Cet intellect que nous appelons intellect en puissance est plus connaturel à l'âme » que l'intellect agent ; « je dis cela non pour toute âme, mais seulement pour l'âme humaine. Et de même que la lumière arrivant à la vue en puissance et aux couleurs en puissance produit la vue en acte et les couleurs en acte, de même aussi cet intellect, [l'intellect] en acte, fait passer à l'acte l'intellect [en puissance] et il institue les intelligibles en puissance intelligibles en acte » (« Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt. Et accipiamus primo uerba Themistii in Commento de anima, ubi sic dicit "Intellectus iste quem dicimus in potentia magis est anime connaturalis", scilicet quam agens ; "dico autem non omni anime, sed solum humane. Et sicut lumen potentia uisui et potentia coloribus adueniens actu quidem uisum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia actu intelligibilia ipse instituit" ») [cf. *In De anima* III, *ad* 430a14-17, Verbeke, p. 225, 2-8].
>
> Et peu après il conclut : « Le rapport que l'art a à la matière, l'intellect poiétique a exactement le même à l'intellect qui est en puissance. C'est bien pourquoi nous pensons quand nous le voulons. Car l'art ne reste pas extérieur à la matière, mais l'intellect poiétique investit toute sa puissance, comme si le constructeur n'était pas extérieur au bois et le laboureur à la charrue, mais avait le pouvoir de le pénétrer tout entier. Et c'est ainsi que l'intellect en acte qui survient sur l'intellect en puissance ne fait qu'un avec lui » (« Et post pauca concludit "Quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factiuus ad eum qui in potentia. Propter quod et in nobis est intelligere quando uolumus. Non enim est ars materie exterioris, sed inuestitur toti potentia intellectui qui factiuus ; ac si utique edificator lignis et erarius eri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superueniens unum fit cum ipso" ») [cf. *In De anima* III, *ad* 430a14-17, Verbeke, p. 225, 16-24].

Le texte cité par Thomas est quasi inintelligible. La version originale dit, un peu plus clairement :

> Non enim est ars materiae exterioris, sicut aeraria est aeris et aedificativa lignorum, sed investitur toti potentia intellectui qui factivus, ac si utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco assisteret, per totum autem ipsum penetrare potens erat (« Car l'art n'est pas par rapport à la matière extérieure comme celui du forgeron par rapport à l'airain ou celui du constructeur par rapport au bois, au contraire, l'intellect poiétique investit l'intégralité de sa puissance, comme si le constructeur et le forgeron n'étaient pas présents de l'extérieur au bois ou à l'airain, et qu'ils avaient le pouvoir de les pénétrer tout entiers ») [= 99, 11 (430a12-13, 14-15, 18-19)] [1].

L'idée de base est que l'intellect en puissance est plus connaturel (συμφυής) à l'âme humaine que l'intellect agent, mais que l'intellect productif, ou poiétique, est immanent à l'intellect en puissance, et non distinct de lui comme l'art (ou l'artisan) est extérieur à la matière. Rien de plus étranger à Thémistius que l'idée d'un intellect qui ne serait pas partie ou puissance ou faculté de l'âme qui est forme d'un corps. Mais on peut aller encore plus loin, car Thémistius explique aussi en quel sens *nous* sommes l'intellect productif. Thomas est le premier auteur à utiliser le texte [100, 16-22] consacré à cette question.

§ 50. – À la question : « *Qui* sommes-nous ? » on peut faire diverses sortes de réponses. Les **§ 66-76** du chapitre 3 examineront trois réponses possibles à la question : « Qu'est-ce qu'un individu ? » (ou un homme individuel) [2], selon trois filières possibles : R1 l'homme est son âme (ou son intellect), R2 l'homme est un corps animé par une âme sensitive, R3 l'homme est un composé des deux. Ces trois réponses ne sont pas très éloignées d'une distinction qui figure dans le *Premier Alcibiade*, quand Socrate évoque les « trois êtres dont l'un est nécessairement l'homme lui-même », à savoir : « l'âme, le corps ou le tout qui est formé de leur

1. Cf. TODD, 1990, p. 90 : « For [the productive intellect] is not outside [the potential intellect as] the craft [is external] to the matter (as bronze-working is to bronze and carpenter to wood), but the productive intellect sinks into the whole of the potential intellect, as though the carpenter and the bronze-worker did not control their wood and bronze externally but could pervade it totally » ; et TODD, 1996, p. 123 : « For the productive intellect is not outside the potential intellect as the craft is outside its matter (as [for example] the craft of forging is with bronze, or carpentry with wood), but the productive intellect settles into the whole of the potential intellect, as though the carpenter and the smith did not control their wood and bronze externally but were able to pervade it totally. »

2. Sur la différence entre les deux questions chez Plotin, cf. SCHNIEWIND, 2003, p. 102 : « La question de savoir ce qu'est l'homme inclut celle qui demande "qui sommes-nous ?", sans pour autant lui être identique. Le « nous » (ἡμεῖς) doit être compris, aux yeux de Plotin, comme ce que l'homme reconnaît être le meilleur en lui, donc ce qu'est son moi véritable. »

union »[3]. Dans ce texte, Platon (Socrate) distingue ensuite connaître ce qui est à soi et se connaître soi-même[4]. La distinction entre ce qui est soi et ce qui est à soi, ce que nous sommes (ἡμεῖς) et ce qui est nôtre (ἡμέτερα) se retrouve dans l'élaboration thémistienne de ce que nous sommes du point de vue de l'intellect. Le *Premier Alcibiade* laissait entendre que ce qui est à soi est d'ordre instrumental (ce qui permettait de poser l'homme comme distinct de son corps, du fait que « celui qui se sert d'une chose se distingue de la chose dont il se sert », 129E, p. 103), et il distinguait en outre nettement « prendre soin de soi-même » et « prendre soin de ce qui est à soi » (128D, p. 101). Le texte de Thémistius (p. 100, 16-22) allégué par Thomas repose sur des distinctions voisines auxquelles il donne cependant une forme saisissante : le commentateur distingue en effet le moi (τὸ ἐγώ) et ce qui est mien (τὸ ἐμοὶ εἶναι) sur le modèle du ce quelque chose (τὸ τόδε) et de l'être [essence] du ce quelque chose (τὸ τῷδε εἶναι), en des termes que Thomas cite sous la forme suivante :

> Et peu après il conclut : « Nous sommes par conséquent soit l'intellect qui est en puissance, soit celui qui est en acte. Donc, si en tous les composés de ce qui est en puissance et de ce qui est en acte, une chose est ceci et une autre l'être qui appartient à ceci, *moi* et *ce qui est mien* seront absolument autres. Or *moi* est un intellect composé de puissance et d'acte, mais *ce qui est mien* [est constitué] par ce qui est en acte. C'est pourquoi ce que je médite et ce que j'écris, c'est l'intellect composé de puissance et d'acte qui l'écrit, mais il ne l'écrit pas par ce qui en lui est en puissance, mais par ce qui en lui est en acte ; c'est depuis [cet acte], en effet, que l'activité s'écoule en lui » (« Et post pauca concludit "Nos igitur sumus aut qui potentia intellectus, aut qui actu. Siquidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu, aliud est hoc et aliud est esse huic, aliud utique erit ego et michi esse. Et ego quidem est compositus intellectus ex potentia et actu, michi autem esse ex eo quod actu est. Quare et que meditor et que scribo, scribit quidem intellectus compositus ex potentia et actu, scribit autem non qua potentia sed qua actu ; operari enim inde sibi deriuatur" »).

Le texte grec dit :

> Ἡμεῖς οὖν ἢ ὁ δυνάμει νοῦς ἢ ὁ ἐνεργείᾳ. εἴπερ οὖν ἄλλο ἐπὶ τῶν συγκειμένων ἁπάντων ἔκ τε τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ τὸ τόδε καὶ τὸ τῷδε ‹εἶναι›, ἄλλο ἂν εἴη καὶ τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐμοὶ εἶναι, καὶ ἐγὼ μὲν ὁ συγκείμενος νοῦς ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ, τὸ δὲ ἐμοὶ εἶναι ἐκ τοῦ ἐνεργείᾳ ἐστίν, ὥστε καὶ ἃ διανοοῦμαι ταῦτα, καὶ ἃ συγγράφω, γράφει μὲν ὁ σύνθετος νοῦς ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ, γράφει δὲ οὐχ ᾗ δυνάμει, ἀλλ' ᾗ ἐνεργείᾳ· τὸ γὰρ ἐνεργεῖν ἐκεῖθεν αὐτῷ ἐποχετεύεται.

3. *Alcibiade*, 130A, trad. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1963, p. 104.

4. *Ibid.*, 131A, p. 105 : « Celui qui connaît quelque partie de son corps, connaît ce qui est à lui, mais ne se connaît pas lui-même », 131B, p. 106 : « Celui qui prend soin de son corps prend soin de ce qui est à lui, mais non de lui-même. »

La double signification de « nous » (ἡμεῖς), soit l'intellect qui est en puissance, soit celui qui est en acte, et la solution retenue pour finir, *je* suis le composé de puissance et d'acte (intellect en puissance et intellect en acte), mais *ce qui est mien* (mon essence) est seulement acte (intellect actif), sont esquissées, comme le rappelle Verbeke (p. LIX), dans la première *Ennéade*. En I, 1, 10, Plotin « distingue, en effet, une double signification au terme personnel "nous" : il peut désigner le composé d'âme et de corps, mais il se rapporte formellement à l'âme, comme à ce qui constitue l'homme dans sa dignité propre ». Voici ce texte célèbre :

> Pourtant, si l'âme c'est nous, et si nous pâtissons, il s'ensuit que l'âme pâtit, de même qu'elle agit quand nous agissons. – C'est que le mot « nous » désigne aussi le composé, tant que surtout nous ne sommes point séparés du corps ; et même l'on dit : nous pâtissons, lorsque notre corps pâtit. Le mot « nous » peut donc désigner ou bien l'âme avec la bête, ou bien ce qui est au-dessus de la bête. La bête, c'est le corps doué de vie. Autre est l'homme véritable et pur de toute bestialité ; il possède des vertus intellectuelles, qui résident dans l'âme même qui se sépare du corps ; en notre séjour même, elle peut s'en séparer ; car lorsqu'elle abandonne tout à fait le corps, la vie du corps, qui vient de son illumination par l'âme, s'en va avec l'âme et la suit (trad. Bréhier, p. 46)[5].

Comme le note SCHNIEWIND, 2003 (p. 102), « bien qu'être composé, l'homme possède les facultés intellectives (διάνοιαι, δόξαι, νοήσις) qui lui donnent la capacité d'être particulièrement lui-même : c'est donc là (dans nos facultés intellectives) que nous sommes le plus nous-mêmes (ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα) » [sur la théorie plotinienne du moi, cf. O'DALY, 1973]. La question du constitutif formel du moi – qu'est-ce qui est moi en moi ? – obéit à un principe simple, attesté dans la notion aristotélicienne de *partie principale* et de *meilleure partie*

5. Ἀλλ' εἰ ἡμεῖς ἡ ψυχή, πάσχομεν δὲ ταῦτα ἡμεῖς, ταῦτα ἂν εἴη πάσχουσα ἡ ψυχὴ καὶ αὖ ποιήσει ἃ ποιοῦμεν. Ἡ καὶ τὸ κοινὸν ἔφαμεν ἡμῶν εἶναι καὶ μάλιστα οὔπω κεχωρισμένων· ἐπεὶ καὶ ἃ πάσχει τὸ σῶμα ἡμῶν ἡμᾶς φαμεν πάσχειν. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζῳωθὲν τὸ σῶμα. Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται, χωριζομένῃ δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὔσῃ· ἐπεὶ καί, ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη.

de l'homme (*Éth. Nic.*, IX, 8, 1169a2-3, Tricot, p. 458) [cf. *infra*, § **74**] : un être est constitué comme tel « par ce qu'il y a de plus noble en lui ». Chez Thémistius, ce principe se double d'un principe plus technique : chez tous les êtres composés de puissance et d'acte, il faut distinguer le moi et l'essence du moi, « comme chez les autres êtres, ce qu'ils sont et l'élément formel qui les constitue comme tels » (Verbeke, p. LX). C'est pourquoi il définit le moi comme composé de puissance et d'acte, et l'essence du moi comme constituée par le principe actif.

> Et peu après il dit plus clairement : « De même donc qu'autre est l'animal et autre ce que c'est que d'être un animal, et que ce que c'est que d'être un animal vient de l'âme de l'animal, de même autre est *moi* et autre ce que c'est que d'être moi. Ce que c'est que d'être moi vient de l'âme, mais pas de l'âme en totalité ; en effet, cela ne vient pas de la sensitive, car [la sensitive] est la matière de l'imagination ; cela ne vient pas non plus de l'imaginative, car [l'imaginative] est la matière de l'intellect en puissance ; cela ne vient pas non plus de l'intellect qui est en puissance, car [l'intellect en puissance] est la matière de l'intellect poiétique. Ce que c'est que d'être moi vient donc du seul intellect poiétique » (« Et post pauca adhuc manifestius "Sicut igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem ego, aliud autem michi esse. Esse igitur michi ab anima et hac non omni ; non enim a sensitiua, materia enim erat fantasie ; neque rursum a fantastica, materia enim erat potentia intellectus ; neque eius qui potentia intellectus, materia enim est factiui. A solo igitur factiuo est michi esse" ») [6].

L'expression *michi esse*, qui correspond à τὸ ἐμοὶ εἶναι, et s'oppose dans le texte à τὸ ἐγώ, signifie ce que c'est que d'être *pour* moi, par opposition à moi. Tout comme l'expression « le moi », cette différence est remarquable. S'agissant de τὸ ἐγώ (100, 18), TODD, 1990 (p. 94, n. 83), note : « This would seem to be the first use of this locution as a referring term. At SVF 2.895, p. 245 lines 19-20 it is used only to identify *to egô* as an expression. » S'agissant de la distinction elle-même, on peut se demander si la différence entre τὸ ἐμοὶ εἶναι et τὸ ἐγώ, comme la distinction entre τὸ ζῶον et τὸ ζῷῳ εἶναι, qui la porte et l'illustre, ne rejoint pas la différence entre *id quod est* et *esse* (qui figure chez Boèce, et évoque la distinction entre l'étant et son essence,

6. ὥσπερ οὖν ἄλλο τὸ ζῶον καὶ ἄλλο τὸ ζῷῳ εἶναι, καὶ τὸ ζῷῳ εἶναι παρὰ τῆς ψυχῆς ἐστὶ τοῦ ζώου, οὕτω καὶ ἄλλο μὲν τὸ ἐγώ, ἄλλο δὲ τὸ ἐμοὶ εἶναι. Τὸ οὖν ἐμοὶ εἶναι παρὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ταύτης γε οὐ πάσης· οὐ γὰρ τῆς αἰσθητικῆς, ὕλη γὰρ ἦν τῆς φαντασίας· οὐδὲ αὖ τῆς φανταστικῆς, ὕλη γὰρ ἦν τοῦ δυνάμει νοῦ· οὐδὲ τοῦ δυνάμει νοῦ, ὕλη γὰρ ἦν τοῦ ποιητικοῦ. Παρὰ μόνου τοίνυν τοῦ ποιητικοῦ τὸ ἐμοὶ εἶναι.

entendue comme ce qui le fait être ce qu'il est). Ce que c'est que d'être moi signifie donc aussi bien : le fait pour moi d'être [ce que je suis], et ce qui fait que je suis tel [moi]. Bien que Thomas ne l'exploite pas ici, on notera aussi la stratification qui fait de l'intellect en puissance la matière, au sens de sujet, de l'intellect poiétique. Cette hiérarchie des puissances cognitives, littéralement *sub*-jectives, rappelle la classification farabienne des intellects ou certaines expressions du *Liber de causis* [7], renvoyant à une échelle des êtres intelligents/intelligibles. La conclusion qu'en tire Thémistius est particulièrement importante pour la polémique thomasienne : non seulement l'intellect possible n'est pas une substance séparée de l'âme humaine au sens où l'entend Averroès, mais l'homme est bel et bien l'intellect actif lui-même (100, 36-101, 1).

> Puis il ajoute : « Et une fois parvenue là la nature s'est arrêtée, comme si elle n'avait rien de plus honorable dont elle pût se servir comme d'un sujet. C'est pourquoi nous sommes l'intellect actif » (« Et post pauca subdit : "Et usque ad hunc progressa natura cessauit, tamquam nichil habens alterum honoratius cui faceret ipsum subiectum. Nos itaque sumus actiuus intellectus" ») [8].

Averroès comprend tout autrement le texte de Thémistius. Pour lui, la thèse selon laquelle « nous sommes l'intellect actif » signifie que l'intellect dit « spéculatif » (théorétique) « n'est rien d'autre que la *continuatio* de l'intellect agent avec l'intellect matériel » :

> Et c'est pourquoi Thémistius soutient que nous sommes [l']intellect agent et que l'intellect théorétique n'est rien d'autre que la jonction de l'intellect agent avec l'intellect matériel. Mais il n'en est pas comme il le croyait. Il faut [plutôt] penser qu'il y a dans l'âme trois parties d'intellect : l'une est intellect récepteur, la deuxième est efficiente, la troisième est produit. De ces trois, deux sont éternelles, à savoir l'agente et la réceptrice. Quant à la troisième, elle est d'une certaine façon engendrable et corruptible, et d'une autre, elle est éternelle. [Cf. Averroès, *In De an.*, III, comm. 5 (Crawford, p. 406, 566-574.]

7. Comme le célèbre « *stramentum* intelligentiae », *Ldc*, prop. 3, § 33 : « Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae inquod efficiat operationes suas. »

8. καὶ ἄχρι τούτου προελθοῦσα ἡ φύσις ἀπεπαύσατο ὡς μηδὲν ἔχουσα ἕτερον τιμιώτερον καὶ ἄχρι τούτου προελθοῦσα ἡ φύσις ἀπεπαύσατο ὡς μηδὲν ἔχουσα ἕτερον τιμιώτερον, ὅτῳ ἂν αὐτὸν ἐποίησεν ὑποκείμενον. Ἡμεῖς οὖν ὁ ποιητικὸς νοῦς. Pour tout ce développement, cf. *In De anima* III, *ad* 430a23-24, Verbeke, p. 228, 68-75 ; p. 228, 79-229, 85 et 229, 89-91.

Pour Thomas, il ne faut pas réduire l'identité de l'homme avec l'intellect actif thémistien à une simple *continuatio* (l'intellect théorétique en tant que jonction des deux intellects actif et possible séparés) : comme il le soutiendra au § **116**, la thèse de Thémistius est qu'il y a multiplicité des intellects actifs aussi bien que des intellects possibles, tous parties de l'âme humaine.

§ **51**. – Le § **51** conclut : (1) la distinction de *De an.*, III, 5 entre intellect capable de tout devenir et intellect capable de tout produire concerne d'authentiques parties de l'âme humaine ; (2) l'homme s'identifie à l'intellect actif, qui est la partie la plus honorable de ladite âme :

> Enfin, critiquant l'opinion de certains, il précise : « Quand il, c'est-à-dire Aristote, dit qu'en toute nature il y a quelque chose qui tient lieu de matière et quelque chose qui meut et achève la matière, il ajoute qu'il est nécessaire que ces différences existent aussi dans l'âme, et qu'il y ait un intellect capable de tout devenir et un intellect capable de tout produire. Et, de fait, il dit qu'il y a un tel intellect dans l'âme et qu'il est comme la partie la plus honorable de l'âme humaine. » Et peu après il conclut : « À partir de ce même passage, on peut donc bien confirmer qu'il, c'est-à-dire Aristote, soutient que l'intellect actif est nôtre ou que nous sommes lui » (« Et postea reprobans quorundam opinionem dicit "Cum predixisset, scilicet Aristotiles, in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam mouet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et anime humane uelut quandam partem honoratissimam". Et post pauca dicit "Ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat, scilicet Aristotiles, aut nostri aliquid esse actiuum intellectum, aut nos" ») [9].

§ **52**. – D'où en résumé : (i) selon Thémistius l'un et l'autre intellects sont des parties de l'âme humaine ; (ii) cette thèse est celle d'Aristote ; (iii) l'homme n'est pas homme grâce à l'âme sensitive, mais grâce à l'intellect, « partie principale de l'âme », ou plus exactement à l'âme intellective.

> À partir des paroles susdites de Thémistius, il est donc clair qu'il dit que non seulement l'intellect possible, mais aussi l'intellect agent sont une partie de l'âme humaine, et qu'il déclare qu'Aristote l'a professé. Il est clair, en outre, qu'il pense que l'homme est ce qu'il est non pas grâce à l'âme sensitive, comme le soutiennent mensongèrement certains, mais grâce à la partie intellective et principale [de son être] (« Patet igitur ex premissis uerbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem anime humane esse dicit, et Aristotilem ait hoc sensisse ; et iterum quod homo est id quod est, non ex anima sensitiua ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiua et principaliori »).

9. Pour tout cela, cf. Thémistius, *In De anima* III, *ad* 430a25, Verbeke, p. 233, 73-234, 79 et 234, 88-90.

Les « menteurs » dénoncés à la fin du paragraphe sont ceux qui, comme Averroès, soutiennent que ce qui fait de l'homme un homme (ce que c'est pour lui que d'être homme) n'est autre que ce qu'Aristote appelle « intellect passible » ou « passif », et Averroès « cogitative » [10].

§ **53**. – Avec le paragraphe suivant, c'est un auteur qui n'est connu que de seconde main, tant par Thomas que par Averroès, qui vient au premier plan : Théophraste d'Érèse. Dans son défilé antirushdien, Thomas ne suit pas l'ordre chronologique : Théophraste (v. 372-287 av. J.-C.) est largement antérieur à Thémistius (v. 317-388 apr. J.-C.), lui-même bien postérieur à Alexandre d'Aphrodise (qui dirige le Lycée entre 198 et 211 apr. J.-C.), évoqué au § **55**. Mais évidemment, puisque, comme Averroès lui-même, c'est par Thémistius qu'il connaît Théophraste, il est normal qu'il l'évoque après sa source. Ayant confessé qu'il ne connaissait pas directement le philosophe d'Érèse, Thomas rapporte donc littéralement la citation thémistienne du fragment I[a] (*In De anima*, 107, 31-108, 1), où il trouve formulées deux questions, et leurs réponses, sur lesquelles il reviendra au § **54**, pour montrer que, là encore, TAva est rejetée d'avance par un des plus autorisés commentateurs grecs d'Aristote [nous indiquons par /Q1/ et /Q2/ les questions et par /R1/ et /R2/ les réponses]. La première question est : /Q1/ : comment l'intellect qui est « d'origine extrinsèque » (lat. *a foris existens*, gr. ἔξωθεν) et « surajouté » (lat. *superpositus*, gr. ἐπίθετος, « épithète ») peut-il être « connaturel » *(connaturalis)* à l'homme [συμφυής, TODD, 1996, p. 123, traduit *cognate*] ? Partant de la même prémisse /Q2/ ajoute : et quelle est la nature (gr. φύσις) d'un tel intellect ? Les réponses sont : /R1/ que « d'origine extérieure » ne signifie pas ajouté accidentellement (ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον), mais : présent (entré) dès le premier moment de la génération (*In De anima* III, *ad* 430a25, Verbeke, p. 242, 54-62), ou, comme le traduit MORAUX, 1942, p. 248 : « mais au sens d'inclus dans l'embryon à l'origine du développement organique » (= 107, 36-108, 1 : ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ

10. Sur ce point, cf. *ScG*, II, 60, § 1, MICHON, 1999, p. 245 [cf. *infra*, § **63**].

γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον) [Thomas reviendra sur ce point capital, *infra*, § **63**, dans sa discussion de la théorie averroïste des deux sujets de l'intellection : T2s] ; /R2/ que l'intellect chez Aristote désigne « une sorte de puissance jouant le rôle de sujet [des formes intelligibles], tout de même que dans le cas des êtres matériels » (ἀλλ' ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν).

> J'avoue n'avoir pas lu les livres de Théophraste, mais Thémistius rapporte ses paroles dans son *Commentaire*, et voici ce qu'il dit : « Il vaut mieux faire état des dits de Théophraste au sujet de l'intellect en puissance et de celui qui est en acte. De celui qui est en puissance, donc, il dit : Mais l'intellect, s'il existe du dehors et comme superposé [à l'homme], /Q1/ comment lui sera-t-il malgré tout connaturel ? Et /Q2/ quelle sera sa nature ? En effet, /R2/ il ne peut rien être selon l'acte, mais il peut tout être en puissance, tout comme le sens. On ne peut le prendre en tant qu'il n'est rien – car cela est éristique –, en revanche, on peut le prendre comme une certaine puissance servant de sujet, comme dans les choses matérielles. Mais, /R1/ ce quelque chose vient de l'extérieur non comme un ajout, mais comme constituant [l'homme] dès le premier moment de sa génération » (« Et Theophrasti quidem libros non uidi, sed eius uerba introducit Themistius in Commento que sunt talia, sic dicens "Melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia hec ait : Intellectus autem qualiter a foris existens et tamquam superpositus, tamen connaturalis ? Et que natura ipsius ? Hoc quidem enim nichil esse secundum actum, potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse, litigiosum est enim, sed ut subiectam quandam potentiam sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed ut in prima generatione comprehendens ponendum" ») [11].

§ **54**. – Le § **54** reprend le texte cité au § **53**, en dégageant les éléments et soulignant le chiasme qui fait que Théophraste expose ses thèmes dans l'ordre /Q1/, /Q2/, /R2/, /R1/, la réponse à la première question étant fondée sur la réponse à la seconde.

> Ainsi donc, aux deux questions qu'il pose – premièrement : /Q1/ comment l'intellect possible est à la fois d'origine extérieure et connaturel à l'homme ; deuxièmement : /Q2/ quelle est la nature de l'intellect possible –, Théophraste répond d'abord à la seconde question, /R2/ qu'il est en puissance toutes choses, non certes comme un néant d'existence, mais comme le sens est en puissance par rapport aux sensibles. Puis, de là, il conclut sa réponse à la première question : /R1/ il ne faut pas entendre « d'origine extérieure » au sens de quelque chose d'ajouté accidentellement ou dans le cours du temps, mais de présent dès le premier moment de la génération, comme contenant ou constituant la nature humaine (« Sic igitur Theophrastus, cum quesisset duo : primo quidem quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis ; et secundo que sit natura intellectus possibilis : respondit primo ad secundum quod est in potentia omnia, non quidem sicut nichil existens sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsionem prime questionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco quasi aliquid adiectum accidentaliter uel tempore precedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam »).

11. Ἄμεινον δὲ καὶ τὰ Θεοφράστου παραθέσθαι περί τε τοῦ δυνάμει νοῦ καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ. Περὶ μὲν οὖν τοῦ δυνάμει τάδε φησίν· ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος ὅμως συμφυής... καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ... τὸ μὲν γὰρ μηδὲν εἶναι κατ' ἐνέργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, καλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις. Οὐ γὰρ οὕτως ληπτέον ὡς οὐδὲ αὐτός (ἐριστικὸν γάρ)· ἀλλ' ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν. Ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον.

Commentant *In De anima* III, *ad* 430a25 (Verbeke, p. 242, 54-62), Verbeke (p. LIV) note à propos de /R1/ : « Puisque l'intelligence est la caractéristique propre de l'homme, on ne peut engendrer un être humain sans qu'il possède dès le premier instant ce qui le distingue des autres animaux ». Selon Alexandre d'Aphrodise, l'homme ne possède initialement que l'intellect matériel ; pour Thémistius les deux intellects, le réceptif et l'actif, sont connaturels à l'homme, « cependant l'intellect réceptif est plus connaturel que l'intellect actif, parce que le premier est purement immanent, alors que le second est en même temps immanent et transcendant : l'intellect actif en nous est une participation d'un principe premier et unique de toute lumière intellectuelle » (Verbeke, p. LV). L'opposition entre Alexandre et Thémistius, capitale pour comprendre Averroès, qui se sert des deux auteurs pour construire ses propres vues [cf. *supra*, § **30**], est dès le § **54** neutralisée par Thomas. Le § **55** va plus loin encore dans la réalisation du front antirushdien, en prenant le parti d'Alexandre contre Averroès avec une assez remarquable mauvaise foi (on en a donné un échantillon dès le § **1**, avec l'attribution à... Averroès de la paternité de l'expression « impropre » d'intellect « matériel », pourtant clairement issue du νοῦς ὑλικός d'Alexandre !).

§ **55**. – Le § **55** embarrasse les commentateurs de Thomas. L'Aquinate y reproche en effet à Averroès d'avoir dénaturé la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise sur l'intellect possible. Dans sa monumentale « Préface » à la *Sententia libri De anima*, le père R.-A. Gauthier qualifie ce texte de « curieux » (p. 230*), invite à le relire, remarque que « force est [...] de reconnaître qu'en dénonçant cette "erreur" d'Averroès, c'est

saint Thomas qui se trompe », pose un diagnostic et cherche une explication à ce qu'il appelle la « rétractation du *De unitate intellectus* » (p. 231*). Le diagnostic est clair :

> Le saint Thomas du *De unitate intellectus* conjecture [...] que la doctrine d'Alexandre était tout simplement la doctrine thomiste : l'intellect possible est forme du corps, non qu'il soit une forme corporelle, mais parce qu'il n'est pas, comme le voudrait Averroès, forme séparée ; l'intellect possible est « préparation », non pas en un sens tout négatif comme le prétend Averroès, mais tout simplement en ce sens qu'il est dans l'âme la puissance qui la rend apte à recevoir les intelligibles ; l'intellect possible n'est pas une puissance liée au corps, non pas, comme l'entend Averroès, parce qu'il est pure privation sans nature propre, mais parce qu'il n'a pas besoin d'organe corporel.

Admirable « conjecture », qui consiste à supposer que, si Alexandre rejette (d'avance) TAva, alors il soutient la « doctrine thomiste », comme s'il suffisait de ne pas professer TAva pour soutenir *la* bonne lecture de la noétique d'Aristote ! R.-A. Gauthier reconnaît que « c'est bien à tort que saint Thomas s'est laissé entraîner dans le *De unitate intellectus* à soupçonner Averroès de contresens » (p. 232*). Explique-t-il pour autant ce geste ? On dira qu'il l'explique moins qu'il ne l'excuse. Comment ? En laissant entendre que rien ne prouve que l'Aquinate ait jamais eu en main une copie de la traduction latine du Περὶ νοῦ faite sur l'arabe d'Isḥāq ibn Ḥunain par Gérard de Crémone. Pour étayer cette affirmation, R.-A. Gauthier s'appuie sur... une citation des *Quaestiones disputatae De anima*, q. 6, arg. 11 : « Alexander dicit in libro *De intellectu* quod anima habet intellectum ylealem », en arguant que, dans la traduction latine du Περὶ νοῦ, l'intellect possible n'est jamais appelé *intellectus ylealis*, l'expression consacrée pour le désigner étant celle d'*intellectus materialis* (éd. Théry, p. 74, 2, etc.) [12]. L'expression *intellectus ylealis* apparaissant « vingt-cinq ans ans auparavant [= avant les *Quaestiones* de Thomas] dans la *Summa de homine* de saint Albert (q. 7, a. 3, Borgnet, t. 35, p. 101b) », qui, « s'il ne l'a pas créée lui-même, cite donc une autorité scolaire », Gauthier en conclut que, puisque c'est « cette même autorité que cite saint Thomas, rien n'indique qu'il ait

12. On notera que Gauthier ne cite pas la suite du texte : « Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia », ni la réponse de Thomas à l'argument (le 11e d'une série censée prouver que l'âme est composée de matière et de forme) : « Ad undecimum dicendum quod intellectus ylealis, id est materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, in quantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles. »

jamais lu le traité d'Alexandre » (p. 231*). Revenant alors sur le § **55**, en notant derechef qu'il est « hors de doute que l'interprétation d'Alexandre que donne Averroès est dans l'ensemble exacte », le savant dominicain peut alors « expliquer » la charge thomasienne : l'Aquinate ignorait matériellement la véritable doctrine du philosophe d'Aphrodise ; il n'avait à sa disposition que « la documentation fournie par Averroès aux Latins » :

> Cette ignorance excuse peut-être saint Thomas : il lui manquait l'instrument de contrôle qui lui aurait permis de voir que son hypothèse était toute gratuite.

Cette explication semble pour le moins capilotractée. De fait, à supposer que les *Latini* n'aient connu d'Alexandre que le dossier « de bonne qualité » (Gauthier *dixit*) transmis par le *Grand Commentaire*, on ne comprendrait pas mieux que Thomas, seul de son espèce, eût trouvé dans ce qu'il y lisait de quoi « conjecturer » que l'interprétation rushdienne du Περὶ νοῦ était fondamentalement « perverse ». On ne comprendrait pas davantage qu'il y ait également trouvé de quoi prendre le contre-pied de toutes les lectures latines antérieures d'Alexandre, de Guillaume d'Auvergne (*De anima*, chap. 7) à... Albert le Grand ! Au demeurant, ce qu'affirme le § **55** du *De unitate* est un *happax* dans l'œuvre thomasienne. Il faut en effet le souligner énergiquement : qu'il ait eu ou non entre les mains une copie de la traduction de Gérard de Crémone, le moins que l'on puisse dire est que Thomas connaît parfaitement les thèses véritables d'Alexandre. Dans *ScG*, II, 62, § 1 il analyse l'alexandrinisme en deux points, qu'il déclare tous deux faux et incompatibles avec les textes d'Aristote. Le premier est la thèse générale standard sur l'origine de l'intellect possible à partir d'un certain mélange des éléments constituant le corps humain – celle-là même que Guillaume d'Auvergne avait qualifiée, vers 1240, d'erreur « délirante » et « insane » sur « la nature et l'origine de l'âme » ! [*De anima*, chap. 5, p. 114b] :

> His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele in II de anima, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia ; et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem

in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Thèse rejetée au § 2, comme contraire à Aristote :

Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles in III de anima, ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum : quod enim huiusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur, sicut videmus de sapore et odore et aliis huiusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

La seconde thèse, exposée au § 3, est la thèse particulière assimilant l'intellect possible à la *praeparatio* qui est dans la « tablette » dont parle la célèbre comparaison aristotélicienne du *De anima* III, 4 (429b30-430a2 ; Tricot, p. 179-180 : « [...] l'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais il n'est, en entéléchie, aucun d'eux avant d'avoir pensé. Et il doit en être comme d'une tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie : c'est exactement ce qui se passe pour l'intellect. » [Sur ce thème, cf. *infra*, **§ 89**, l'interprétation thomasienne de TArC I.]

Ad hoc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa praeparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori. Est enim relatio quaedam, et ordo unius ad aliud.

Elle est également rejetée comme contraire à l'*intention d'Aristote* au § 4 :

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis. Probat enim Aristoteles ex hoc intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum. Quod de praeparatione non potest intelligi : quia eius non est recipere, sed magis praeparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparato.

D'autres arguments sont avancés, comme celui du **§ 6**, qui prouvent que, pour Thomas, Alexandre se trompe non seulement en faisant de l'intellect possible le produit d'une *mixtio elementorum*, mais aussi en y voyant la préparation d'un sujet au lieu du sujet préparé lui-même :

Item. Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas. Comparat etiam eum tabulae in qua nihil est scriptum. Quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

La surprise du lecteur du **§ 55** est donc totale quand il voit que, pour pouvoir retirer à Averroès toute légitimité péripatéticienne, Thomas en vient à attribuer à Alexandre deux thèses incompatibles avec celles qui lui sont assignées dans la *Summa contra Gentiles*. La première est que l'intellect possible est la forme du corps ; la seconde, que par le terme de « préparation » dont il se sert pour définir le statut de l'intellect possible, Alexandre n'entend que la puissance, c'est-à-dire la vertu ou faculté, qui, dans l'âme, est réceptrice des intelligibles. Il va de soi que, dans le *De unitate*, Thomas ne troque pas la position averroïste faisant de l'intellect possible une substance unique séparée, contre la thèse matérialiste d'Alexandre, censée en faire une forme matérielle. Pourtant, s'il met clairement les choses au point au **§ 80**, en distinguant une thèse fausse (qu'il ne soutient pas), assurant que l'âme est forme du corps selon la puissance intellective, d'une thèse véritable (qu'il soutient), assurant que l'âme *n'est pas forme du corps selon la puissance intellective*, bref, s'il est clair qu'il rejette toute théorie assimilant l'intellect à une forme du corps (éduite de la puissance de la matière, c'est-à-dire engendrée et corruptible), périssable comme le corps lui-même, le Thomas du **§ 55** du *De unitate* n'attribue pas à Alexandre la théorie qu'il lui attribue dans la *Summa contra Gentiles*, à savoir, précisément, cette théorie fautive. Que Thomas ait ou non « manqué d'un instrument de contrôle », il est clair que son « hypothèse » est tout sauf « gratuite » ! Il y a là une stratégie, et des plus habiles. Que fait l'Aquinate ? Il attribue bien à Alexandre une théorie qui fait de l'intellect la forme du corps, en invoquant sur ce point le témoignage d'Averroès, censé « le confesser lui-même » (naturellement, il n'y a pas à le supplier : c'est ce qu'il reproche à Alexandre !), mais il ne donne pas à cette formule le sens qui est normalement le sien (celui de *forma materialis*) : comme le prouve le **§ 56**, où il passe des Grecs aux Arabes, la définition alexandrinienne de l'âme comme *forma corporis* est prise comme synonyme de celle d'Avicenne, autrement dit de la (bonne) définition aristotélicienne selon Thomas : « virtus *animae* quae est forma corporis » ! Conclusion : Averroès a fait un mauvais procès à Alexandre. Il l'a interprété de « manière perverse » *(peruerse)*, comme il l'a fait pour Thémistius.

> Qu'Alexandre ait posé que l'intellect possible était forme du corps, Averroès lui-même aussi le confesse, bien que, selon mon jugement, il interprète perversement les paroles d'Alexandre, tout comme il prend à contresens celles de Thémistius (« Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Auerroys confitetur ; quamuis, ut arbitror, peruerse uerba Alexandri acceperit, sicut et uerba Themistii preter eius intellectum assumit »).

On ne peut s'empêcher de rester songeur devant pareille accusation. Il est certain qu'Averroès devait « confesser lui-même » que l'intellect selon Alexandre était forme du corps : il ne pouvait attaquer son matérialisme que sur cette base. Ce qui étonne en revanche, c'est que Thomas accepte une formule qu'il rejette en général, et plus spécialement au **§ 80** : celle qui fait de l'intellect la forme (périssable) d'un corps (périssable) ! Ce qui étonne davantage encore, c'est la manière dont il justifie ce tour de passe-passe. Pour fonder sa lecture généreuse d'Alexandre (l'exemptant de tout matérialisme et mettant en équation les deux thèses ailleurs opposées : (1) *intellectus est forma corporis* et (2) *intellectus est virtus animae quae est forma corporis*), Thomas donne en effet raison à Alexandre contre Averroès, (i) tout d'abord en assimilant, contre l'évidence, et contre ses propres analyses antérieures, la préparation alexandrinienne à la disposition ou faculté d'un sujet/substance (= l'âme) préparé(e), autrement dit – l'unanimité antirushdienne est à ce prix (!) – à la thèse qu'Averroès lui-même attribue à... Thémistius ; (ii) ensuite, en expliquant que, c'est parce qu'il professait (i) qu'Alexandre a pu soutenir que l'intellect n'était pas une « faculté logée dans le corps », à savoir parce qu'il parlait d'une telle faculté et qu'une telle faculté « n'a pas d'organe corporel » ; (iii) enfin, en accusant Averroès de n'avoir pas compris le point (ii) plus que le point (i) et d'avoir, de ce fait, donné une explication fausse de la thèse alexandrinienne sur l'intellect possible.

> En effet, quand il dit qu'Alexandre soutient que l'intellect possible n'est rien d'autre que la préparation qui est dans la nature humaine vis-à-vis de l'intellect agent et des intelligibles : il [Alexandre] n'entend rien d'autre par cette « préparation » que la puissance intellective qui est dans l'âme vis-à-vis des intelligibles. C'est pourquoi il [Alexandre] dit que ce n'est pas une faculté logée dans le corps, parce que ce genre de faculté n'a pas d'organe corporel, et non pour la raison qu'Averroès attaque, selon laquelle aucune préparation ne serait une faculté logée dans un corps (« Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam preparationem que est in natura humana ad intellectum agentem et ad intelligibilia : hanc preparationem nichil aliud intellexit quam potentiam intellectiuam que est in anima ad intelligibilia. Et ideo dixit eam non esse uirtutem in corpore quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut Auerroys impugnat, secundum quod nulla preparatio est uirtus in corpore »).

Les deux derniers reproches sont pour le moins surprenants, surtout si l'on se souvient que dans *ScG*, II, 62, § 9, Thomas avait démontré que l'intellect possible ne pouvait être une « préparation », en reprochant au concept alexandrinien de manquer de tout ce qu'il lui attribue au **§ 55** :

> Item. Intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae, vel etiam homini : dicitur enim quod anima intelligit, vel, homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse, a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Praeparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur praeparatio tale principium. Est autem intellectus possibilis : dicit enim Aristoteles, in III de anima, quod intellectus possibilis est quo anima opinatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis praeparatio.

Quant à la relecture du point (i), on n'y voit qu'une explication : Thomas s'estime fondé à gloser « praeparatio *quae est in natura humana ad intellectum agentem et ad intelligibilia* » par « potentia quae est in anima », car l'âme fait partie (avec le corps) de la nature humaine, en sorte que la formule complète des conditions de possibilité de la pensée *(intelligere)* soit : « potentia quae est in anima *quae est in natura humana ad intellectum agentem et ad intelligibilia* ». Il n'y a qu'un problème : ce n'est pas ce que veut dire ni ce que dit Alexandre, du moins dans le *De intellectu* ; Thomas le sait ; tout le monde le sait. Qu'il passe outre pour faire d'Averroès un « interprète pervers » d'Aristote, d'Alexandre et de Thémistius ne peut donc s'expliquer que par l'élan polémique. On ne peut dès lors simplement souscrire au diagnostic de R.-A. Gauthier. Thomas se trompe : c'est un fait. Mais il se trompe sciemment. Donc... il nous trompe. On ne peut avoir écrit le chapitre 62 du livre II de la *Summa contra Gentiles* et écrire le **§ 55** du *De unitate* sans (mauvaises) intention(s). On retire peut-être moins à Thomas d'Aquin en lui attribuant une stratégie d'isolement cynique qu'en lui prêtant une erreur qu'il ne peut avoir commise malgré lui. Pour ce qui est détail du point (iii) [13], tout ce qu'on peut faire est de renvoyer le

13. Alexandre aurait dit que l'intellect possible n'est pas une faculté logée dans le corps, « parce que ce genre de faculté n'a pas d'organe corporel, et non pour la raison qu'Averroès attaque, selon laquelle aucune préparation ne serait une faculté logée dans un corps ».

lecteur au passage du *Grand Commentaire* où Averroès discute la notion de « préparation » [cf. *supra*, § **42**] dans les termes visés par Thomas.

> Alexandre explique la démonstration d'Aristote concluant que l'intellect matériel n'est pas passif, qu'il n'est pas quelque chose dont on dit 'ceci' *(aliquid hoc)*, à savoir un corps ou une faculté [existant] dans le corps, comme visant la préparation elle-même et non le sujet de la préparation. C'est pourquoi il dit dans son livre *De l'âme* que l'intellect matériel ressemble plus à la préparation qui est dans la tablette non écrite qu'à la tablette préparée elle-même ; que cette préparation peut être vraiment caractérisée [comme] « ce qui n'est pas quelque chose dont on dit 'ceci' *(aliquid hoc)*, ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps », et qu'elle n'est pas passive.

On le voit, selon Averroès, le duo tablette/préparation a pour fonction d'assurer conceptuellement le statut ontologique paradoxal de l'intellect matériel alexandrinien : ni chose, ni étant [en acte], mais puissance ou réceptivité. Le terme *preparatio* renvoie à l'arabe *'isti'dād*, employé dans le *Commentaire moyen*, § 7, pour qualifier la doctrine d'Alexandre définissant l'intellect comme une « disposition pure ». Cette analyse n'est pas « perverse » ni menée à « contresens ». C'est un assez bon résumé du texte explicitement cité (et que Thomas ne connaît évidemment pas) : le Περὶ ψυχῆς *(De anima)* où l'on peut, de fait, lire (éd. Bruns, p. 84, 20-85, 10) :

> L'intellect matériel n'est en acte aucune chose, mais est en puissance toutes. N'étant rien en acte avant de penser, quand il conçoit quelque chose il devient ce qu'il conçoit, s'il est vrai que, pour lui, penser, c'est posséder la forme pensée. L'intellect matériel est donc une sorte d'aptitude à accueillir les formes, et il ressemble à une tablette non écrite ou, plus exactement, au *non-être-écrit* de la tablette, et non à la tablette elle-même. Car la tablette est déjà, par elle-même, une chose existante. C'est pourquoi l'âme et qui la possède correspondent davantage à la tablette et, en elle, le *non-être-écrit* sera plutôt l'intellect que l'on dit matériel, à savoir l'aptitude à être écrite. Donc, comme dans le cas de la tablette, celle-ci, en qui réside l'aptitude à être écrite, pâtit quand elle reçoit en elle l'écriture, tandis que l'aptitude elle-même ne pâtit rien quand on la fait passer à l'acte (puisqu'elle n'en demeure pas moins quelque chose qui sert de substrat), de même l'intellect ne pâtit en rien, puisque, à l'évidence, il ne fait pas partie des réalités en acte. Ce n'est donc pas sans raison que certains, se fondant sur la puissance de l'intellect, ont dit que l'âme était « le lieu des formes », transférant à l'âme tout entière ce qui est propre à sa faculté principale. Mais il faut que l'intellect ne soit pas en acte le lieu des formes – on a montré, en effet, que selon sa nature il ne possède aucune forme –, il ne peut être [leur] lieu qu'en tant qu'il peut [les] recevoir, c'est-à-dire en puissance.

Le passage sur l'âme comme « lieu des formes » est une paraphrase d'Aristote, *De an.*, III, 4, 429a27-29 (Tricot, p. 175) : « Aussi doit-on approuver ceux qui ont soutenu que l'âme est le lieu des Idées, sous la réserve toutefois qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, ni des Idées en entéléchie, mais des Idées en puissance[14]. » Si l'on en croit ce qu'on lit dans le Περὶ ψυχῆς, p. 84, 20-85, 10, rien dans le résumé averroïste n'est fondé sur une erreur d'interprétation. Ce qui est clair, en revanche, est qu'Averroès rejette la théorie exposée : (1) parce que la définition de la préparation intellectuelle (de l'intellect comme préparation) – n'être ni corps ni forme individuelle existant dans un corps – valant pour *toute* préparation, et (2) aucune préparation n'étant substance (sujet), Aristote ne peut avoir voulu parler de la préparation elle-même, en disant qu'elle n'était « ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps », mais bien de la substance préparée, *i.e.* du sujet préparé [de fait, si le sujet de la préparation n'est ni un corps ni une faculté dans un corps – ce qu'Averroès considère avoir établi dans *In De an.*, III, comm. 4 –, *a fortiori* sa préparation ne saurait l'être : Aristote aurait donc parlé pour ne rien dire] :

> Mais ce que dit Alexandre n'a aucune valeur. En effet, (1) l'[énoncé] en question se dit vraiment de toute préparation, à savoir qu'elle n'est « ni corps ni forme singulière dans un corps ». Pourquoi donc Aristote l'aurait-il réservé [cet énoncé] en propre, parmi toutes les préparations, à la préparation qui est dans l'intellect, s'il n'entendait pas nous indiquer l'essence du préparé mais l'essence de la préparation ? (2) Mais [s']il est impossible de dire que la préparation est une substance [= un sujet], [alors] compte tenu de ce nous avons dit [plus haut] sur le fait que le sujet de cette préparation [= l'âme intellective] n'est ni un corps, ni une faculté [existant] dans un corps, ce que conclut la démonstration d'Aristote est une idée autre que celle selon laquelle c'est *la préparation* qui n'est ni un corps ni une faculté [existant] dans un corps.

En outre, ajoute Averroès, dès lors qu'il y a réception en acte, on ne peut plus parler de préparation ; si donc Aristote avait visé la préparation elle-même (qui est un accident du sujet), et non le récepteur (le sujet lui-même), sa théorie serait absurde (ou vide, ce qui revient au même) : si l'intellect possible était vraiment une préparation, il ne serait jamais récepteur ou ne le serait qu'à condition de ne rien recevoir. Il faut donc

14. Bodéüs, p. 223 : « L'on a donc bien raison de dire aussi que l'âme est le lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellective, et que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement. »

rejeter la thèse d'Alexandre, comme l'ont fait *tous* les (bons) commentateurs :

> Et cela est manifeste à partir de la démonstration d'Aristote. En effet, la proposition énonçant qu'en tout ce qui reçoit quelque chose il est nécessaire que n'existe pas en acte quelque chose de la nature du reçu [= Aristote, *De an.*, II, 7, 418b26-27], est manifeste à partir du fait que la substance du préparé et sa nature [ne] requièrent d'avoir ce prédicat [de *préparé* qu'] en tant que [ce préparé] est [encore] préparé. En effet, la préparation n'est pas le récepteur, mais l'être de la préparation est par le récepteur comme [l'être] d'un accident propre. Et c'est pourquoi, dès qu'il y a réception, il n'y a [plus] préparation, mais le récepteur demeure. Et cela est manifeste et compris par tous les commentateurs à partir de la démonstration d'Aristote.

On le voit, Thomas résume mal la critique rushdienne d'Alexandre : Averroès ne se contente pas d'attaquer l'interprétation alexandrinienne de la « séparation » de l'intellect censée reposer sur le fait qu'« aucune préparation n'est une faculté logée dans un corps » ; il lui reproche au contraire (et entre autres) de comparer l'intellect à une préparation d'un certain type, puis de lui attribuer la séparation en s'appuyant sur une propriété qui caractérise toute préparation. Mais, ce n'est pas le plus grave dans la stratégie de lecture thomasienne. Le passage d'Averroès qui sous-tend (iii) est de fait compliqué et quelque peu obscur. Thomas pourrait bien s'être trompé. Ce n'est pas le cas : l'Aquinate gomme les incohérences d'Alexandre, efface de sa noétique toute trace de matérialisme et lui attribue une doctrine qui, si elle doit être compatible (ou identique !) avec celle qu'il attribue à Avicenne et Ghazālī, doit faire l'impasse sur la notion d'éduction. C'est beaucoup ! Le **§ 55** n'est donc pas le plus équilibré ni le plus charitable de l'exégèse thomasienne. C'est un texte orienté et partisan. On ne saurait considérer en tout cas comme « perverse » la description la plus générale de la noétique alexandrinienne dans le *Grand Commentaire*, attribuant à Alexandre la thèse que l'intellect matériel est une *faculté corporelle* produite par le mélange des éléments constituant le corps (thèse qui prend tout son sens si cette *virtus facta* est aussi la forme ultime du corps d'où elle procède). Nombre de scolastiques, au premier rang desquels, on l'a dit, Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand, l'ont reprise (sans parler de Thomas lui-même avant sa « rétractation » !) :

> Alexandre s'appuie sur le dernier discours, parce que, selon lui, il convient mieux dans le domaine des sciences naturelles *(in naturalibus)*, à savoir le discours qui conclut que l'intellect matériel est une faculté engendrée, en sorte que l'on considère à propos de [l'intellect matériel] cela même qu'il faut penser à propos des autres facultés de l'âme, savoir, qu'elles sont des préparations produites essentiellement *(per se)* dans le corps par le mélange et la complexion [des éléments]. Il ne voit rien de déraisonnable *(inopinabile)* à ce qu'un être si noble et si admirable [que l'intellect] soit tiré d'un mélange des éléments, cet être étant [très] éloigné de la substance des éléments en vertu du degré maximum de ce mélange. Comme témoignage que cela est possible, il invoque le fait que la première composition qui intervient dans les éléments, celle des quatre qualités simples, si minimale soit-elle, est cause de la diversité maximale, puisqu'elle donne à la fois, d'un côté, le feu et, de l'autre, l'air. C'est pourquoi, il n'est pas déraisonnable *(remotum)*, selon lui, que la richesse de la composition qui est dans l'homme et dans les animaux produise des facultés à ce point différentes de la substance des éléments. [Cf. Averroès, *In De an.*, III, comm. 5 (Crawford, p. 393, 196-394, 227.]

Cette doctrine, dont Averroès signale qu'Alexandre « l'a soutenue ouvertement et universellement au début de son livre *De l'âme*, en prescrivant que celui qui commence l'étude de l'âme apprenne à connaître au préalable toutes les choses étonnantes *(mirabilia)* que recèle la composition du corps humain », est bien celle qu'on lit dans le Περὶ ψυχῆς (Bruns, p. 25, 2-4 et 26, 13-15), où Alexandre explique que l'âme est une *faculté ou forme engendrée à partir de la « crase » de certains facteurs*, et non elle-même un mélange (*i. e.* l'« harmonie » ou la « proportion » des éléments) [cf. *supra*, TAlex3, **§ 2** et **§ 46**]. Que cette thèse soit contradictoire (ou puisse au moins apparaître telle) avec l'affirmation que l'intellect n'est pas une faculté existant dans le corps est indéniable. Thomas, qui a déjà contré au **§ 42** un argument averroïste (= **a4**) excipant de cette contradiction, résout le problème en le supprimant : Averroès n'a pas compris Alexandre et c'est lui, non l'Aphrodisien, qui est en contradiction avec les autres commentateurs.

Au terme de la lecture et de l'analyse du **§ 55**, le lecteur est pris de vertige. Qui a tort ? Qui a raison ? Comment Thomas peut-il reprocher à Averroès de critiquer une thèse qu'il rejette lui-même ailleurs ? Comment peut-il attribuer à Alexandre une doctrine, qu'il ne lui a jamais attribuée ailleurs, et se laisser entraîner à une « rétractation », selon le mot de Gauthier, que rien ne semble justifier ? On veut ici suggérer une hypothèse. Ce qui explique l'imbroglio herméneutique dont témoigne le **§ 55** n'a sans doute rien à voir avec le « manque d'un instrument de contrôle ». Le problème du statut de l'alexandrinisme à l'âge scolastique n'est pas lié au fait que l'on dispose ou ne dispose pas d'une copie du Περὶ νοῦ, mais au fait, beaucoup plus redoutable en réalité, que le texte que lisent tant les Arabes qu'après eux les Latins, non plus que l'original grec, ne permet pas de distinguer immédiatement ce qui dans le texte

alexandrinien est d'Alexandre lui-même et ce qui ne l'est pas. Pour saisir la situation herméneutique, il faut revenir au plan de l'ouvrage. Le Περὶ νοῦ comprend trois ou, plus exactement, quatre séquences, que l'on peut désigner par les lettres A, B, C1 et C2 (en indiquant la pagination de l'original grec) :

> A – 106, 19-110, 3 est un exposé de la théorie personnelle d'Alexandre sur l'intellect.
> B – 110, 4-112, 5 est un exposé des raisons qui ont conduit « Aristote » à soutenir la doctrine du νοῦς θύραθεν [pour l'*incipit* duquel P. Moraux a donné deux traductions assez différentes : « J'ai eu connaissance d'une théorie d'Aristote sur l'intellect extérieur, et je l'ai conservée fidèlement » (MORAUX, 1942, p. 189) ; et : « Au sujet de la théorie aristotélicienne de l'intellect venu du dehors, j'ai entendu proposer des explications que j'ai tenu à conserver » (cité par SCHROEDER-TODD, 1990, p. 29)].
> C1 – 112, 5-113, 12 est l'exposé de la réponse (= ThC1) à une objection contre la théorie du νοῦς θύραθεν, objection consistant à dire que, si l'intellect « vient du dehors », il doit, bien qu'immatériel, se mouvoir dans l'espace [15].
> C2 – 113, 12-24 présente des objections à ThC1 et un essai de solution personnelle.

La complexité du texte d'« Alexandre » pose aujourd'hui encore d'insondables problèmes aux interprètes. On sait que B (ou pour mieux dire les thèses de B) a (ont) été longtemps (jusqu'en 1967) attribué(es) à Aristoclès de Messine [16] : ce n'est qu'à partir de MORAUX, 1967, et surtout de MORAUX, 1984, que l'identification de l'*Aristote* de B à un autre Aristote que celui de Stagire, Aristote de Mytilène, est devenue majoritaire, non sans que des divergences se manifestent derechef sur ce point : certains soutenant que B transcrivait les thèses d'Aristote de Mytilène, tandis que d'autres, dont Moraux lui-même, voyaient en B l'expression d'une tradition commune à laquelle il souscrivait, et réservaient le seul C1 à l'expression de ses idées personnelles. Concernant C1, l'absence de référent du terme sur lequel s'ouvre le propos (βουλομενος : « voulant ») a conduit plus d'un interprète à suivre MORAUX,

15. DONINI, 1974, p. 49 *sq.* compare cette objection au fragment 7 d'Atticus (éd. Des Places, p. 64, 75-82) : « D'où vient-il [ce νοῦς θύραθεν], comment entre-t-il dans l'homme et où doit-il retourner ensuite ? » Aristote [le Stagirite] devrait le savoir, du moins s'il comprenait lui-même ce qu'il dit de l'intellect, « au lieu d'envelopper l'impossibilité de la chose dans l'obscurité du langage pour se dérober à la controverse, comme la seiche déjoue la prise en lançant une encre noire ».

16. À la suite de ZELLER, 1923, p. 814-815, et de sa correction de 'Αριστοτέλους le génitif d'« Aristote » en 'Αριστοκλέους, le génitif d'« Aristoclès ».

1942, en conjecturant l'existence d'une lacune dans le texte (entre B et C1, donc). SCHROEDER-TODD, 1990 ont proposé de distinguer en A, B et C1-C2, « deux traités distincts, et le fragment d'un troisième » (p. 31), la question de savoir ce qui dans cet ensemble grossièrement compilé (comme le texte édité sous le titre de *Mantissa* ou les *Quaestiones*) était réellement imputable à Alexandre, restant, en dehors de A, largement ouverte. Le problème est pire pour les interprètes anciens. Comment un lecteur médiéval d'une version arabe ou arabo-latine du Περὶ νοῦ aurait-il pu faire le tri dans ce que l'érudition contemporaine a tant de mal à isoler, individualiser ou caractériser ? Face à un tel *blob* théorique, il faut revenir à des hypothèses simples : il y a une théorie alexandrinienne de l'intellect dans le Περὶ νοῦ. Elle est fournie en A. Il y a aussi dans le Περὶ νοῦ une théorie que tout le Moyen Âge a attribuée sans nuances à Alexandre, la théorie matérialiste de l'intellect matériel, exposée et discutée en C1-C2. Si l'on s'en tient à A, on a la théorie somme toute parfaitement fréquentable, que Thomas invoque au **§ 55**, contre l'interprétation « perverse » d'Averroès. Si l'on met ensemble A et C1-C2, et que l'on complète l'ensemble par la lecture du Περὶ ψυχῆς, on a une théorie complexe, évidemment hétérogène, mais pour autant non intégralement inauthentique : la théorie arcimboldienne qu'Averroès a critiquée et que le Moyen Âge a, dans l'ensemble, retenue. Sans les armes de l'histoire et de la philologie, le Περὶ νοῦ ne peut fonctionner comme « instrument de contrôle », il peut seulement fonctionner comme *instrument de brouillage* (ou, ce qui revient au même, de confirmation du caractère impraticable d'une doctrine fondée sur la synthèse de A et de C1-C2 – sans parler de B !). On peut donc sauver à la fois le Thomas du **§ 55** et la lecture dite « perverse » qu'Averroès donne d'Alexandre : les deux ne parlent pas de la même chose. Le Thomas du **§ 55** parle d'un auteur qui, s'agissant de l'intellect matériel, hylique ou possible, soutient les thèses suivantes :

> *a)* 106, 19-23 : l'intellect dit « matériel » n'est pas matériel [17] ou, si l'on préfère [cf. *supra*, **§ 2**], ce n'est pas parce qu'il est un sujet comme la matière (*i.e.* qui, par l'adjonction d'une forme, peut devenir un être déterminé), que l'intellect dit « matériel » est appelé « matériel », mais

17. Concernant l'affirmation que l'intellect dit « matériel » n'est pas matériel, on notera que Jean Philopon (*De an.*, Verbeke, p. 15, 65-69) rapporte que, selon Alexandre, le péripatéticien Xenarchos voulait au contraire identifier intellect potentiel et matière : « Dixit autem Alexander quod Aristoteles potentia solum intellectum dicit esse, actu autem nequaquam ; adhuc autem et acceptante Aristotele, secundum Alexandrum, dicentes animam locum specierum [= *De an.*, III, 4, 429a27-29], Xenarchum deceptum fuisse ab his et suspicatum fuisse quod primam materiam diceret Aristoteles intellectum, male existimantem. »

« parce que la quiddité de la matière consistant en une potentialité à l'égard de toutes choses, un être où l'on retrouve cette puissance et ce caractère potentiel mérite, à cause de cela, d'être appelé ὑλικόν ["matériel"] » (lat. : « et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subiectum, et possit fieri aliquid significatum propter existenciam alicuius forme in se ; sed quod postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilitatis, sicut est id quod est in potencia, quia quod illiusmodi est quia est sic, est materia »).

b) 106, 24 : on appelle « matériel » l'intellect qui ne pense pas encore, mais qui peut cependant y arriver : l'intellect matériel est la faculté (δύναμις) de l'âme capable de réaliser cette opération ou, si l'on préfère, la faculté (le pouvoir) qu'a l'âme de réaliser cette opération (lat. : « intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intelligat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis »).

c) 107, 8-10 : cet intellect est réceptif (ἀντιληπτικός) de toutes les réalités, puisqu'il est possible de tout penser (εἴ γε πάντα ἔστι νοεῖν) ; il n'est donc aucune des réalités en acte, mais bien toutes en puissance, et c'est en cela que consiste sa quiddité (τὸ εἶναι) (lat. : « sed quia est apprehensor omnis quod est eo quod possibile est ut intelligat omne quod est ; ideo nullum eorum que sunt est ipse in effectu, immo ipse est in potencia omnia illa, et hec est intencio de eo quod est intellectus in potencia »).

Ces thèses appellent un commentaire. Pour comprendre la spécificité de l'intellect matériel et de l'intellection, il faut comparer intellection et sensation[18]. On peut effectuer cette comparaison en numérotant les thèses relatives à la sensation (le numéro affecté étant celui des thèses relatives à l'intellection, dans l'ordre réel où ces dernières sont formulées). On obtient alors ceci : les sensations sont quelque chose de déterminé en acte (= 4), puisqu'elles se produisent par l'intermédiaire des corps (= 1), à savoir la faculté d'un corps (= 2) ; c'est pourquoi la réception des sensibles a lieu quand le corps subit une certaine passion (= 3). Toute sensation ne peut percevoir toutes choses (indifféremment), car elle est déjà quelque chose de déterminé en acte (= 4, la faculté d'un corps). Sur cette base, chaque thèse relative à l'intellection prend son contour et sa portée. On en distingue six : 1. – L'intellect ne perçoit (ἀντιλαμβανόμενος) pas les choses (τῶν ὄντων) par l'intermédiaire du corps (διὰ σώματος) ; 2. – il n'est pas une faculté du corps : οὔτε σώματος δύναμις ὤν ; 3. – donc il n'est pas passif : οὐδὲ πάσχων ; 4. – il n'est aucune des choses qui sont en acte : οὐδέ ἐστί τι τῶ ὄντων ὅλως

18. Alexandre applique ici le modèle « esthétique » de l'intellection, qu'Averroès reprend lui-même dans l'exposé de T2s, en *In De an.*, III, comm. 5, Crawford, p. 400, 376-394 [sur ce modèle, cf. *infra*, § 62].

ἐνεργείᾳ ; 5. – et il n'est pas en puissance de telle chose déterminée : οὐδέ ἐστί τόδε τι τὸ δυνάμενον ; 6. – il est seulement une puissance de cette entéléchie qui a nom *âme*, une puissance capable de recevoir les formes et les idées. Si l'on en juge par les thèses 1 à 6, *Thomas a raison de soutenir qu'Averroès n'a pas rendu justice à Alexandre*. Plus remarquable encore, Averroès a, pour ce qui est de 1 à 5, *i.e.* des caractérisations négatives (par rapport à la sensation), les mêmes thèses qu'Alexandre (et l'on pourrait peut-être même aller jusqu'à dire qu'il les lui emprunte). C'est en fait, et exclusivement, la partie positive (= 6) qu'attaque le philosophe arabe [non sans raison, cependant, Aristote se bornant à dire : « aussi n'a-t-il en propre aucune nature, si ce n'est d'être en puissance » (429a21-22)]. Si l'on s'en tient à la section de A consacrée à l'intellect matériel, on peut donc estimer que la « rétractation » de Thomas n'est pas sans fondement. Le problème est que Thomas n'a aucune raison de la faire, car le texte latin qui correspond aux thèses 1 à 6 lui livre seulement ce beau morceau de baragouin (où le mot *intellectus* n'apparaît même pas !) :

sed postquam res non apprehenduntur corpore [= 1] nec virtute corporis alicuius [= 2] quod non patitur [= 3] ; tunc nullum eorum que sunt est ipse in effectu [= 4] nec est aliquid signatum [= 5], sed est virtus aliqua receptibilis forme ; et intellecta ex hiis sunt perfeccio hominis [= 6].

Le problème est aussi que le **§ 55** ne se borne pas à attribuer à Alexandre la thèse 6, qui figure effectivement dans le Περὶ νοῦ (même si la traduction latine la réduit à « et cela [mais de quoi parle-t-on ?] est une certaine faculté réceptrice de la forme ») : il fait aussi un silence total sur le reste des thèses exposées dans l'opuscule, notamment sur les passages de C1. 112, 5-113, 12 et C2. 113, 12-24, que tous les interprètes médiévaux arabes et latins ont attribués à Alexandre. La section C est consacrée à « échapper aux difficultés que l'on soulève à propos de la théorie de l'intellect venu de l'extérieur », le νοῦς θύραθεν. On l'a dit, le texte commence par une formule énigmatique :

Voulant démontrer l'immortalité de l'intellect et échapper aux difficultés que l'on soulève à propos de la théorie de l'intellect venu de l'extérieur : cet intellect, objecte-t-on, doit nécessairement changer de lieu ; mais, d'autre part, étant incorporel, il ne peut ni exister en un lieu, ni changer, ni passer d'un endroit en un autre.

Le sujet ne vient que quelques lignes plus tard, ou plutôt le verbe, et si l'on suit MORAUX, 1942, p. 192, dans une autre phrase : « Voici ce que d'après sa propre réflexion, *il* professait au sujet de l'intellect qui est

dit exister dans tout le corps mortel »[19]. « Il ». Qui cela ? Comme il ne pouvait normalement s'agir du Stagirite et que personne ne soupçonnait à l'époque l'existence ni d'un Aristote de Mytilène ni d'un Aristoclès de Messine, il est probable que pour les manuscrits arabes et leurs lecteurs ce « il » renvoyait à Alexandre. Partant, on ne pouvait pas ne pas lui attribuer la théorie y rapportée sur l'intellect dit « exister dans tout le corps mortel ». Les lecteurs latins du *patchwork* de Gérard de Crémone n'étaient, quant à eux, pas mieux lotis, puisque leur texte portait explicitement la mention d'« Aristote » (et qu'ils ne distinguaient pas non plus Aristote de Stagire et Aristote de Mytilène) :

> Unde quia *Aristoteles* voluit ostendere quod intelligencia est inmortalis, et volens evadere obiectiones que sequntur ex eo quod dixit de intellectu adepto.

On comprend dès lors qu'ils aient utilisé la « documentation » fournie par Averroès pour décrypter l'incompréhensible version de Gérard de Crémone. Pour le passage qui nous intéresse, deux éléments importent : 1° la thèse affirmant que l'intellect existe à l'intérieur de la matière comme une substance à l'intérieur d'une substance, qu'il y est en acte, agissant de son activité propre ; 2° la genèse de l'intellect matériel, ponctuée par le passage sur lequel s'appuie toujours Averroès (et après lui tous les Latins, de Guillaume d'Auvergne à Albert le Grand) pour stigmatiser le matérialisme alexandrinien, *i.e.* 112, 11-16 :

> ὅταν μὲν οὖν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ κραθέντος πῦρ γένηται ἤ τι τοιοῦτον ἐκ τῆς μίξεως, ὡς καὶ ὄργανον δύνασθαι τῷ νῷ τούτῳ παρασχεῖν, ὃς ἐστιν ἐν τῷ μίγματι τούτῳ (διότι ἐστὶν ἐν παντὶ σώματι, σῶμα δὲ καὶ τοῦτο), τοῦτο τὸ ὄργανον δυνάμει νοῦς λέγεται ἐπιτήδειός τις δύναμις ἐπὶ τῇ τοιᾷδε κράσει τῶν σωμάτων γινομένη πρὸς τὸ δέξασθαι τὸν ἐνεργείᾳ νοῦν.

On a vu en commentant le **§ 46**, comment MORAUX, 1942, traduisait ce texte difficile. Le texte arabe d'Isḥāq[20] donne :

> Lorsqu'il se produit de ce corps, quand il s'est mélangé, un [certain] mélange de l'ensemble du mixte, il devient apte à être l'outil de cet intellect qui est dans ce mixte, car il est présent dans tout le corps. Et cet instrument, c'est aussi un corps ; on l'appelle aussi intellect en puissance, et c'est une faculté produite de ce mélange survenu aux corps, préparée [*mutahayyi'a*, et non *musta'idda* > *isti'dād*, que l'on attendrait normalement] à recevoir l'intellect qui est en acte.

19. SCHROEDER, 1990, p. 55, traduit : « Wishing to show that the intellect was immoral and to escape the problems that they raise for the intellect from without, viz. that it must change place [...], he said the following concerning the intellect that is said to exist in the whole of the mortal body » ; la différence avec Schroeder s'explique par le fait que Moraux rend βουλόμενος non par « voulant », mais par « il voulut ».

20. *Maqālat al-iskandar al-'afrūdīsī fī l-'aql 'alā ra'y aristūtālīs*, éd. A. Badawi, p. 40, 3-7 [trad. M. Geoffroy].

La version latine [p. 81] propose :

> Cum autem comiscetur hoc corpus aliqua ex omnibus commixtionibus que fit apta esse instrumentum huius intellectus qui est in hac commixtione, eo quod est in omni corpore, *scilicet humano*, et hoc instrumentum est eciam corpus ; de illo dicitur quod est intellectus in potencia, qui est virtus profluens ex hac commixtione que accidit corporibus et est apta recipere intellectum qui est in effectu.

Comme on le remarque, il manque « *du feu* » (comme dans l'arabe), et par rapport au grec est ajouté à « vu qu'il est dans tout corps », la glose « à savoir : humain » (!). La suite du texte fait un pas de plus en direction du matérialisme radical. On lit en effet en 112, 16-18 :

> ὅταν δὴ τούτου τοῦ ὀργάνου λάβηται, τότε καὶ ὡς δι' ὀργάνου καὶ ὡς περὶ ὕλην καὶ ὡς δι' ὕλης ἐνήργησεν, καὶ τότε λεγόμεθα νοεῖν ἡμεῖς.

Le sens est clair : chaque fois que l'intellect en acte utilise cet organe, il agit pour ainsi dire organiquement ; cette activité est relative à la matière et se produit par la matière : « on dit alors que c'est *nous* qui pensons » (« sed cum infunditur huic instrumento, tunc aget ad modum quo agitur instrumento, quamvis sit yle et per yle, et nos tunc possumus intelligere »). On le voit, le texte d'Alexandre fournit à Averroès ce qui passe pour *son* problème : « Quand dit-on que *c'est nous qui pensons* ? » Et la réponse qu'il lui apporte fournit le scénario matérialiste catastrophe qu'exploitera à fond le *Grand Commentaire* : *notre* intellect est composé : *a)* de la puissance-instrument de l'intellect divin (puissance qu'Aristote appelle *intellect potentiel*) ; *b)* de l'acte de cet intellect (divin). S'il manque un de ces composants, il est impossible que *nous* pensions. « Alexandre » explique ainsi le processus : « À l'instant même où la semence a été déposée, l'intellect en acte s'est trouvé partagé entre tous, tout en restant en acte, comme c'est le cas de n'importe quel autre corps pris au hasard ». Mais après qu'il a agi par le moyen de notre faculté, il est appelé « nôtre », et c'est *nous* qui pensons. Le cas est le même qu'un artisan exerçant son activité : 1° avec des instruments, lorsque l'exercice de son métier se rapporte à la matière ; 2° sans, lorsqu'il ne s'y rapporte pas. L'intellect divin est toujours en activité, car

il existe en acte : 1° avec un instrument (« lorsque de la fusion des corps et du mélange favorable est issu un instrument qui lui convient, alors son activité est matérielle en quelque sorte, et il est notre intellect ») ; et 2° sans (il se dégage comme il s'introduit ; il ne change pas de place [il est présent partout], donc il reste dans le corps mort, après la corruption de l'intellect instrumental, comme un artisan qui, délaissant ses outils, continue d'être actif, mais d'une activité qui n'est ni matérielle ni instrumentale). Est-on fondé à attribuer à Alexandre cet ensemble de thèses que Guillaume d'Auvergne jugeait « insanes » ? La réponse ne peut être que nuancée. En un sens : *non*, car le Περὶ νοῦ contient une formule (113, 12-24) qui montre bien que les thèses rapportées ne sont pas alexandriniennes, à savoir C2 : « *Il m'a paru bon* de m'opposer à [...] l'opinion que : i) la pensée ne dépend pas de notre libre détermination, ii) qu'elle n'est pas notre œuvre personnelle, iii) que dès notre arrivée à l'existence se produisent naturellement en nous la réunion de l'intellect potentiel et instrumental (*i.e.* divin) et l'acte de pensée par le moyen de l'intellect venu du dehors » (Moraux, p. 193). En un autre : *oui*, au moins partiellement, car, comme on l'a vu, le Περὶ ψυχῆς contient nombre d'indications qui viennent confirmer l'aspect alexandrinien du passage matérialiste le plus litigieux du Περὶ νοῦ (112, 11-16). En réduisant l'alexandrinisme aux quelques thèses aristotéliquement acceptables du Περὶ νοῦ sur l'intellect matériel (tirées de la section A), Thomas n'a pas commis un faux : il a accompli un exploit, compte tenu de l'exécrable état de la version latine transmettant les thèses (1)-(6) d'Alexandre ; mais il a laissé de côté tout le reste de son dossier, de la suite du Περὶ νοῦ (C1-C2) aux nombreux parallèles fournis par Averroès soit à partir du Περὶ νοῦ lui-même, soit à partir du Περὶ ψυχῆς. Le péché est ici d'omission, et l'on ne peut imaginer qu'il ne soit pas volontaire. Il n'y a pas pour autant de lecteur « pervers » en Thomas plus qu'en Averroès. Le seul pervers est leur texte d'Alexandre (qu'il soit en arabe ou en latin), impossible à lire sans le secours de la philologie moderne.

§ 56. – Avec le paragraphe suivant, Thomas poursuit sa stratégie d'isolement. « Passant des Grecs aux Arabes » (comme l'annonçait le **§ 2**), il évoque à présent le témoignage d'Avicenne, censé prolonger dans le même sens ceux de Thémistius, Théophraste et Alexandre. Cette fois, pas de doute, c'est bien, pour paraphraser R.-A. Gauthier, d'une anticipation de la « doctrine thomiste » (autrement dit : celle d'Aristote, dénaturée par TAva) qu'il s'agit : l'intellect est clairement posé comme une faculté de l'âme qui est forme du corps.

> Et pour passer des Grecs aux Arabes, il est clair, en premier lieu, qu'Avicenne a posé que l'intellect était une faculté de l'âme qui est forme du corps (« Et ut a Grecis ad Arabes transeamus, primo manifestum est quod Auicenna posuit intellectum uirtutem anime que est forma corporis »).

Le témoignage avicennien est distribué sur deux paragraphes (**§ 56** et **57**). Le **§ 56** cite (quasiment à la lettre) un passage du *De an.*, V, 1, latin (Van Riet, p. 80, 54-63) :

> Il dit en effet dans son livre *De l'âme* : « L'intellect actif, c'est-à-dire pratique, a besoin du corps et de ses facultés corporelles pour toutes ses actions ; l'intellect théorique a besoin du corps et de ses facultés, mais ni toujours ni absolument, car il se suffit à lui-même par lui-même. Mais l'âme humaine n'est aucune de ces facultés, au contraire, l'âme est ce qui possède ces facultés, et, comme on le montrera par la suite, c'est une substance solitaire, c'est-à-dire par soi, qui a une aptitude à [accomplir] des actions, parmi lesquelles certaines ne s'accomplissent que par l'intermédiaire d'instruments et par leur utilisation sur un mode quelconque, tandis que d'autres, en revanche, [sont telles que] des instruments ne [leur] sont d'aucune façon nécessaires » (« Dicit enim sic in suo libro *De anima* : "Intellectus actiuus, *id est practicus* [*add.* Thomas], eget corpore et uirtutibus corporalibus ad omnes actiones suas ; contemplatiuus autem intellectus eget corpore et uirtutibus eius, sed nec semper nec omnino [modo *om.* Thomas] : sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nichil autem horum est anima humana, sed anima est id quod habet has uirtutes et, sicut postea declarabimus, est substantia solitaria, id est per se, que habet aptitudinem ad actiones, quarum quedam sunt que non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo ; quedam uero sunt quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo" »).

La version arabe du texte (qui distingue trois sortes d'actions) fait plus clairement ressortir le point en cause :

> Aucun des deux [intellects] n'est l'âme humaine. L'âme est ce à quoi appartiennent ces puissances. L'âme est une substance à part *(ǧawhar munfarid)* possédant une aptitude à accomplir des actions ; certaines d'entre elles ne sont réalisées que par l'usage d'instruments ; d'autres ne requièrent des instruments que dans une certaine mesure, et d'autres enfin ne requièrent pas d'instruments [éd. I. Madkour, Le Caire, 1969, p. 184-185, trad. SEBTI, 2000, p. 37].

Cette citation, qui prouve surtout que, pour Avicenne « l'âme humaine ne doit être identifiée à aucune de ses puissances opératives », lesquelles « procèdent de son essence et en sont entièrement distinctes »

(SEBTI, *ibid.*), ne semble pas, de prime abord, la plus topique. On imaginerait plutôt Thomas évoquant la définition générique de l'âme, s'appliquant aux trois espèces du vivant, fournie dans le même *De an.*, I, 1[21]. De fait, ce texte s'oppose aussi au rejet averroïste de l'universalité de déf.3 (= *De an.*, II, 1, 412b4-6 : « l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé », dont on a vu l'importance depuis les premières passes d'armes du **§ 3**. Cependant, Thomas est de nouveau très habile. Il connaît évidemment ce texte. Il en reprendra une formulation voisine. Mais pas immédiatement : il ne le fait qu'au paragraphe suivant. Pourquoi cette permutation ? Une des difficultés de la noétique avicennienne est que, contrairement à Averroès, l'auteur du *Shifā'* soutient *à la fois* que l'âme humaine est une substance *séparée* et qu'elle est la perfection d'un corps. On a vu que le **§ 27** campait sur des positions voisines, en affrontant la difficulté centrale de la noétique aristotélicienne : expliquer comment l'âme peut être forme d'un corps et l'intellect une faculté de l'âme *(uirtus anime)*, sans être pour autant faculté du corps *(uirtus corporis)*. Mais voisinage n'est pas identité. Si Thomas est d'accord avec Avicenne sur le principal – le rejet de TAvb[22] –, sur plusieurs points, il ne se rencontre pas avec lui. Il n'identifie pas l'homme à son âme (ou à son intellect). Il ne soutient pas que, « quoique attachée à un corps, l'âme demeure séparée de lui quant à son essence », qu'il « n'y a pas d'union véritable entre l'âme et le corps », mais plutôt « une relation où le corps est un instrument au service de la réalisation de l'âme » – le corps n'étant qu'un instrument *(āla)*, une « monture *(dābba)* qu'il faut savoir abandonner lorsque le but du voyage est atteint et qu'elle se révèle encombrante », un « vêtement, auquel l'homme est tellement habitué qu'il se le représente » à tort comme une « partie intégrante de lui-même » (SEBTI, p. 19). En outre, certains points de la noétique d'Avicenne sont difficiles à gérer du point de vue thomasien. Le plus embarrassant est « l'impossibilité de déduire que l'âme est une substance de sa définition comme perfection d'un corps » (SEBTI, p. 17). Pour Avicenne, en effet, cette impossibilité signifie que la définition générique correspondant à 412b4-6 « ne porte pas sur l'essence de l'âme, mais seulement sur le type de lien qu'elle entretient avec le corps

21. Van Riet, p. 29, 62-63) : « Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae. » Cf., pour l'arabe, éd. Madkour, p. 10 : « L'âme est la perfection première d'un corps naturel organique capable d'accomplir les actes de la vie », trad. SEBTI, 2000, p. 16.

22. On sait en effet que l'auteur du *Shifā'* rejette formellement la thèse selon laquelle l'âme serait une forme séparée réellement présente dans les différents individus de l'espèce humaine [cf. SEBTI, 2000, p. 13-14], et que Thomas l'invoque sur ce point au chapitre 5 du *De unitate*.

dont elle est le principe ennoblissant et moteur » ; en somme : « définir l'âme comme perfection du corps n'apprend rien sur son essence »[23]. Plutôt que de devoir s'expliquer d'emblée sur les subtilités d'une théorie qui ne se rencontre pas entièrement avec la sienne, Thomas préfère fixer un cadre rendant évident le *consensus* antirushdien qu'il poursuit « en passant des Grecs aux Arabes ». Le texte qu'il cite lui fournit ce qu'il lui faut : (1) l'affirmation que l'âme [humaine] est une substance dont toutes les opérations ne sont pas dépendantes du corps, *i.e.* ne requièrent pas un organe corporel ; (2) l'affirmation que, précisément, l'intellect théorique, contrairement à l'intellect pratique, « se suffit à lui-même par lui-même », et n'a besoin du corps *nec semper nec omnino* – ce qui revient *mutatis mutandis* à la thèse que Thomas a tantôt attribuée à Alexandre, une fois ce dernier purgé de la lecture « perverse » d'Averroès[24]. Tant le point (1) que le point (2) sont compatibles avec la doctrine d'Aristote que Thomas entend opposer à TAva, *i.e.* une doctrine affirmant que l'intellect possible est « quelque chose de l'âme *(aliquid animae)* qui est l'acte d'un corps organisé », sans que, pour autant, cet « intellect de l'âme » *(intellectus animae)* soit doté d'un organe corporel. Une fois posé que l'affirmation que l'intellect est séparé signifie exclusivement que l'intellect n'a pas d'organe – la thèse du **§ 27**, mais aussi la thèse « péripatéticienne » d'« Alexandre » – il est facile d'aborder la définition générique de l'âme *sur la base* de *De an.*, V, 1, et de parer aux objections possibles. C'est ce que fait le **§ 57**.

§ 57. – Plutôt que de reprendre le texte de *De an.*, I, 1, c'est un texte parallèle, et plus complet en un sens, que cite Thomas dans la suite de sa brève évocation des thèses d'Avicenne, à savoir *De an.*, I, 5 (Van Riet, p. 80, 12-16) :

23. Cf. SEBTI, *ibid.*, qui renvoie à ce texte de *De an.*, I, 1, éd. Madkour, p. 9 : « Lorsque nous savons que l'âme est une perfection et quel que soit le sens et l'extension que l'on donne à 'perfection', cela ne nous permet pas de savoir ce qu'est l'âme ni ce qu'est sa quiddité, mais nous la connaissons en tant qu'elle est âme ; et le nom 'âme' ne lui est pas donné en vertu de sa substance, mais en vertu du fait qu'elle gouverne les corps et qu'elle est en rapport avec eux » (cf. Van Riet, p. 26, 24-27, 29 : « Dicemus igitur quod, cum nos scieriumus animam esse perfectionem, quacumque declaratione aut differentia designaverimus perfectionem, non dicemus nos tamen adhuc propter hoc scire animam quid sit, sed sciemus eam secundum hoc quod est anima. Hoc enim nomen anima non est inditum ei ex sua substantia, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa »).

24. Cf. *supra*, **§ 55** : « C'est pourquoi il [Alexandre] dit que ce [l'intellect possible] n'est pas une faculté logée dans le corps, parce que *ce genre de faculté n'a pas d'organe corporel.* »

> De plus, dans la première partie, il dit que « l'âme humaine est la perfection première d'un corps naturel organisé, selon qu'il lui revient d'accomplir des actions par un choix délibératif et d'inventer par la méditation, et selon qu'elle appréhende les universaux » (« Item, in prima parte dicit quod "anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis, et adinuenire meditando, et secundum hoc quod apprehendit uniuersalia" »).

Le texte de la « première partie » est si bien préparé par ce qui a été dit au **§ 56** qu'il apparaît comme une illustration de *De an.*, V, 1. Dire que l'âme humaine est la perfection première d'un corps naturel organisé, d'un mot soutenir déf.3, c'est dire qu'il lui revient d'accomplir un certain nombre d'activités – celles-là mêmes auxquelles a fait allusion V, 1 (celles de l'intellect pratique, « tourné vers le corps », celles de l'intellect théorique, « tourné vers la seule spéculation intellectuelle » [SEBTI, 2000, p. 37]), et qui sont maintenant précisées au sommet par « l'appréhension des [intelligibles] universels ». Dans ces conditions, la reprise de I, 1 est bel et bien inutile : ce qu'elle pourrait dire est cadré rétrospectivement par V, 1, et épelé en deux temps : la citation de I, 5, que l'on vient de voir, et une seconde citation, sur laquelle se clôt le paragraphe, qui énonce ni plus ni moins que la thèse de Thomas. Ce texte, capital, tiré de *De an.*, II, 1 (Van Riet, p. 113, 44-45 : « Anima autem humana non habet se ad corpus ut forma [...], nec eget ut sibi praeparatur membrum »)[25], boucle le parcours entamé avec Alexandre, en trouvant dans la masse des énoncés avicenniens les deux lignes qui corroborent exactement la lecture thomasienne d'Aristote. Il insiste donc en l'introduisant par une formule solennelle, que l'on retrouvera au **§ 116**, cette fois à propos de Thémistius :

> Mais ce qu'il dit ensuite et prouve est vrai : selon ce qui lui est propre, c'est-à-dire selon sa puissance intellective, [l'âme humaine] « ne se rapporte pas au corps comme une forme et n'a pas besoin d'un organe préparé pour elle » (« Sed uerum est quod postea dicit et probat quod anima humana, secundum id quod est sibi proprium, id est secundum uim intellectiuam, "non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi preparetur organum" »).

En somme, le **§ 57** trouve en *De an.*, II, 1, la thèse même qu'énoncera le **§ 80** : l'âme est forme du corps, mais *elle n'est pas forme du corps selon sa puissance intellective*. Ce qui veut dire aussi, comme en témoigne le fait qu'elle « appréhende les universaux », qu'elle est forme du corps sans être forme matérielle ou corporelle (le lecteur du **§ 55** appréciera). À ce concert ne manque qu'une voix. Le **§ 58** la fait entendre.

25. On notera qu'une dizaine de manuscrits de l'*Avicenna Latinus* portent la leçon « non habet non pendet ex corpore », issue d'une contamination entre deux formules : « non pendet ex corpore » = « ne dépend pas du corps » et « non habet se ad corpus » = « ne se rapporte pas au corps » [sur ce point cf. Van Riet, p. 113, *ad* 113, 44].

§ 58. – Le **§ 58** donne un extrait de la *Métaphysique* de Ghazālī. Compte tenu de ce qu'il lui emprunte, Thomas aurait pu se contenter de poursuivre avec Avicenne : la thèse avancée est, pour de bonnes raisons (dont la première, sinon l'unique est que ce sont ses idées qui sont synthétisées dans les *Intentions des philosophes*, dont la *Métaphysique* fait partie), avicennienne. L'extrait, dans sa concision, est cependant remarquablement choisi, car il vient en quelque sorte sceller l'accord paradoxal réalisé entre Alexandre et Avicenne : (1) en introduisant une version fréquentable de la théorie du « mélange », que Thomas s'est bien gardé d'évoquer dans sa dimension matérialiste au **§ 55** ; (2) en prolongeant ou confirmant la thèse selon laquelle l'intellect est une faculté ou puissance de l'âme, sur la base de la distinction opérée au **§ 57** entre activités pratiques et activités spéculatives (théoriques) ; (3) en permettant à Thomas de suggérer que, pour ce qui est à proprement parler intellect, autrement dit l'intellect qui « connaît » (donc l'intellect théorique, donc l'intellect possible en tant qu'il est « tourné vers la seule spéculation intellectuelle » et « l'appréhension des [intelligibles] universels »), l'activité qu'il accomplit ne se fait pas par l'intermédiaire d'un organe ou instrument corporel. Les points (1) et (2) sont formulés dans la citation elle-même[26] ; le point (3) figure dans le bref commentaire dont Thomas l'accompagne.

> Ensuite [on attendrait plutôt « Enfin »], il faut adjoindre les paroles d'Algazel, qui dit ceci : (1) « Lorsque le mélange des éléments présente la plus belle et la plus parfaite égalité, telle que l'on ne peut rien trouver de plus subtil ni de plus beau qu'elle, alors elle est apte [= disposée] à recevoir du Donateur des formes la forme qui est plus belle que les autres formes – et c'est l'âme humaine. (2) Mais cette âme humaine a deux puissances : l'une qui opère, l'autre qui connaît », qu'il appelle *intellect*, comme cela est évident par ce qui suit. Et, cependant, il prouve par de multiples arguments que (3) l'opération de l'intellect ne se fait pas par un organe corporel (« Deinde subiungenda sunt uerba Algazelis sic dicentis : "Cum commixtio elementorum fuerit pulcrioris et perfectioris equalitatis, qua nichil possit inueniri subtilius et pulcrius, tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulcriorem formis aliis,

26. Qui correspond à *Métaph.*, II, tr. 4, dict. 5 (Muckle, p. 172, 2-11).

que est anima hominis. Huius uero anime humane due sunt uirtutes : una operans et altera sciens", quam uocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale »).

Pourquoi préfacer le point (3) d'un « cependant » *(tamen)*, qui semble introduire une restriction ? La thèse énoncée en (2) étant la cheville ouvrière de celle qu'il faut établir contre TAva, le *tamen* ne peut porter que sur le point (1). Mais s'agit-il d'une restriction véritable ou d'un *lapsus* ? Sans vouloir psychanalyser Thomas, on peut faire l'observation suivante : le point (1) expose une doctrine qui résout dans un sens non matérialiste un des deux problèmes posés par Théophraste aux **§ 53** et **54**, à savoir : /Q1/ comment l'intellect possible est à la fois d'origine extérieure et connaturel à l'homme, en donnant une hypothèse d'ensemble qui explique, selon le programme de /R1/, pourquoi « il ne faut pas entendre "d'origine extérieure" au sens de quelque chose d'ajouté accidentellement ou dans le cours du temps, mais de présent dès le premier moment de la génération ». Cette doctrine est celle de l'instauration de l'âme humaine par le Donateur des formes, lorsque est instaurée une certaine mixtion, un certain mélange des éléments corporels. Cette induction des formes *(inductio formarum)* s'oppose à la théorie matérialiste alexandrinienne, qui, on l'a vu [cf. *supra*, **§ 55**], prétend tirer l'intellect du mélange (par éduction, *eductio formarum*). Avicenne, source de Ghazālī, l'expose de manière très claire dans *De an.*, V, 3, Van Riet, p. 107, 77-108, 79 : « Ergo iam manifestum est animas incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum eius, et corpus creatum est regnum eius et instrumentum » [trad. SEBTI, 2000, p. 10 : « Il est donc vrai que les âmes sont instaurées quand une matière est prête à être utilisée par elles. Le corps qui est instauré est alors son royaume et son instrument »]. L'âme humaine ne commence à être que quand un corps est disposé à la recevoir. M. Sebti commente :

> Cette disposition est acquise grâce aux mouvements des sphères célestes qui agissent sur la mixtion des éléments corporels de sorte qu'elle atteigne un équilibre presque parfait. Alors procède du Donateur des formes *(wāhib al-ṣuwar)*, dixième et dernière Intelligence du monde céleste, la forme d'une âme humaine. Lorsque l'équilibre de cette mixtion est moindre, la mixtion corporelle reçoit une âme animale et, s'il est plus précaire encore, la mixtion est le réceptacle *(maḥall)* d'une âme végétale[27].

27. Cf. *Livre des indications et des rappels (Kitāb al-Išārāt wa-l-Tanbīhāt)*, II, p. 317-318.

Thomas théologien (mais aussi philosophe) n'adhère pas réellement à la théorie du Donateur des formes, cette « synthèse conceptuelle du Démiurge platonicien et de l'intellect agent aristotélicien » [LIBERA, 1996, p. 117-178], non plus qu'à la théorie de l'*inductio formarum* qui l'accompagne. On peut donc imaginer que c'est cette réserve qui lui inspire le « *tamen* » qui ouvre le point (3) de son exposé de Ghazālī. Pourtant, comme on le verra au **§ 116**, cette réserve n'a rien de rédhibitoire, puisque Thomas admet une correspondance structurelle entre le cosmos noétique décrit par Avicenne/Ghazālī et l'univers des catholiques, correspondance qui lui permet de sceller un ultime pacte antirushdien sur le terrain de l'illumination : il suffit de noter que le Donateur et Dieu remplissent la même fonction illuminatrice par rapport aux intellects inférieurs. Le problème du *tamen* est donc secondaire : ce qui compte (comme plus tard au **§ 116**) est le concordat atteint entre tous les péripatéticiens sur la base de la définition contraposée par Thomas à TAva : l'intellect est une faculté/vertu/puissance/partie de l'âme qui est forme du corps, et séparée au sens précis où son opération (l'intellection) se réalise sans un organe corporel.

§ 59. – Le chapitre 2 peut donc se clore sur le programme annoncé aux **§ 2** et **49** : les averroïstes, qui ne veulent rien savoir de ces Latins dont ils ne connaissent au demeurant rien, sont démentis dans leurs prétentions péripatéticiennes par *tous* les péripatéticiens, qu'ils soient grecs ou arabes. Comme il le fera au **§ 118**, c'est donc sur un cri d'étonnement que Thomas achève son réquisitoire :

> Nous avons évoqué tout cela, non parce que nous voulions réprouver l'erreur susdite par les autorités des philosophes, mais pour montrer que non seulement les Latins, dont [nos averroïstes] ne connaissent pas les paroles, mais aussi les Grecs et les Arabes ont soutenu que l'intellect est une partie ou puissance ou faculté de l'âme qui est forme du corps. *Je me demande donc avec étonnement de quels péripatéticiens au juste ils [les averroïstes] peuvent bien se glorifier d'avoir tiré cette erreur* (« Hec autem premisimus, non quasi uolentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem ; sed ut ostendamus quod non soli Latini, quorum uerba quibusdam non sapiunt, sed etiam Greci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars uel potentia seu uirtus anime que est corporis forma. Vnde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur »).

L'étonnement, cependant, est de courte durée. Thomas a une explication toute prête de ce singulier entêtement :

> ... mais, peut-être, ont-ils moins envie de savoir vraiment avec les autres péripatéticiens que de se tromper avec Averroès, qui ne fut pas tant péripatéticien que dépravateur de la philosophie péripatéticienne (« ... nisi forte quia minus uolunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Auerroys oberrare, qui non tam fuit Peripateticus quam philosophie peripatetice deprauator »).

La formule, célèbre, est vraisemblablement empruntée à Cicéron déclarant : « J'aime mieux me tromper avec Platon [...] que d'être dans le vrai en compagnie de ces gens-là » [28]. À la question : Comment peut-on être averroïste ? Thomas répond donc en pourfendeur d'un certain germanopratisme médiéval parisien : parce que certains esprits aimeront toujours mieux se tromper avec Sartre (Averroès) qu'avoir raison avec Aron (les vrais péripatéticiens).

28. Sur ce point, cf. L. Pernot, « Platon contre Platon », in *Contre Platon*, t. I., *Le Platonisme dévoilé*, éd. par M. Dixsaut, Paris, Vrin (Tradition de la pensée classique), 1993, p. 323, n. 41.

CHAPITRE III

Le chapitre 3 du *De unitate* est une réfutation en règle de TAva, autrement dit de l'affirmation de la séparation de l'intellect et de l'âme humaine *secundum substantiam*, et de leur union au seul niveau de l'opération *(in operando)*. Ayant défini la thèse philologiquement correcte, Thomas entreprend de l'élucider philosophiquement par destruction de la thèse opposée. Il s'attaque donc par l'argumentation à l'affirmation averroïste que l'intellect n'est pas l'âme ou une partie de l'âme qui est forme du corps humain. On peut résumer ainsi le plan suivi :

§ 60. Thèse d'Aristote avec sa démonstration (414a12 ⇒ a14).

§ 61. Justification de la démonstration par l'autorité (429a23) et le raisonnement. Thèse : cet homme-ci pense.

§ 62. Rappel de TAva*. Aporie : comment, dans l'hypothèse de TAva*, expliquer que l'action du principe qui cause la pensée puisse être l'action de cet homme-ci ? Exposé de la réponse d'Averroès : théorie des deux sujets (= T2s).

§ 63-65. Trois preuves de la fausseté de T2s.

§ 66. Exposé de la thèse des averroïstes : théorie de l'intellect moteur (Tlm). Position du problème liminaire déterminant le cadre de la discussion de Tlm : qu'est-ce qu'un homme individuel ? Trois réponses possibles : R1. l'homme est *seulement* intellect (donc ici : le moteur lui-même) ; R2. l'homme n'est qu'un corps animé par une âme végétative et sensitive (donc ici : ce qui est mû par l'intellect) ; R3. l'homme est un composé des deux : position des averroïstes.

§ 67. Début de la critique de Tlm : critique de R3. Question liminaire : qu'est-ce qui fait l'unité de l'homme ? Réponse d'Aristote (*Métaph.*, VIII, 6, 1045a8-12).

§ 68. Argument contre TlmR3. Réponse averroïste (analogie cosmologique). Réponse de Thomas.

§ 69. Critique de TImR2. Thèse de Thomas : TImR2 ne peut davantage résoudre l'aporie du **§ 62**.
§ 70. Premier argument (Aristote, *Métaph.*, IX, 8, 1050a30-36).
§ 71. Deuxième argument.
§ 72. Troisième argument.
§ 73. Réfutation d'une tentative de justification de TIm.
§ 74. Critique de TImR1. L'homme individuel est seulement intellect ou âme (Platon). Exposé de la thèse. Rappel de la thèse d'Aristote : l'homme est *principalement* intellect (*Éth. Nic.*, IX, 8, 1168b31-33).
§ 75. Trois arguments contre la thèse de Platon et rejet de TImR1.
§ 76. Rejet de TIm.
§ 77. Nouvel argument contre TIm (argument de la « spécification »).
§ 78. Autre argument contre TIm : TAva et TIm impliquent la ruine de l'éthique et l'impossibilité de la vie en société.
§ 79. Deux réponses des averroïstes *(rationes in contrarium)*.
§ 80. Réponse de Thomas : l'âme humaine n'est pas forme du corps *selon la puissance intellective*.
§ 81. Objection averroïste à la réponse de Thomas. Réponse de Thomas à l'objection.
§ 82. Dernier argument contre TAva.

§ 60. – Après l'argumentation par les autorités *(auctoritates)* péripatéticiennes mobilisées au chapitre 2 contre TAva et TAva* pour rétablir la vraie thèse d'Aristote (TAr), Thomas passe aux arguments de raison (« inquirendum est *per rationes* circa hoc sentire sit necesse »), selon l'enchaînement habituel aux questions disputées. La thèse d'Aristote est définitivement fixée sous la forme suivante, qui combine des éléments empruntés à *De an.*, II, 1, 412b4-6 (déf.3 : « l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé ») et *De gen. anim.*, II, 3, 736b28-29 (« rien, en effet, dans son opération ne communique avec l'opération corporelle », οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ‹ἡ› σωματικὴ ἐνέργεια) :

> TAr : l'intellect est une puissance de l'âme qui est forme d'un corps, et ce n'est pas l'acte d'un organe, car rien de son opération ne communique avec l'opération corporelle.

« Puisque, selon Aristote, il importe d'examiner les principes des actes eux-mêmes », le **§ 60** entame l'examen philosophique du statut de l'intellect à partir de la considération de son acte propre : la pensée (« ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere »). Thomas concentre donc son analyse sur la « démonstration d'Aristote » [414a12-14, cf. **§ 11**], en rappelant, à partir de *De an.*, II, 2, 413a13-15, qu'une définition doit indiquer le pourquoi du fait qu'elle énonce[1].

> Sur ce point, nous ne pouvons trouver raisonnement plus solide que celui que tient Aristote, qui argumente ainsi : « l'âme est, à titre premier, ce par quoi nous vivons et pensons » [414a12-13], « c'est *donc* une certaine notion et forme » d'un corps [414a13-14]. Et il est tellement attaché à cet argument qu'il le qualifie de démonstration.

Dans le cas présent, le conséquent (= le fait) est que l'âme est forme du corps (« *il en résulte* qu'elle sera notion et forme », ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος) et l'antécédent (= le motif pour lequel il en est ainsi), la caractérisation de l'âme comme principe premier de la vie et de la pensée (« l'âme est à titre premier ce par quoi nous *vivons*, sentons, [nous mouvons] et *pensons* », ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ *ζῶμεν* καὶ αἰσθανόμεθα καὶ *διανοούμεθα* πρώτως). C'est donc 414a12-14, lu sous la forme 414a12 ⇒ a14, qui constitue la « démonstration » de la première partie de TAr, que Thomas va, dans la suite, constamment opposer à Averroès et aux averroïstes. La dernière phrase du paragraphe (« et il [Aristote] donne un exemple : comme on démontre ce qu'est le tétragonisme *(tetragonismus)*, c'est-à-dire la quadrature, par la découverte d'une ligne moyenne proportionnelle »), illustre la différence entre l'énoncé du fait (définition) et la cause du défini, « ce qui rend manifeste le motif pour lequel il en va ainsi », en s'appuyant sur *De an.*, II, 2, 413a16-20[2]. Le mot latin *tetragonismus*, calqué sur le grec, est assimilé par les commentateurs à *quadratum* ou *quadratura*[3].

1. Tricot, p. 72-73 : « Car non seulement le discours exprimant la définition doit énoncer ce qui est en fait, ainsi que procèdent la plupart des définitions, mais elle doit encore contenir la cause et la mettre en lumière » ; Bodéüs, p. 140-141 : « En effet, la formule d'une définition doit non seulement montrer le fait dont il s'agit, ce qu'expriment la grande majorité des définitions, mais encore contenir et rendre manifeste le motif pour lequel il en va ainsi. »

2. Tricot, p. 73 : « En fait, c'est sous forme de simples conclusions que les définitions sont d'ordinaire énoncées. Par exemple, qu'est-ce que la quadrature ? C'est [dans l'opinion commune] la construction d'un rectangle équilatéral égal à un rectangle oblong donné. Mais une telle définition est seulement l'expression de la conclusion. Dire, au contraire, que la quadrature est la découverte d'une moyenne, c'est indiquer la cause de l'objet défini » ; Bodéüs, p. 141 : « Or, en réalité, les formules des définitions sont comme des conclusions. Ainsi, qu'est-ce que la quadrature ? C'est avoir un rectangle équilatéral équivalent à une figure à côtés inégaux. Une telle définition, cependant, exprime la conclusion. Celle qui affirme, en revanche, que la quadrature est la découverte d'un moyen terme, exprime la raison de l'affaire. »

3. Cf., *e.g.*, *Lectura anonyme*, Gauthier, p. 168, 88-89 : « [...] *tetragonismus*, a *tetra*, quod est quatuor, et *gonos*, quod est angulus ».

§ 61. – Le **§ 61** explique et justifie le caractère contraignant de la « démonstration » d'Aristote, qui apparaît au seul fait que « tous ceux qui veulent s'écarter de cette voie [en l'occurrence Averroès et les averroïstes] aboutissent nécessairement à un *inconveniens* ». Ce paragraphe a une importance stratégique capitale dans le *De unitate*. L'objectif de Thomas est simple. Il s'agit de développer la « démonstration d'Aristote » pour attaquer ensuite l'averroïsme à ce qui, à ses yeux, est son point de fragilité maximum : *l'incapacité à rendre compte de la pensée humaine comme pensée de l'homme* – plus précisément : de l'homme *individuel*, ce que Thomas appelle tantôt « cet homme singulier » *(hic homo singularis)* tantôt « cet homme-ci » *(hic homo)*. On a vu, en effet, que, dans la liste des 13 propositions condamnées le 10 décembre 1270 par Étienne Tempier, il n'était pas question de l'homme individuel, mais de l'homme : « Cette proposition est fausse ou impropre : 'l'homme pense' » (« Haec est falsa vel impropria : *'homo intelligit'* ») et qu'il en allait de même dans le *De quindecim problematibus* d'Albert : « Leur seconde thèse est que la proposition 'l'homme pense' est fausse ou impropre ». C'est autour de l'impossibilité de sauver le phénomène, le « fait observable » par excellence – l'homme individuel pense – que gravite la double polémique menée *per rationes* contre TAva et TAvb à partir du chapitre 3 du *De unitate*. *Hic homo singularis intelligit* : voilà ce dont la *positio* averroïste ne saurait rendre compte. Pour engager le combat, Thomas pose donc ce qui est empiriquement « manifeste » : l'homme singulier pense (comme le dit la *Somme théologique* I, 76, 1 : « *experitur* enim unusquisque seipsum esse qui intelligit »). C'est sur la base de cette évidence empirique, que le **§ 78** pourra conclure que :

> On doit [...] soutenir [la] thèse [que l'intellect est une puissance de l'âme qui nous est unie comme forme], comme étant *absolument hors de doute, non pas en vertu d'une révélation de la foi, comme ils* [les averroïstes] *le prétendent*, mais parce que rejeter cela, c'est aller contre l'évidence des faits *(contra manifeste apparentia)*.

Mais cette évidence se travaille et s'argumente. Thomas lui fournit immédiatement un fondement rationnel : *nous* ne (nous) demanderions pas ce qu'est l'intellect si *nous* ne pensions pas ; en questionnant sur l'intellect nous questionnons sur le principe même qui fait que nous pensons, autrement dit : qui fait que nous pouvons questionner sur l'intellect et questionnons effectivement sur lui.

> Il est en effet manifeste que cet homme-ci pense *(manifestum est enim quod hic homo intelligit)* : nous ne chercherions jamais à savoir ce qu'est l'intellect si nous ne pensions pas *(numquam enim de intellectu quereremus nisi intelligeremus)* ; et en posant la question de savoir ce qu'est l'intellect nous ne nous enquérons pas d'un autre principe que celui-là même par lequel nous pensons *(nec cum querimus de intellectu, de alio principio querimus quam de eo quo nos intelligimus)*.

Et Thomas d'ajouter : « C'est bien pourquoi Aristote dit : "J'entends par intellect ce par quoi l'âme pense" [429a23, cf. **§ 11** et **23**]. » Percevoir le lien existant entre cette affirmation et le fait observable que l'homme individuel pense, l'averroïste ne le peut. Pour cela il faut développer la « démonstration d'Aristote » : 414a12 ⇒ a14. Cette reformulation est donnée par le **§ 61** sous la forme de l'inférence suivante : « *s'il y a* un principe premier de la pensée en l'homme », *alors* « ce principe est nécessairement forme du corps ». Ce qui, de par 429a23, s'entend : « si le principe par lequel l'âme pense est l'intellect », *alors* « l'intellect est nécessairement forme du corps ». Or c'est bien là ce que dit Aristote : « *s'il y a* un principe premier de la pensée en l'homme, *alors* ce principe est nécessairement forme du corps ». Pourquoi ? La réponse est donnée par Aristote lui-même – et elle précise le *pourquoi* de l'inférence posée au **§ 60** : *parce que*, dit Thomas, un principe opératif premier est toujours d'ordre formel, « quia *illud quo primo aliquid operatur est forma* », « ainsi qu'il [Aristote] l'a déjà clairement indiqué ». On reconnaît là, de fait, le « principe de la forme de l'opérateur », stipulant que « ce qui opère à titre premier est la forme de l'opérateur » *(illud quo primo aliquid operatur est forma operantis)* formulé autoritairement au **§ 10**, sur la base de 414a5-9. Compte tenu de son importance dans le débat avec les averroïstes, le principe est repris et justifié au **§ 61** par le raisonnement : pour agir une chose doit être en acte ; toute chose est en acte par une forme ; donc le premier principe opératif d'une chose est sa forme. L'ensemble du développement n'est certes pas une nouveauté dans la pensée de Thomas. L'essentiel en figure déjà, en plus offensif, dans la *Sentencia libri De anima* (p. 205, 282-206, 302), avec le même appel à l'évidence empirique et le même mépris que celui qui éclatera au **§ 76** au sujet des partisans de TIm (« Ceux [...] qui veulent défendre cette position doivent soit confesser qu'*ils ne comprennent rien et qu'ils ne sont pas dignes que l'on dispute avec eux*, soit confesser ce qu'Aristote conclut : ce par quoi nous pensons, à titre premier, est espèce et forme »). La seule différence entre les deux textes est la formulation de l'axiome selon lequel « il est impossible que ce par quoi quelque chose agit formellement en soit séparé selon l'être » qui synthétise sans doute mieux la pensée de Thomas sur le point soulevé au **§ 61** que les explications dudit paragraphe :

> Il est en effet manifeste que cet homme-ci pense : si, en effet, on nie cela, alors celui qui énonce cette opinion ne pense rien et n'est pas digne d'être écouté. Si, en revanche, [cet homme-ci] pense, il faut que, formellement parlant, il pense par quelque chose ; mais cela, c'est l'intellect possible, dont Aristote dit : « j'appelle intellect, ce par quoi l'âme pense et opine » [429a23] ; par conséquent l'intellect possible est ce par quoi, formellement parlant, cet homme-ci pense [...]. Or il est impossible que ce par quoi une chose opère formellement soit séparée d'elle selon l'être, la raison de cela étant que rien n'agit sinon en tant qu'il est en acte ; ainsi donc, une chose est formellement opérée par une autre chose dans l'exacte mesure où elle est actualisée par elle ; mais une chose ne peut être mise en acte par autre chose si elle en est séparée selon l'être ; d'où vient qu'il est impossible que ce par quoi une chose agit formellement soit séparée d'elle selon l'être (« Manifestum est enim quod hic homo intelligit : si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid nec est audiendus. Si autem intelligit, oportet quod aliquo, formaliter loquendo, intelligat ; hoc autem est intellectus possibilis, de quo Philosophus dicit : "Dico autem intellectum quo intelligit et opinatur anima" ; intellectus igitur possibilis est quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit. [...] Set inpossibile est id quo aliquid formaliter operatur separari ab eo secundum esse ; quod ideo est quia nichil agit nisi secundum quod est actu ; sic igitur aliquid formaliter aliquo operatur sicut eo fit actu ; non autem fit aliquid aliquo ens actu si sit separatum ab eo secundum esse ; unde impossibile est quod illud quo aliquid agit formaliter sit separatum ab eo secundum esse »).

On notera que Siger mentionne l'argument du **§ 61** (ainsi que le « principe de la forme de l'opérateur » des **§ 11** et **60**) dans le *De anima intellectiva*, chap. 2, en le conjuguant *tacitement* à la définition avicennienne de l'âme, *De an.*, I, 1[4] :

> Ce par quoi quelque chose agit et opère en premier lieu et principalement, c'est sa forme : en effet, la forme est le principe par lequel il y a opération ; or [...] l'âme est ce par quoi le corps animé vit ou exerce les opérations de la vie. Donc l'âme est l'acte et la forme d'un corps (« Illud quo aliquid primo et principaliter agit et operatur, est eius forma : forma enim est quo operandi principium ; sed [...] anima est quo corpus animatum vivit seu exercet *opera vitae* ; ergo anima est actus et forma corporis », Bazán, p. 72, 9-73, 13).

Mais il ne s'agit pas ici de l'âme intellective. Ce n'est qu'au chapitre 3 que celle-ci est abordée, la question formulée dans des termes

4. Van Riet, p. 29, 62-63 : « Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis *opera vitae* » [cf. *supra*, **§ 56**].

mi-alexandriniens mi-thomasiens (ou plutôt dans une lecture volontairement alexandrinienne, donc polémique, de TAr et de la position thomasienne) étant de savoir « si l'âme intellective est l'acte du corps, en tant que donnant son être au corps, et en tant [qu'unie au corps comme] une figure à la cire *(ut figura cirae)*, en sorte qu'elle lui serait unie dans l'être *(in essendo)*, et non pas seulement dans l'opération *(in operando)*, tout en étant séparée [de lui] selon l'être *(et in esse separata)* » (Bazán, p. 77, 4-7), question à laquelle, comme on le sait, il répond négativement, sans rien concéder sur ce point ni au *De unitate* en général, ni au **§ 61** en particulier[5]. L'argument est en revanche repris positivement contre TAva par Radulphus Brito, dans la question 5 de ses *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima, Utrum intellectus sit forma substantialis corporis*, où il figure dans une formulation, comme souvent, très proche de celles de Thomas. Le contexte de cette reprise est l'exposé de la position conforme « à la vérité et à la foi », qui fait suite à l'examen et à la réfutation des deux thèses philosophiques opposées, constituant le paradigme noétique des averroïstes du XIV[e] siècle : celle d'Alexandre, celle d'Averroès[6]. La thèse d'Alexandre, fortement inspirée par la critique rushdienne du philosophe d'Aphrodise, est exposée et réfutée en ces termes :

> [I] De ista quaestione fuerunt diversae opiniones. Una fuit Alexandri. Et fuit ista quod intellectus est forma substantialis. Et quia nescivit evadere rationem quod forma corrumpitur corrupto corpore, ideo posuit quod intellectus corrumpitur corrupto corpore. Et quando Philosophus dicit quod intellectus est abstractus et immixtus, verum est, dicit ipse, quantum ad praeparationem quam habet ad omnia intelligibilia. Sed Commentator ipsum reprobat. Et dicit quod Philosophus determinet

5. Naturellement, l'expression *ut figura cirae* a une base aristotélicienne authentique, *De an.*, II, 1, 412b7, dans le passage qui fait suite à déf.3, savoir : 412b5-9 : « Si donc il faut proposer une définition générale qui s'applique à toute espèce d'âme, disons que celle-ci est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. Aussi n'y a-t-il pas lieu de se demander si l'âme et le corps ne font qu'un, *pas plus que pour la cire et la figure* (οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα) ni, en général, pour telle matière singulière et ce dont elle est la matière. Car si l'un et l'être comportent plusieurs sens, ce qui est l'un et l'autre au sens propre, c'est l'entéléchie. » Toutefois, et la polémique sur l'universalité de déf.3 le prouve suffisamment, on peut au moins se demander si la métaphore de l'empreinte et de la cire vaut *aussi* chez Aristote pour l'âme pensante ou intellect [cf., sur ce point, notre « Introduction »]. En déplaçant sur l'âme intellective une formule destinée à l'âme comme principe vital, lancée au terme d'un passage problématique sur la définition nominale de l'âme, Siger veut donc bien, selon moi, attirer Thomas sur le terrain du matérialisme alexandrinien.

6. Sur ce point, cf. *infra*, **§ 79**, la thèse de Jean de Jandun faisant de la position de Thomas... « un avatar de la position d'Alexandre ».

naturam praeparationis, quod est accidens ipsius intellectus ; et naturam sui subiecti non determinat (Fauser, p. 147, 69-79).

L'opinion d'Alexandre étant écartée, sur la base d'un compte rendu rushdien de l'alexandrinisme bien différent de celui de Thomas au **§ 55**, Radulphus expose celle d'Averroès lui-même, qu'il confronte à sa reformulation du « défi thomasien » : non pas rendre compte du fait que cet homme-ci pense, mais plutôt rendre compte de la vérité par soi de la proposition 'l'homme est intelligent par soi'.

> [II] L'opinion d'Averroès fut que l'intellect n'est pas la forme substantielle du corps [...]. Et quand on lui objecte : cette proposition 'l'homme est intelligent par soi' est vraie, et si l'homme est intelligent par soi, il a en lui-même le principe de son intellection, qui est l'intellect, et c'est ainsi [= en lui-même] qu'il a l'intelligible, il répond que l'homme est intelligent [pensant], dans la stricte mesure où l'espèce imaginée, qui parachève l'intellect possible, est dans notre imagination, et que c'est pour cette raison que l'homme est dit intelliger [penser] : parce qu'il a en lui le principe de l'intelliger [du penser]. Et c'est pourquoi il dit que l'intellect est uni à l'homme quant à l'opération qu'est l'intelliger [le penser]. Mais cette opinion est erronée (« Opinio Averrois fuit quod intellectus non est forma substantialis corporis [...]. Et cum dicitur sibi : ista est vera : homo est per se intelligens ; et si homo est per se intelligens, ergo habet in se principium suae intellectionis, quod est intellectus, et ita habet intellectum, dicit quod pro tanto homo est intelligens, quia species imaginata, quae est perficiens intellectum possibilem, est in phantasia nostra ; et ideo propter hoc homo dicitur intelligere, quia habet in se principium intelligendi. Et ideo dicit quod intellectus est coniunctus cum homine quantum ad illam operationem quae est intelligere. Sed illa opinio erronea est », *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5, Fauser, p. 147, 83-148, 92).

Ayant posé que l'opinion d'Averroès était erronée, c'est dans le second argument antiaverroïste de la discussion *secundum veritatem et fidem* qu'est repris l'argument du **§ 61**, qui répond en fait pied à pied à la réponse rushdienne au « défi thomasien » :

> [2] De plus on prouve cela [= que l'intellect est forme de notre corps] par le raisonnement la manière suivante : parce que cette proposition est vraie par soi : 'l'homme est intelligent par soi' [*i.e.* non par un autre ou par accident]. Et Averroès lui-même dirait aussi cela. Maintenant, elle ne serait pas vraie par soi si l'intellect, qui est le principe de cette opération, n'était pas la perfection et la forme de l'homme ; car si l'intellect était séparé de l'homme [= TAva], l'homme ne serait pas dit intelligent *formellement*, puisque le principe de son acte de penser ne serait pas en lui (« Item hoc [= quod intellectus est forma corporis nostri] probatur per rationem sic : Quia ista est per se vera : homo est per se intelligens. Et Commentator etiam illud diceret. Modo ista non esset vera per se, si intellectus, qui est principium istius operationis, non esset perfectio et forma hominis ; quia si intellectus esset separatur ab homine, tunc homo formaliter non diceretur intelligens, ex quo principium intelligendi non est in ipso », *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5, Fauser, p. 149, 104-109).

L'argument thomasien plaît à ce point à Radulphus qu'il le reprend contre TAvb dans la question 6 des *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, au titre très égidien : *Utrum intellectus sit unus numero vel plurificatus in omnibus hominibus*. Comme pour la question 5, l'argument repris, également le deuxième, est mis au service d'une solution « conforme à la foi et à la vérité et à l'intention d'Aristote » (« secundum fidem et veritatem et secundum intentionem Philosophi », Fauser, p. 164, 175-176), dans une formulation plus proche du « défi thomasien » *('homo per se intelligit')*. Pour penser, l'homme doit avoir en lui-même à titre de forme *le principe de son acte de penser* : l'intellect doit lui être uni, et non pas seulement, comme le soutient Averroès, l'espèce imaginée (ce que Thomas démontre aux **§ 63-65**).

> [2] Item homo per se intelligit. Ego habet in se principium intellectionis. Modo si intellectus non esset coniunctus cum homine, non haberet in se principium formale istius intellectionis. Ergo ad hoc quod homo intelligat per se, oportet quod quilibet habeat intellectum suum. Neque valet quod Commentator dicit, quod species phantastica est coniuncta homini et propter hoc homo intelligit. Quia illa species phantastica sub illo esse sub quo est in phantasia, non est principium intelligendi, sed sub illo esse sub quo est in intellectu. Modo per te homo habet per istam speciem phantasticam solum ut est in phantasia, et non ut est in intellectu. Ergo homo non habet in se principium intelligendi sub illa ratione sub qua est principium intelligendi (Fauser, p. 165, 217-166, 224).

§ 62. – Le **§ 62** commence la *destructio* de la thèse jugée par Thomas antiaristotélicienne, soutenant que le principe de l'acte de pensée, ce qu'on appelle l'intellect, n'est pas forme du corps (TAva*). Les **§ 62-65** sont consacrés à Averroès lui-même et à la théorie qu'on appellera « théorie des deux sujets » (= T2s). Ce n'est qu'à partir du **§ 66** que les averroïstes arrivent à la rescousse, une fois leur champion terrassé. La distinction est-elle aussi tranchée dans la réalité que dans la présentation thomasienne ? La théorie averroïste discutée à partir du **§ 66** (la « théorie de l'intellect moteur » = TIm) est évidemment déjà présente en

germe chez Averroès, dans un contexte précis que l'on retrouvera au **§ 68**, et l'on a noté, en commentant le **§ 5**, que le *Grand Commentaire* voyait dans 413a7-8 une définition générale *(secundum sermones universales)*, fondée sur une comparaison *(exemplariter)*, âme/corps // pilote/navire, susceptible d'être affinée une fois « examinée la définition propre à chaque partie de l'âme en particulier ». C'est donc en partie pour les besoins de la dispute que Thomas distribue sur deux entités, Averroès et les averroïstes, ce que l'on trouve déjà esquissé chez Averroès – et il va de soi que l'on ne peut être averroïste en soutenant TIm, sans soutenir aussi une version quelconque de T2s. Au **§ 66**, Thomas pose que, en recourant à TIm, les averroïstes s'efforcent de sauver Averroès des impasses de TAva et TAva*, du fait de l'échec de T2s et de la théorie de la *continuatio* qui l'accompagne [cf. *infra* TAva4]. Ce scénario mérite l'attention, car il semble qu'il ait par la suite influencé les averroïstes eux-mêmes : on sait en effet que TIm est bien, *en un sens*, une création de Siger de Brabant, du moins dans la version qu'en propose le *De anima intellectiva* en réponse à Thomas (la théorie dite de l'*operans intrinsecum*) ; et l'on sait aussi que, au XIVe siècle, c'est bien cette théorie sigérienne que le « prince des averroïstes », Jean de Jandun, reprend, autant que la théorie strictement rushdienne de la *continuatio*, pour élaborer sa propre position. On peut donc imaginer sans trop de peine que l'intervention de Thomas au **§ 66** a, sur ce point, joué un rôle dans l'évolution de l'averroïsme, comme ses remarques finales des **§ 118** et **119** en ont joué un dans la genèse de la doctrine dite « averroïste » de la « double vérité ». Au partisan de TAva*, le **§ 62** propose en tout cas une aporie : si tu soutiens que le principe de l'acte de pensée n'est pas forme du corps, comment expliqueras-tu que l'action (l'activité) de ce principe soit l'action d'un homme individuel (« Si autem dicas quod principium huius actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te inuenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis ») ? Thomas laisse entendre qu'il y a ici bien des options possibles (« Quod diuersimode quidam conati sunt dicere »). La thèse d'Averroès n'est que l'une d'entre elles (« Quorum unus Auerroys »). Ces autres options ne sont pas évoquées. À l'interminable catalogue des positions « arabes » en noétique, dressé par Albert dans son propre *De unitate intellectus*, répond le laconisme de Thomas. Non sans raisons, sans doute : dans l'écrit albertinien original (la « Dispute d'Anagni »), Averroès est fondu dans la masse des philosophes arabes, dont la position a été lancée par al-Fārābī ; dans l'écrit thomasien, Averroès est la cible unique (avec ses disciples latins). L'erreur monopsychiste est sienne. Là où Albert se dispersait, Thomas se concentre. L'adversaire n'est pas l'arabisme ou, comme je l'ai écrit

ailleurs, le (f)arabisme : c'est l'averroïsme. Le **§ 62** passe donc en revue l'ensemble des affirmations qui composent TAva.

> TAva1 : Il [Averroès] soutient que ce principe de la pensée qu'on appelle *intellect possible* n'est ni une âme ni une partie d'âme, sinon en un sens homonyme, et que c'est plutôt une certaine substance séparée.
>
> TAva2 : Et il dit que la pensée de cette substance séparée devient mienne ou tienne quand l'intellect possible est « couplé » *(copulatur)* avec moi ou avec toi, grâce aux images qui se trouvent en moi ou en toi.
>
> TAva3 : Et il dit que cela se passe ainsi : l'espèce intelligible qui fait un avec l'intellect possible, étant sa forme et son acte, a deux sujets [= T2s], l'un, c'est les images elles-mêmes, l'autre, l'intellect possible.
>
> TAva4 : Ainsi donc, c'est par sa forme que l'intellect possible se continue avec nous *(continuatur nobiscum)* par l'intermédiaire des images ;
>
> TAva5 : et c'est pourquoi, quand l'intellect possible pense, cet homme-ci pense.

En somme : l'intellect possible est à la fois le principe de la pensée et une substance séparée. La pensée, autrement dit : l'acte de l'intellect possible, est en quelque sorte seulement appropriée par l'homme, grâce à un processus appelé *copulatio* ou *continuatio*. Le problème d'Averroès (qui est celui de l'aporie formulée par le **§ 62**) est d'expliquer ce qui assure la « continuité » ou « continuation » de la pensée de l'intellect possible à l'âme humaine, malgré leur discontinuité/séparation réelle. La réponse d'Averroès est que l'acte de l'intellect possible – autrement dit : la pensée, autrement dit encore : l'espèce intelligible en acte – a deux sujets : l'intellect possible lui-même et les images (ou *fantasmata*) contenues dans l'âme humaine. C'est cette coprésence de l'espèce ou forme intelligible en deux sujets distincts qui assure la continuité ou le « couplage » des deux instances où s'effectue l'acte duel qu'est la pensée (Thomas ne précise pas si, par *sujet*, il – ou plutôt Averroès – entend un sujet d'inhérence). Il y a pensée humaine quand il y a pensée tout court[7]. Cette reconstruction, si schématique soit-elle, s'appuie sur des textes précis, notamment pour TAva1[8] et TAva3. Les autres éléments

7. Cette affirmation, TAva5, étant sans doute la plus problématique de toutes, car, aux yeux de Thomas, en tant qu'elle procède de TAva3 et TAva4, elle aboutit à destituer l'homme individuel de la pensée, autrement dit à soutenir que, rigoureusement parlant, ce n'est pas l'homme individuel qui pense, mais la pensée qui « se continue » jusqu'à lui, chaque fois qu'une forme intelligible se trouve *à la fois* dans l'intellect possible et dans une âme humaine, *i.e.* chaque fois qu'il y a *continuité formelle* de l'intellect possible à l'âme, par le canal de ses images.

8. Cf. *In De an.*, II, comm. 32, Crawford, p. 178, 34-37 : « ... en effet, l'opinion d'Aristote est qu'il [l'intellect] n'est ni une âme ni une partie de l'âme. Et il [Aristote]

du dispositif sont condensés à partir de développements plus diffus. Étant donné son rôle de cible principale dans les **§ 63 à 65,** le texte repris dans **TAva3** et qui expose la théorie que j'ai appelée « théorie des deux sujets » (**T2s**) doit être examiné avec attention. Il s'agit de *In De an.,* III, comm. 5 (Crawford, p. 400, 376-394) :

> Car, puisque concevoir par l'intellect, comme le dit Aristote, c'est comme percevoir par le sens, et que percevoir par le sens s'accomplit par l'intermédiaire de deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel le sens devient vrai (et c'est le sensible extérieur à l'âme) et l'autre, le sujet par lequel le sens est une forme existante (et c'est la perfection première de la faculté sensorielle), il est aussi nécessaire que les intelligibles en acte aient deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel ils sont vrais, à savoir les formes qui sont des images vraies, et le second, celui qui fait de chaque intelligible un étant du monde [réel], et c'est l'intellect matériel. En effet, il n'y a en cela aucune différence entre le sens et l'intellect, si ce n'est que le sujet du sens, par lequel il est vrai, est extérieur à l'âme, alors que le sujet de l'intellect, par lequel il est vrai, est à l'intérieur de l'âme. Et c'est ce qu'Aristote lui-même a dit de cet intellect [matériel], comme on le verra ensuite.

La théorie rushdienne des deux sujets est fondée sur un modèle que l'on pourrait dire (a) *esthétique*, puisqu'il repose sur une analogie méthodique entre sensation et intellection (« concevoir par l'intellect, comme le dit Aristote, c'est comme percevoir par le sens »), et (b) *synergique*, puisqu'il suppose une conception de la sensation comme « synergie », « acte commun » du sensible et du sentant (ou « sens »), fondée sur l'affirmation aristotélicienne que « l'acte du sensible et celui du sens est le même et unique, bien que leur essence ne soit pas la même »[9]. Le modèle synergique de la sensation mis en œuvre dans

indique toute l'étendue de sa noblesse et la différence qui le sépare des autres parties ; car il faut soutenir qu'il [l'intellect] est d'une essence supérieure à celle de l'âme » ; *In De an.,* II, comm. 21, Crawford, p. 160, 24-161, 33 : « ... il [Aristote] dit : *Néanmoins, il semble que ce soit un autre genre d'âme*, etc. C'est-à-dire : néanmoins, il vaut mieux dire, et cela semble davantage être vrai à plus ample considération, que c'est un autre genre d'âme, et que si on lui donne le nom d'*âme*, ce ne peut être que par homonymie. Et si tel est le statut de l'intellect, il est nécessaire que, d'entre toutes les facultés de l'âme, lui seul soit susceptible d'être séparé du corps et qu'il ne se corrompe pas lors de sa corruption, à la façon dont l'éternel est séparé. Et c'est ce qui se produit puisque tantôt il n'est pas uni au corps et tantôt il l'est. »

9. *De an.,* III, 2, 425b25-27 : ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ [αὐταῖς : ms. EL]) ou, en des termes voisins, que « l'acte du sens et celui du sensible ne font qu'un, tout en différant par l'essence » – cf. III, 2, 426a15-17 : ἐπεὶ δὲ μία μέν ἐστιν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι

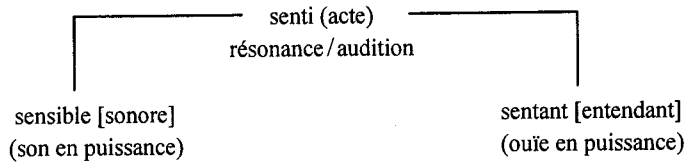
l'analogie esthétique sensation/intellection se laisse préciser par un exemple, qu'Aristote présente avec soin : celui du son en acte et de l'ouïe en acte (III, 2, 425b27-426a1 – les trois traductions françaises se caractérisant par l'introduction graduelle des termes anachroniques de *sujet* et *objet*) :

> Tricot (p. 154) : Je prends comme exemple le son en acte et l'ouïe en acte : il est possible que celui qui possède l'ouïe n'entende pas et que ce qui a le son ne résonne pas toujours. Mais quand passe à l'acte celui qui est en puissance d'écouter, et que résonne ce qui est en puissance de résonner, à ce moment-là se produisent simultanément l'ouïe en acte et le son en acte, que l'on pourrait appeler respectivement audition et résonance[10].
>
> Bodéüs (p. 206) : Et je prends l'exemple du son, lorsqu'il est effectif, et de l'ouïe, lorsqu'elle est en activité. On peut, en effet, quand on possède l'ouïe, ne pas entendre, et ce qui est sonore n'émet pas toujours un son ; mais lorsque se met en activité le *sujet* capable d'entendre et que produit un son l'*objet* capable de résonner, à ce moment-là, l'ouïe en activité va de pair avec le son effectif. Et l'on peut appeler cela, audition et, ceci, résonance.
>
> Barbotin (p. 70) : Je prends l'exemple du son en acte et de l'ouïe en acte : peut-être le *sujet* doué de l'ouïe n'entend-il pas actuellement, comme l'*objet* sonore peut ne pas émettre de son. Mais quand passe à l'acte l'être capable d'entendre et que résonne l'*objet* sonore, alors l'ouïe en acte et le son en acte se produisent simultanément : on dira qu'il y a d'une part audition, de l'autre résonance.

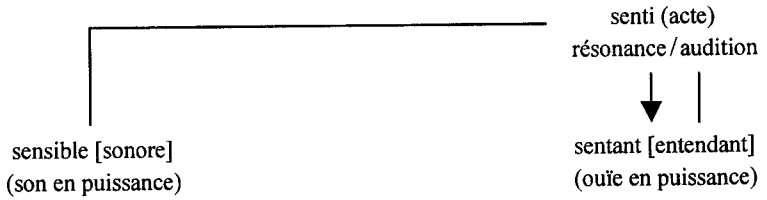
ἕτερον, Tricot, p. 156 : « maintenant, puisque l'acte du sensible et l'acte du sentant constituent un seul acte ». Thèse annoncée, de manière plus obscure, en *De an.,* II, 5, 417a12-14, là où Aristote pose que, de même que la « sensation elle-même doit s'entendre de deux manières : tantôt en puissance, tantôt en acte, de même en va-t-il du sentir : l'un est en puissance, l'autre en acte » (διχῶς ἂν λέγοιτο καὶ ἡ αἴσθησις, ἡ μὲν ὡς δυνάμει, ἡ δὲ ὡς ἐνεργείᾳ) – étant néanmoins entendu que, par *sensation en puissance*, Aristote désigne le sensible/senti en puissance : ce qu'on appellera par la suite l'*objet* de sensation (mais, et c'est l'enjeu archéologique et généalogique de l'analyse du débat Thomas-Averroès : *pas chez Aristote ni chez Averroès*) et que, par *sentir en puissance*, il entend la faculté sensorielle (ou, par extension, chaque sens spécialisé) en tant qu'elle est disposée ou apte à sentir (on pourrait dire *en puissance de sensation*) : ce qu'on appellera par la suite le *sujet* sentant (mais, et c'est de nouveau l'enjeu archéologique et généalogique de l'analyse du débat Thomas-Averroès : *pas chez Aristote ni chez Averroès*).

10. λέγω δ' οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν, καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ, ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος, ὧν εἴπειεν ἄν τις τὸ μὲν εἶναι ἄκουσιν τὸ δὲ ψόφησιν.

Dire que le senti en acte est l'acte commun du sensible et du sentant revient donc à dire, en l'occurrence, que « l'ouïe en acte [audition] et le son en acte [résonance] se produisent simultanément ». On pourrait être tenté d'illustrer ainsi cette simultanéité :

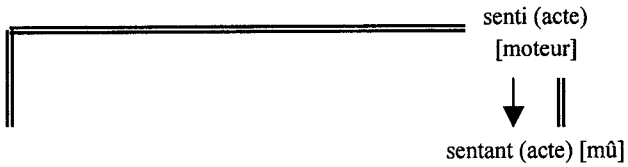


Ce ne serait cependant pas tout à fait exact. En effet, la suite du texte apporte un point capital, qui donne tout son sens à l'analogie sensation/intellection et, par là même, éclaire et explique la théorie des « deux sujets ». Aristote l'énonce en posant que « le mouvement, l'action et la passion résident dans ce qui est agi », 426a2-3 : εἰ δή ἐστιν ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ [κινουμένῳ] (Tricot, Barbotin – Bodéüs préférant : « le mouvement, la production et l'effet du son se trouvent là où il est produit »). Autrement dit, 426a3-4 : ἀνάγκη καὶ τὸν ψόφον καὶ τὴν ἀκοὴν τὴν κατ' ἐνέργειαν ἐν τῷ κατὰ δύναμιν εἶναι, « nécessairement le son et l'ouïe en acte résident dans l'ouïe en puissance » (Tricot) (« le son et l'ouïe en acte résident dans l'ouïe en puissance » [Barbotin], « le son et l'ouïe en activité prennent place également dans l'ouïe potentielle » [Bodéüs]). Ce que l'on peut représenter par le schéma suivant (où ↓ désigne la relation d'immanence/inhérence, littéralement un « être dans », cf. le grec : ἐν τῷ... εἶναι).



Il y a donc une dissymétrie fondamentale dans la synergie esthétique que l'on peut analyser en deux thèses : *(T1)* l'ouïe contient potentiellement son acte (l'audition) et l'acte du son (la résonance) qui sont

identiques ; *(T2)* d'où, comme le précise 426a10-11, pour l'acte correspondant : [οὕτω] καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ, « l'acte du sensible et l'acte de la faculté sensible résident dans le sentant » (Tricot, p. 155) [11]. Le passage de *(T1)* à *(T2)* est assuré par l'application d'un théorème général ainsi énoncé en 426a4-5 : ἡ [γὰρ] τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται, « l'acte de l'agent et du moteur se produit dans le patient ». Ce théorème (= t1) est complété par une remarque qui prendra tout son sens sous la plume d'Averroès (= t2) : διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι, « et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le moteur soit lui-même mû » (426a5-6 ; Tricot, p. 155) [12], et repris sous une forme encore plus claire en 426a9-10 : [ὥσπερ γὰρ] καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι, « l'action et la passion résident dans le patient et non dans l'agent » (Tricot, Barbotin) [13]. Autrement dit : l'acte du sensible (moteur) est dans le sentant (mû) en tant qu'il sent ; l'acte du sentant est un « mouvement reçu » (Bodéüs, p. 206, n. 2) produit par le senti, mais identique à celui du senti. Ce que l'on peut représenter par le schéma ci-dessous (où ↓ désigne à la fois la relation d'immanence/inhérence *et le fait d'être moteur* de/pour ; le trait double correspondant à la permanence d'une structure où les termes de départ, le sensible en puissance et le sentant en puissance, ne figurent plus, sensible et sentant étant simultanément en acte dans le sentant) :



En d'autres mots, le sensible en puissance existe indépendamment du sens (ce que n'ont pas saisi les « premiers physiologues, qui avaient le tort de croire qu'il n'existe ni blanc, ni noir hors de la vue ni saveur hors du goût », Barbotin, p. 71), mais il ne joue le rôle de « moteur » que

11. Barbotin, p. 70-71 : « ... l'acte du sensible et celui du sens résident dans le sens » ; Bodéüs, p. 207 : « ... l'activité du sensible et celle du sensitif prennent place dans le sujet capable de sentir. »

12. Bodéüs, p. 206 : « C'est pourquoi le moteur n'est pas nécessairement mû. »

13. Bodéüs, p. 207 : « ... l'acte de produire et celui de subir prennent place dans le patient qui subit, non dans l'agent qui produit. »

dans la faculté sensitive. En outre, le sensible en acte (le senti au sens propre) et le sentant ou le sens en acte sont numériquement le même acte, mais ils diffèrent par l'« essence » (Barbotin, Bodéüs), τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ou la « quiddité » [14]. Enfin, l'identité de l'acte du sensible et de l'acte du sentant dans le sentant est la solution du problème posé au début du chapitre 2 du livre III du *De anima* : celui dit (plus ou moins improprement) de la « sensation consciente », 425b12-13 : est-ce la vue qui permet de sentir que l'on voit ou est-ce un autre sens [15] ? Dans le dispositif « synergique », la sensation « n'est pas pure réception passive d'autre chose, mais en même temps, actualisation d'une puissance que nous avons et donc réalisation de *nous-mêmes* » (Bodéüs, p. 206, n. 1). Cette « réalisation de nous-mêmes » doit être comprise à partir d'une autre thèse fondamentale du *De anima*, II, 5, 417b2-16, portant sur le passage de la science possédée à son exercice actuel, où Aristote introduit une distinction, à nouveau capitale, entre deux sortes d'altération : la première étant un « changement vers les dispositions privatives » (Barbotin, p. 45), la seconde, allant « dans le sens des dispositions positives et de la nature du sujet » [16]. La seconde sorte d'altération, celle que subit « celui qui possède la science quand il se met à spéculer [17] », définie comme un « progrès allant du même au même » (Bodéüs, p. 162) [18], « vers son entéléchie » (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν), fait intervenir en sous-main la distinction entre puissance pure, entéléchie première (acte premier) et entéléchie seconde (acte second), qui structure la lecture rushdienne du modèle synergique de la sensation et, au-delà, l'application de ce modèle à l'intellection ou pensée. Comme le dit en effet Aristote « l'expression *être en puissance* n'est pas simple » (ὅτι οὐχ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου), puisque « tantôt nous dirons que l'enfant est en puissance chef d'armée, tantôt nous dirons la même chose de l'adulte » (ἀλλὰ τοῦ μὲν ὥσπερ ἂν εἴποιμεν τὸν παῖδα δύνασθαι στρατηγεῖν, τοῦ δὲ ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα,

14. Tricot, p. 154, qui, n. 3, explique l'identité τῷ ἀριθμῷ [numérique] par l'adverbe *materialiter* et la différence τῷ εἶναι [essentielle], par *formaliter*.

15. Ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἑτέρᾳ. Barbotin, p. 69 : « puisque *nous* sentons que nous voyons et entendons, il faut que le *sujet* [!] sente qu'il voit ou bien par la vue, ou bien par un autre sens » [on notera le passage de « nous » à « sujet »].

16. [ὥσπερ εἴρηται, *om. cod.* UXF^{b}M] ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν ; Bodéüs, p. 163, traduit : « ... le changement qui conduit aux dispositions dont on est privé et celui qui mène à nos états et à notre nature. »

17. Barbotin : « celui que subit le *sujet pensant* [!], lorsqu'il pense » (τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῇ).

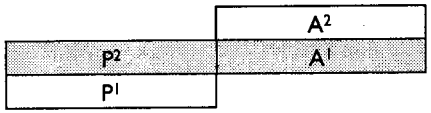
18. Barbotin : « un progrès de l'être en lui-même ».

Barbotin, p. 46). Bien qu'« il n'y ait pas de vocables exprimant la distinction de ces potentialités » (Bodéüs, p. 164), ce qui oblige « à employer pâtir et être altéré comme s'il s'agissait de termes propres » (Barbotin), Aristote indique clairement que c'est à la seconde potentialité (celle de « celui qui est en âge de diriger l'armée », Bodéüs) que « correspond le sensitif » (οὕτως ἔχει τὸ αἰσθητικόν). Cette comparaison prend sa pleine signification, une fois rapprochée du parallèle science/sensation brossé en 417b16-26, qui sous-tend une bonne partie des analyses d'Averroès, particulièrement la formulation de T2s :

> Dans le cas de l'être sensitif, le premier changement est l'œuvre du générateur, et quand le vivant est engendré, il possède désormais le sentir à la manière d'une science. Quant au sentir en acte, il correspond, pour le langage, à l'exercice de la science, mais avec cette différence que, *dans le premier cas, les agents de l'acte sont extérieurs* : le visible, le sonore, et ainsi des autres sensibles. La raison en est que ce sont les choses individuelles que la sensation a pour objets, tandis que *la science a pour objet les universels* (αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου) : *or ceux-ci sont, en quelque sorte, dans l'âme elle-même* (ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ). Il s'ensuit que *l'acte de penser dépend du sujet qui peut l'exercer à son gré, tandis que l'acte de sentir ne dépend pas de lui* (διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτω) : il est nécessaire, en effet, que le sensible lui soit donné [ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν, Barbotin, p. 45-46 ; c'est moi qui souligne].
>
> Mais, avec le sensitif, le premier changement [c'est-à-dire, selon Bodéüs, p. 163, n. 4 : « celui qui fait passer de la puissance indéterminée à l'état stable, constitutif de la nature sensitive, comme de la science (réalisation [= entéléchie] première) »] est produit par l'auteur de la génération, c'est-à-dire que, dès la génération, on a déjà le sentir qui correspond à la science, tandis que l'activité de sentir s'entend comme l'acte de spéculer ; à la différence, toutefois, que, *dans ce cas, les agents susceptibles de produire l'activité viennent de l'extérieur* : ce sont le visible et l'audible, de même que le reste des sensibles. Et le motif en est que la sensation en acte porte sur les objets particuliers, alors que *la science porte sur les objets universels. Or ces derniers résident en quelque sorte dans l'âme elle-même* [cf. 429a27-28]. C'est pourquoi *l'on a le ressort d'exercer son intelligence toutes les fois que l'on veut, mais pas celui de sentir*, car il faut nécessairement disposer du sensible [Bodéüs, p. 163-164].

Si l'on met alors bout à bout les diverses notations contenues dans 417b2-418a6 et les exemples qui les illustrent (ou qu'elles illustrent), on obtient le dispositif a trois niveaux que l'on retrouve à la fois chez

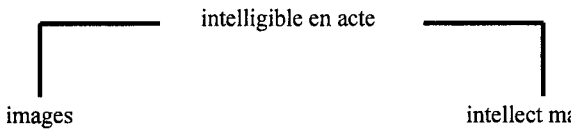
Averroès, chez Thomas et chez tous les scolastiques : P^1 : puissance première [indéterminée] (ex. l'enfant qui est en puissance chef d'armée) ; P^2 : puissance seconde *ou* A^1 : acte premier [entéléchie première] (ex. l'adulte qui est en âge d'être chef d'armée ; la faculté sensitive en tant que capable de sentir ; [le sensible en puissance] ; la possession de la science) ; A^2 : acte second [entéléchie seconde] (ex. le sentir en acte ; l'exercice de la science ; la pensée en acte ; l'acte de penser [Barbotin]).



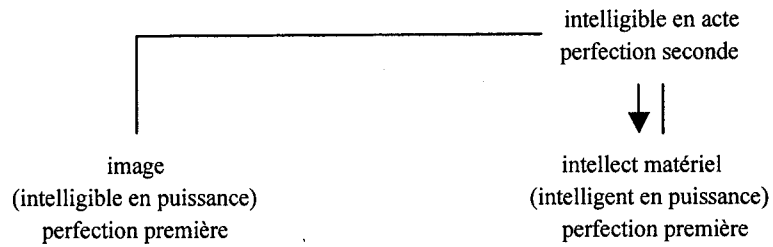
Sur cette base, la formulation de T2s dans le *Grand Commentaire*, III, comm. 5) se laisse ainsi analyser :

> **T2s1** : Concevoir par l'intellect est comme percevoir par le sens.
>
> **T2s2** : Percevoir par le sens s'accomplit par l'intermédiaire de deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel le sens devient vrai (et c'est le sensible extérieur à l'âme) et l'autre, le sujet par lequel le sens est une forme existante (et c'est la perfection première de la faculté sensorielle).
>
> **T2s3** : Donc les intelligibles en acte ont eux aussi deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel ils sont vrais, à savoir les formes qui sont des images vraies, et le second, celui qui fait de chaque intelligible un étant du monde [réel], et c'est l'intellect matériel.
>
> **T2s4** : Il n'y a sur ce point aucune différence entre le sens et l'intellect, si ce n'est que le sujet du sens, par lequel il est vrai, est extérieur à l'âme, alors que le sujet de l'intellect, par lequel il est vrai, est à l'intérieur de l'âme.
>
> **T2s4*** : Et c'est ce qu'Aristote lui-même a dit de l'intellect matériel, comme on le verra ensuite.

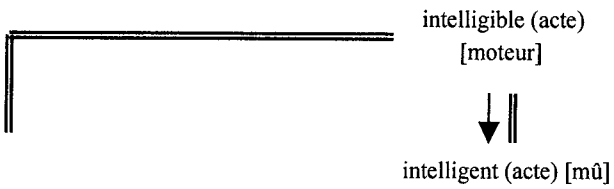
T2s1 énonce l'analogie intellection/sensation qui est mise en œuvre par Aristote lui-même dans son analyse de la sensation. T2s2 reprend pour la sensation en acte [= senti/sentant en acte] le modèle synergique élaboré par Aristote sur la base du théorème de 426a2-3, énonçant que « le mouvement, l'action et la passion résident dans ce qui est agi » (εἰ δή ἐστιν ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ). T2s3 applique à l'intelligible en acte le modèle mis en place pour T2s2, et soutient que l'intelligible en acte et l'intelligent en acte « prennent place » dans l'intelligent en puissance, exactement comme, pour Aristote, « le son et l'ouïe en activité prennent place dans l'ouïe potentielle ». La représentation correcte de T2s n'est donc pas :



mais celle qui fait intervenir la notion de moteur, à savoir le schéma suivant :



(où ↓ désigne la relation d'immanence/inhérence et le fait d'être moteur de/pour). Plus exactement, de par l'articulation T2s2/T2s3, la théorie des deux sujets de la pensée, qui est une théorie de l'intelligible en acte, soutient que : l'acte de l'intelligible (moteur) est dans l'intelligent (mû) en tant qu'il intellige ; l'acte de l'intelligent est un « mouvement reçu » produit par l'intelligible [en acte], mais identique à celui de l'intelligible [en acte]. Ce n'est donc pas l'image elle-même, qui contient l'intelligible en puissance, qui meut l'intellect matériel à l'acte de pensée [la réception de l'intelligible], mais l'intelligible en acte, en tant que forme intelligible dégagée de l'image où il était contenu en puissance. La représentation correcte de T2s est donc la suivante (où ↓ désigne derechef la relation d'immanence/inhérence *et le fait d'être moteur* de/pour ; le trait double correspondant, comme pour la sensation, à la permanence d'une structure où les termes de départ, l'intelligible en puissance [contenu dans l'image] et l'intelligent en puissance [l'intellect matériel en tant que perfection première], ne figurent plus, intelligible et intelligent étant simultanément en acte dans l'intelligent [l'intellect matériel en état de perfection seconde]) :



Enfin, T2s4 est clairement une *adaptation* de 417b16-26. Même si la justification de la « seule différence » entre sensation et intellection n'est pas aussi développée chez Aristote que chez son commentateur, le parallélisme reste net : le sujet moteur dans la sensation est extérieur à l'âme [Aristote] : il est donné ; le sujet moteur dans l'intellection est intérieur à l'âme : c'est l'image, qui est motrice en puissance, en tant qu'elle contient l'intelligible en puissance, et l'intelligible en acte, qui est moteur en acte, en tant qu'il est dégagé de l'image où il réside [Averroès]. Cet intelligible correspond à l'universel dont parle Aristote. À ce stade de T2s le lien entre intelligible en acte et universel n'est cependant pas encore formulé par le *Commentator* : manque la pièce essentielle – la théorie de l'abstraction, liée à celle du rôle de l'intellect agent dans l'intellection. T2s4* y fait cependant allusion en annonçant que l'ensemble des thèses T2s1-4 est « ce qu'Aristote lui-même a dit de l'intellect matériel, *comme on le verra ensuite* » (par quoi est visé le *textus* 18, et son commentaire, où il apparaîtra que la *théorie des deux sujets* doit nécessairement être complétée par une *théorie des deux moteurs*, T2m).

L'idiolecte d'Averroès, dont l'obscurité est en partie le fruit de la traduction très littérale de Michel Scot, ne laisse pas facilement percevoir la dimension aristotélicienne de T2s. L'expression « le sujet par lequel le sens devient vrai » n'a cependant rien de mystérieux : ce sujet est le sensible (τὸ αἰσθητόν) ; « devenir vrai » signifie pour le sens (la faculté sensitive : τὸ αἰσθητικόν) « devenir sentant », « sentir » (αἰσθάνεσθαι) ; dire que la sensation (αἴσθησις) a deux sujets, signifie la même chose que la thèse aristotélicienne affirmant que le sensible en acte (le senti au sens propre) et le sentant ou le sens en acte sont numériquement le même acte. T2s ne signifie pas que la sensation (le sensible/ sentant en acte) a *deux sujets d'inhérence*. Seul le second sujet, celui « par lequel le sens (αἴσθησις) est une forme existante », à savoir « la perfection première de la faculté sensorielle » [= la faculté sensitive en tant que capable de sentir], est sujet d'inhérence – forme *existante* correspondant à forme *ayant hypostase*, conformément à l'idée grecque de l'existence

entendue comme *le fait d'avoir hypostase* [gr. ὑπάρχειν], autrement dit d'être « reçu en » [sur ce point, cf. COURTINE, 1980]. Le premier sujet (le senti en acte) n'est pas, en revanche, sujet d'inhérence, mais sujet moteur – le sensible en puissance n'étant d'aucune façon sujet de la sensation (puisque la sensation, l'unité du sensible/ sentant en acte est dans le sentant). En toute rigueur, donc, le sujet d'attribution de la sensation est le sentant, et lui seul. La sensation n'a pas deux sujets d'attribution. Il est donc erroné de présenter T2s comme une thèse attributiviste dotant la sensation (et, naturellement, l'intellection) de deux sujets d'inhérence/d'attribution. Dans la sensation (comme dans l'intellection) il n'y a qu'un sujet au sens de substrat. On ne peut – si l'on ose dire – attribuer à Averroès une théorie où la sensation aurait pour sujet le sensible extérieur à l'âme (qui n'est sensible qu'en puissance) ; sa théorie est, comme chez Aristote, que le senti en acte et le sentant en acte résident dans le sentant en puissance (ou : dans la faculté sensorielle en état de perfection première). Si le senti et le sentant sont numériquement le même acte, il n'y a pour autant aucune raison de placer le siège de leur synergie dans... le sensible en puissance : pour Averroès, comme pour Aristote, ce n'est pas le sensible en puissance qui sent. Cette thèse, d'apparence banale, est réellement fondamentale dans la genèse de la doctrine rushdienne de l'intellect. Décisifs sont, en effet, aux yeux du *Commentateur*, t1 (426a4-5 : « l'acte de l'agent et du moteur se produit dans le patient ») et son complément t2 (426a5-6 : διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι, « et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le moteur soit lui-même mû », Tricot, p. 155). Il faudra s'en souvenir au moment d'aborder le plus célèbre argument de Thomas contre T2s (§ 65). De fait, T2s n'est pleinement intelligible que restituée à l'un des éléments de son horizon immédiat : la critique de la noétique d'Ibn Bāğğa (Avempace). Les *Latini* ne connaissaient pas de première main les thèses du philosophe andalou : Thomas pas plus qu'un autre, même si, particulièrement dans la *Summa theologiae*, il a donné, *en s'appuyant entièrement sur Averroès*, l'exposé critique de la noétique avempacienne le plus clair de tout le Moyen Âge occidental. La méconnaissance du rôle de repoussoir joué partiellement par la *Risālat al-ittisāl (Epistola de connexione)* d'Ibn Bāğğa dans la construction de T2s explique nombre de méprises latines sur la noétique d'Averroès. Pourtant, c'est bien de l'erreur d'Ibn Bāğğa, que T2s est fondamentalement destinée à nous [sectateurs supposés d'Aristote] préserver. Le texte stratégique est ici III, 3, 427b14-16 (Barbotin, p. 75) :

> Quant à l'imagination, elle se distingue de la sensation comme de la pensée discursive ; mais elle n'est pas donnée sans la sensation, et *sans*

imagination il n'y a pas de jugement (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις).

Cette autorité, mieux connue au Moyen Âge sous la forme « il n'y a pas de pensée sans images », porte sur la faculté qui permet l'articulation effective de T2s2 et T2s3. Son rôle pivotal est clairement indiqué dans le § 33 du *Commentaire moyen* qui pose que « le rapport de l'intellect *aux intelligibles des images* est le même que le rapport du sens aux sensibles ». Il est plus explicite encore dans le § 32, qui retranscrit ainsi 427b14-16 :

> *Ce sont les images qui, dans l'âme, tiennent lieu pour l'intellect des sensibles pour le sens*, je veux dire que de même que le sens légifère pour les sensibles, de même l'intellect légifère pour les images. C'est pourquoi il ne peut exister de représentation ou de jugement par l'intellect sans imagination.

La même idée est reprise en ces termes dans le *Grand Commentaire* :

> En outre, Aristote dit aussi clairement dans ce livre [= le *De anima*] que le rapport de la faculté rationnelle de distinction aux intelligibles [*intentiones* > *ma'qūlāt*, comme en *CM*, § 33 : « les intelligibles des images » [cf. *supra*], et § 36 : « les intelligibles des choses imaginées » ; mais on peut aussi lire *ma'āni* : les « intentions »] des formes imaginées est le même que celui des sens aux sensibles *(sensata* > *al-maḥsūs)*. C'est pourquoi [selon lui] l'âme ne conçoit rien sans l'imagination, de même que les sens ne sentent rien sans la présence du sensible.

Elle est explicitement thématisée à propos du *textus* 30[19], quand Averroès écrit :

> Et dans l'âme sensitive les images se trouvent selon les modes des sens. Et quand nous disons que quelque chose est bien ou mal, [mais] pas selon l'affirmation et la négation, alors soit nous le recherchons, soit nous le fuyons. *Et c'est pourquoi l'âme ne conçoit rien sans l'imagination.*

Nichil intelligit anima sine ymaginatione. Tel est le principe de base : un des futurs slogans de l'averroïsme. Mais que veut dire « âme »

19. Cf. Crawford, p. 468, 1-5 : « Et in anima sensibili inveniuntur ymagines secundum modos sensuum. Et cum dicimus in aliquo ipsum esse malum aut bonum non secundum affirmationem et negationem, tunc aut querimus aut fugimus. Et ideo nichil intelligit anima sine ymaginatione. »

dans : « et c'est pourquoi l'*âme* ne conçoit rien sans l'imagination » ? Le texte original, ses traductions françaises, celui de la gréco-latine et le *textus* 30 sont ici, comme c'est de règle, entièrement discordants. Tricot (p. 191) parle de l'âme « dianoétique » : « Quant à l'*âme dianoétique*, les images remplacent pour elle les sensations, et quand elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou poursuit. C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans images » ; la gréco-latine, de l'âme « intellective »[20] ; le *textus* 30, de l'âme « sensitive », plus précisément, pour Averroès, le sens commun ; Barbotin (p. 85), de la « pensée discursive » ; Bodéüs (p. 235), de l'« âme douée de réflexion ». L'« autre traduction » consultée par Averroès donne encore une leçon différente, puisqu'elle évoque l'âme « rationnelle »[21] – ce que l'on peut interpréter soit au sens de l'âme dianoétique, soit au sens de l'âme intellective ! Le commentaire 30, heureusement, nous éclaire sur ce qui détermine l'exégèse proprement rushdienne d'un passage en lui-même plus que contesté : le débat avec la théorie avempacienne de l'intellect matériel.

> Il [Aristote] dit ensuite : *Et c'est pourquoi l'âme ne conçoit rien sans l'imagination.* C'est-à-dire : et puisque le rapport des images à l'intellect matériel est comme le rapport des sensibles au sens, il en résulte nécessairement que l'intellect matériel ne conçoit pas de sensible indépendamment de l'imagination. Et, à ce propos, il dit explicitement que les intelligibles *universels* [noter ce terme, qui reprend la partie de 417b16-26 non explicitée dans T2s4] sont liés *(colligata)* aux images, et qu'ils disparaissent si elles disparaissent. Et il dit aussi expressément que le rapport des intelligibles aux images est comme le rapport de la couleur au corps coloré, non comme le rapport de la couleur au sens de la vue, comme le croyait Avempace.

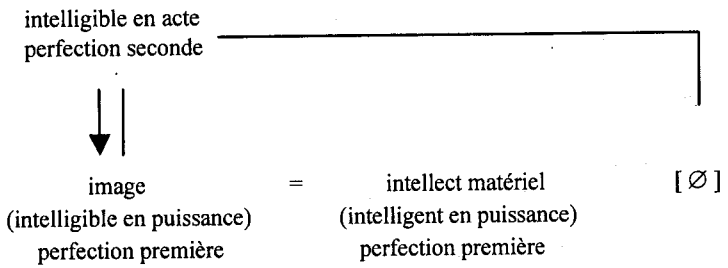
L'erreur d'Ibn Bāǧǧa est de croire que l'intelligible [universel] se rapporte aux images comme la couleur à la vue. C'est renverser la réalité. L'intelligible ne s'offre pas à la faculté imaginaire [comme la couleur à la vue], il est dans l'image [comme la couleur dans le corps coloré], et doit en être séparé, pour être perçu par l'intellect matériel – d'où la remarque sur laquelle enchaîne immédiatement le commentaire 30 : « *intellecta* sunt intentiones formarum ymaginationis abstracte a materia ».

20. Gauthier, p. 477 : « Set *intellective anime* fantasmata ut sensibilia sunt, cum autem bonum aut malum est dicere aut negare, et fugit aut prosequitur ; ex quo nequaquam sine fantasmate intelligit anima. »

21. Crawford, p. 469, 12-13 : « Apud autem animam rationabilem ymago est quasi res sensibiles. »

> Mais les intelligibles [en acte] sont les intentions [le contenu] des formes de l'imagination, [*une fois*] *abstraites de la matière*, et c'est pourquoi ils ont nécessairement besoin, dans cet état d'être [intelligible], d'avoir une matière autre [= l'intellect matériel] que la matière qu'ils avaient dans les formes de l'imagination.

Cela, poursuit Averroès, « est évident pour ceux qui considèrent les choses par eux-mêmes ». Autrement dit, et c'est tout le sens de T2s : les intelligibles en puissance résident en puissance dans les images ; une fois (ou : pour être) en acte, il leur faut *un autre sujet* (une autre matière) que l'image. Ils ne peuvent, en acte, avoir le même sujet d'inhérence qu'en puissance. Ce *nouveau sujet* est l'intellect matériel, récepteur. L'erreur d'Ibn Bāğğa est donc simple – c'est de soutenir que l'intelligible en acte *conserve le sujet qui était le sien quand il était en puissance : l'image*. Bref, c'est de faire de l'image un sujet d'inhérence (récepteur) de l'intelligible en acte : en fait, son unique sujet. Doctrine inconsistante que l'on peut représenter par le schéma suivant :



L'argument qu'Averroès lui oppose montre quel est le sens exact de T2s : l'image n'est pas sujet d'inhérence de l'intelligible en acte, mais sujet moteur de l'intellect matériel. Plus précisément : l'intelligible en acte n'est pas reçu dans l'image – soutenir cela revient à faire de l'image l'intellect matériel (ce qui est le fond de l'erreur d'Ibn Bāğğa) ; le seul récepteur est l'intellect matériel ; l'intelligible contenu en puissance dans l'image (l'*intentio imaginata*) est seulement moteur de l'intellect matériel (et doit en être dégagé pour y être reçu). Professer le contraire, c'est *transformer le moteur* (l'image *en tant qu'elle contient en puissance l'intelligible*) *en mû*. C'est une faute au regard de la thèse d'Aristote, telle que l'articulent t1 (« l'acte de l'agent et du moteur se produit dans le patient ») et t2 (426a5-6 : διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι, « et c'est pourquoi *il n'est pas nécessaire que le moteur soit lui-même mû* »). Comme le dit clairement le commentaire 30 :

> [...] si les intentions imaginées étaient réceptrices des intelligibles, *alors une chose se recevrait elle-même et le moteur serait mû.*

La formule « alors une chose se recevrait elle-même et le moteur serait mû », déjà utilisée en II, comm. 139 (Crawford, p. 341, 1-8 [spéc. 4-5]), énonce l'argument favori d'Averroès contre Ibn Bāğğa. Le commentaire 5 du livre III l'utilise pour montrer que le rapport des entités [ou intentions] imaginées à la faculté distinctive rationnelle est distinct de « celui de la faculté sensorielle à l'habitus qu'est la sensation » – en effet, dit Averroès, « si elle [l'intention imaginée] recevait les intelligibles, une chose [l'intention] se recevrait elle-même, et le moteur [l'imagination] serait mû ». Réciproquement, l'intellect matériel ne contient d'avance aucun intelligible en acte[22]. Et *il n'en contient pas même en puissance* : credo d'Averroès, qui signe une rupture décisive avec la lecture standard de 429b30-430a2. T2s permet donc de décrire précisément la nature de l'erreur d'Ibn Bāğğa : le philosophe andalou identifie l'intellect matériel à « une disposition résidant dans la faculté imaginative » ; sur la base de T2s, on peut lui répondre que le sujet récepteur de l'intelligible ne peut être la faculté imaginative – plus précisément : l'intellect matériel identifié à une forme intelligible en puissance, immanente à la faculté imaginative –, car l'intellect matériel ne contient d'avance aucun intelligible, ni en acte (ce qui va de soi) *ni même en puissance*. Ibn Bāğğa fait de la faculté imaginative *(al-quwwa al-ḫayāliya)* le sujet récepteur de l'intelligible *parce qu'il interprète à tort le processus de formation de l'intelligible en acte comme une simple actualisation des entités imaginatives (ma'āni ḫayāliya)*. Comme le dit en toutes lettres la suite du commentaire 30 :

> [...] la déclaration d'Aristote – qu'il est nécessaire qu'il n'y ait pas d'intention existant en acte dans l'intellect matériel, que ce soit une intention intelligible en acte *ou en puissance* – suffit à réfuter cette opinion.

À quoi Averroès ajoute une remarque inattendue, qui éclaire la formule précédemment utilisée pour justifier T2s, assurant que cela « [était] évident pour ceux qui considèrent les choses par eux-mêmes » : l'erreur d'Ibn Bāğğa, qu'il a lui-même un temps professée, s'explique

22. Comme le montrera III, 4, 429b30-430a2, avec son exégèse, et comme le montre (ainsi qu'on l'a vu) 429a27-29 [Tricot, p. 175, Bodéüs, p. 223], où l'âme est définie comme « lieu des formes » [τόπος εἰδῶν, cf. *supra*, § **24**], « non pas l'âme entière, mais l'âme intellective, et les formes n'y étant pas formes en entéléchie, mais formes en puissance » (οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη).

par la trop grande attention donnée par les « Modernes » aux commentateurs, plutôt qu'au texte d'Aristote lui-même, désespérés qu'ils sont de jamais comprendre en lui-même le *De anima* (un désespoir qu'Averroès impute à Avicenne, qui a cru devoir substituer sa propre prose à un texte injustement réputé par lui illisible).

> Mais ce qui a fait errer cet homme [Avempace], et nous aussi il y a longtemps, c'est que les Modernes laissent de côté les livres d'Aristote et examinent [plutôt] ceux des commentateurs – principalement pour *L'Âme*, car ils pensent que ce livre est impossible à comprendre. Et tout cela est la faute d'Avicenne qui n'a imité Aristote que dans sa *Dialectique*, mais qui a erré pour tout le reste, particulièrement dans la *Métaphysique*, parce qu'il a [re]commencé comme s'il était le premier.

L'allusion à la thèse soutenue « il y a longtemps » concerne la thèse soutenue, puis amendée dans l'*Épitomé*. Dans la version réécrite, Averroès exprime clairement le noyau dur de T2s comme rejet de l'assimilation des intentions imaginée à un sujet d'inhérence[23]. Et il précise les étapes de son propre itinéraire : après avoir cru que la thèse inventée par Abū Bakr ibn Šā'ig (Avempace) était correcte, et « avoir été conduit par lui à l'erreur », il s'est rendu compte, en fréquentant plus étroitement « les raisonnements d'Aristote », que « le rapport de l'entité imaginée » à l'intellect matériel était l'inverse de ce qu'il avait cru. Utilisant les termes de sujet et d'objet, DAVIDSON, 1992 (p. 270), interprète ainsi le changement de perspective : « The imaginative faculty is not analogous to an "eye" that sees – to a percipient subject – but to the "visible" object presented to the eye. » La remarque de Davidson ne rend pas compte de la deuxième moitié de la correction introduite dans l'*Épitomé* : « et le moteur serait mû ». Le sens du passage n'en est pas moins clair : de la même manière que la couleur, qui meut la vue, « se recevrait elle-même », et « serait mue » (= altérée ou empêchée) si la vue comportait de la couleur, parce qu'elle surviendrait dans un récepteur de la même espèce qu'elle, l'imaginé, qui meut l'intellect, se recevrait lui-même et serait mû par lui-même si l'intellect était l'imaginé (raisonnement *explicitement* assumé dans le commentaire 4 du livre III du *Grand Commentaire*, Crawford, p. 385, 70-73). La confusion d'espèce déboucherait sur une confusion d'essence (ce qui rejoint l'interprétation de Davidson). Que les intentions imaginées soient motrices pour l'intellect et non pas réceptrices des intelligibles est donc la base même

23. Cf. trad. Gómez Nogales, § 128 : « Por el contrario, es más conveniente que las formas imaginativas sean motoras preferentemente a que sean receptoras para el entendimiento material. »

de T2s. Averroès ne cesse de le professer : « la thèse d'Avempace sur l'intellect matériel se heurte [...] à une impossibilité [...] manifeste.

> Car *les intentions imaginées sont motrices pour l'intellect et non pas mues*. On sait en effet que leur rapport à la faculté distinctive rationnelle est comme le rapport du sensible à la faculté sensorielle, non comme celui de la faculté sensorielle à l'habitus qu'est la sensation. Or, si elles [les intentions imaginées] étaient réceptrices des intelligibles *(et si essent recipiens intellecta)*, une chose se recevrait elle-même, et le moteur serait mû. Mais on a justement expliqué qu'*il est impossible que l'intellect matériel ait une forme en acte, puisque sa substance et sa nature, c'est de recevoir les formes en tant qu'elles sont formes.*

Restent deux problèmes : (**P1**) pourquoi Averroès utilise-t-il le terme de « sujet » pour désigner respectivement le moteur (les formes imaginées) et le récepteur mû (l'intellect matériel), dont l'acte commun est la forme intelligible (universelle) en acte ? (**P2**) Qu'est-ce qui fait passer l'intention imaginée (intelligible en puissance) à l'état d'intention intelligée (intelligible en acte), par quoi, seulement, elle peut être reçue dans l'intellect matériel ? Ces deux problèmes sont cruciaux dans le débat Thomas-Averroès. On reviendra plus bas sur (**P2**). La réponse à (**P1**) ne peut en revanche être différée. Si l'on suit la recommandation d'Averroès aux « Modernes », elle peut et doit être cherchée dans le texte même d'Aristote. BRENET, 2003, donne, sur ce point, une piste remarquable. On a vu que la thèse fondamentale pour la mise en place de T2s – le modèle que j'ai appelé « synergique » de l'identité de l'acte du sensible et de l'acte du sentant dans le sentant –, était présentée comme la solution du problème dit de la « sensation consciente », posé en 425b12-13, au début du chapitre 2 du livre III : est-ce la vue qui permet de sentir que l'on voit ou est-ce un autre sens ? Reprenons le texte. Le grec dit : Ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἑτέρᾳ. Barbotin (p. 69) traduit :

> Puisque *nous* sentons que nous voyons et entendons, il faut que le *sujet* [!] sente qu'il voit ou bien par la vue, ou bien par un autre sens.

Le mot *sujet* (gr. ὑποκείμενον) utilisé par Barbotin ne figure pas dans le texte original, comme l'atteste la traduction Bodéüs (p. 204) :

> Puisque, d'autre part, nous sentons que nous voyons et entendons, il faut nécessairement, ou bien que ce soit la vue qui permette de sentir que l'on voit, ou bien que ce soit un autre sens.

Il figure en revanche dans la suite immédiate (425b13-14) : ἀλλ' ἡ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος, sans que, pour autant, Barbotin utilise, au seul endroit où il pourrait légitimement le faire, le mot « sujet ». Au contraire, c'est « objet » qui vient sous sa plume pour rendre [τοῦ] ὑποκειμένου :

> Mais, en ce dernier cas, le même sens alors percevra à la fois la vue et la couleur de *l'objet.*

Bodéüs est plus littéral, qui propose « sujette » :

> Mais le même sens alors percevra la vue et *la couleur qui lui est sujette.*

Comme le remarque BRENET, 2003, *subiectum* figure en revanche dans le *textus* 136 du livre II de l'arabo-latine, qui rend 425b12-14 par :

> Quoniam autem sentimus nos audire et videre, necesse est quod sentire quod nos videmus aut est per hunc visum, aut per aliud ; sed illud erit visus, et coloris *subiecti.*

et, naturellement, dans le commentaire afférent d'Averroès (Crawford, p. 338, 31-34 : « [...] necesse est enim ut [sensus] habeat duplicem comprehensionem, scilicet comprehensionem *sui primi subiecti*, quod sentit, et comprehensionem quod comprehendit », et 36-38 : « Quapropter necesse est nobis ponere eandem virtutem que comprehendat utrunque, scilicet *suum primum subiectum*, et que comprehendat quod comprehendit »). Assez remarquablement, le même chassé-croisé se reproduit en 426b8-10[24], où Barbotin rend derechef – et à deux reprises – ὑποκείμενον par « objet »[25]. Comme le dit Brenet (p. 323), on peut donc

24. ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς.

25. Cf. Barbotin, p. 72, qui traduit : « Chaque sens s'exerce donc sur le sensible qui est son *objet propre*, réside dans l'organe sensoriel comme tel et juge des différences du sensible qu'il a pour *objet* », contrairement à Bodéüs [p. 209], qui, cette fois, propose « assujetti » : « Donc, chaque sens porte sur *le sensible qui lui est assujetti* (τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ), avec pour résidence l'organe sensoriel en tant que tel, et il juge des différences que présente *le sensible qui lui est assujetti* (τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ) », et à l'arabo-latine, II, *textus* 144, Crawford, p. 348, 1-4 : « Et unusquisque sensuum est rei *sensibilis subiecte illi*, et est existens in suo sentiente secundum quod est sentiens, et iudicat differentias *sensibilis sibi subiecti* », suivie par Averroès, p. 348, 16-25 : « Et dixit : *Et unusquisque sensuum*, etc. Idest, et manifestum est per se quod unusquisque sensuum iudicat suum *subiectum proprium* quod est ei secundum quod est illud sentiens, et iudicat cum hoc differentias proprias que sunt in illo *subiecto proprio*, v. g. quia visus iudicat colorem, qui est *subiectum proprium* ei secundum quod est visus, et iudicat differentias

répondre philologiquement à (**P1**) : Averroès utilise la notion (et le mot) de sujet pour formuler **T2s**, parce qu'il les trouve tous deux dans le texte du livre II du *De anima* – ajoutons, plus précisément encore : parce qu'il les trouve dans le texte qui lui sert à mettre en place le modèle synergique de l'acte commun, sur lequel est fondée **T2s**. On objectera que le choix du mot objet opéré par Barbotin à la place du mot sujet est de peu d'importance, puisque c'est manifestement là ce qu'Aristote veut dire. L'archéologue doit répondre fermement « non ! »... Placer dans le texte aristotélicien les éléments d'une différence qui, comme on le montrera plus bas, s'est élaborée sur la base d'une certaine lecture averroïste latine de **T2s**, théorie elle-même formulée sur la base d'une certaine entente de la notion de sujet, est une fallacie historique grave, qui, par ailleurs, perturbe entièrement la compréhension historique et philosophique que l'on peut avoir de **T2s** et des erreurs d'interprétation commises par les « Latins » à son propos. On ne peut comprendre ni la critique de **T2s** par Thomas (et ses épigones) ni la défense averroïste de **T2s** par Siger (et ses successeurs), en mesurer les écarts, les déplacements, les infidélités et les correctifs éventuels, bref, en saisir tous les enjeux pour l'archéologie du sujet et de la subjecti(vi)té, si l'on attribue d'emblée à Aristote un langage conceptuel (la distinction du sujet et de l'objet) que des siècles de traductions et de commentaires anciens et médiévaux, seuls, nous ont permis d'élaborer.

Cela étant, qu'en est-il de (**P2**) ? Je rappelle le problème : qu'est-ce qui fait passer l'intention imaginée (intelligible en puissance) à l'état d'intention intelligée (intelligible en acte), qui seul lui permet d'être reçue dans l'intellect matériel ? La réponse à (**P2**) est indispensable à **T2s** : elle ne tient ni n'est compréhensible sans elle. La réponse d'Averroès n'est pas *ad hoc* : elle est évidemment solidaire de sa lecture de *De anima*, III, 5, où Aristote est censé aux yeux de la tradition formuler *la* différence entre intellect agent et intellect matériel (possible), mais elle l'est aussi de l'ensemble de son interprétation du *De anima*, car la distinction de *De an.*, III, 5, 430a13-14 (= III, *textus* 17, Crawford, p. 436, 5-6), qui introduit la thèse de deux intellects, est dès *In De an.*, III, comm. 4, rattachée à l'exégèse de III, 4, 429a18-20, et, à travers une élaboration de la notion de puissance passive, à la construction de l'analogie sensation/intellection qui, avec le modèle synergique de la sensation, fonde **T2s**. Le commentaire 4 est un des textes les plus importants du *Grand Commentaire*, car on y voit qu'Averroès a d'emblée une vision d'ensemble de **T2s**, une vision systématique de la noétique

contrarias existentes in eo, v. g. album et nigrum et media, et similiter auditus iudicat sonum, qui est suum *subiectum*, et grave et leve et media, que sunt differentie soni. »

exposée dans le livre III et, partant, qu'il a déjà en tête ce qui porte l'essentiel de sa lecture : la nécessité d'articuler la théorie des deux sujets à la théorie que j'appelle T2m, « théorie des deux moteurs ». Cette articulation est formulée en deux temps. (1) Averroès commence par montrer que, sur la base de l'analogie avec la sensation, et des caractéristiques de la motion des puissances passives, l'âme rationnelle, ne peut être mue par les formes [intelligibles] qu'en tant qu'elle est en puissance et qu'elle ne les peut *percevoir* [on notera qu'Averroès ne dit pas « recevoir »] que quand ces formes sont en acte à l'extérieur [comme les sensibles doivent l'être pour le sens : remarque qui doit être comprise sur la base de la théorie de l'acte commun] :

> Nous disons donc ceci : il est manifeste que [l'acte de] concevoir par l'intellect appartient d'une certaine façon aux puissances passives comme la faculté de sentir. Voici en quoi. Les puissances passives sont mues par ce à quoi elles se rapportent *(attribuuntur)* ; les puissances actives, en revanche, meuvent ce à quoi elles se rapportent *(attribuuntur)*. Or, comme une chose ne meut qu'en tant qu'elle est en acte et est mue en tant qu'elle est en puissance, nécessairement, quand elle les perçoit, les formes des choses meuvent l'âme rationnelle en tant qu'elles sont en acte à l'extérieur de l'âme, de même que les sensibles meuvent les sens et que les sens sont mus par eux en tant que les sensibles sont des étants en acte.

La perception des formes intelligibles par l'âme rationnelle réclame que celle-ci se tourne vers les *intentiones que sunt in virtute ymaginativa*[26], comme le sens le fait pour les sensibles, donc vers les images, car c'est là que sont contenues en tant qu'intelligibles en puissance les entités *(intentiones)*, qui une fois intelligibles en acte vont mouvoir l'âme rationnelle [et s'y *faire* recevoir]. D'où (2) la distinction, dans l'âme rationnelle d'une partie qui actualise les intelligible en les séparant de *toute* matière, et d'une autre qui les reçoive. Cette distinction entre « parties active et passive de l'âme rationnelle » (qui n'a évidemment rien à voir avec la thèse que l'âme est forme d'un corps, rejetée par TAva) est présentée comme présupposée par 429a18-20, Aristote commençant là à parler de la partie passive, avant d'aborder en III, 5, la partie active, pour des raisons de clarté pédagogique.

26. Cf. *CM*, § 21 : les « entités individuelles [*al ma'ānī al-šaḫṣiya*] existant dans la faculté imaginative » et Avicenne, *Liber de anima*, V, 5, éd. Van Riet, p. 127, 40 : « *singula* quae sunt in imaginatione ».

> De là vient que l'âme rationnelle a besoin de considérer les entités [individuelles] existant dans la faculté imaginative, tout comme les sens ont besoin d'inspecter les sensibles. Mais, comme il appert que les formes des choses extérieures meuvent cette faculté [l'âme rationnelle] dans la [stricte] mesure où l'esprit *(mens)* les retire [préalablement] de [toute] matière et les rend pour la première fois intelligibles en acte, alors qu'elles étaient auparavant intelligibles en puissance, il appert que, sous ce rapport, l'âme [rationnelle] est active et non pas [seulement] passive : en tant que les intelligibles la meuvent, elle est passive, en tant qu'ils sont mus par elle, elle est active. C'est pourquoi Aristote dit ensuite [III, 5, 430a13-14] qu'il est nécessaire de poser deux différences dans l'âme rationnelle, à savoir une puissance pour l'action et une puissance pour la passion. Il dit ouvertement qu'aucune des deux parties de cette âme n'est engendrable ni corruptible, comme on le verra plus bas, mais, il commence ici [429a18-20] par la puissance passive et l'explication de son essence *(substantiam)*, car cela est nécessaire à l'enseignement *(in doctrina)*. C'est pourquoi il montre [d'abord] que cette [première] différence, à savoir la passivité et la réceptivité, existe dans la faculté rationnelle.

C'est en 430a14-17, *textus* 18 de l'arabo-latine, qu'Aristote aborde l'explication de la puissance active, et dans le commentaire afférent qu'Averroès explique lui-même en quoi consiste le rôle de l'intellect agent. Ce commentaire est d'une extrême difficulté, particulièrement pour le lecteur de Thomas, car le texte d'Aristote que commente Averroès n'est pas celui que commentent les scolastiques latins, mais un texte interpolé, auquel s'est amalgamée la division de l'intellect attribuée par Alexandre à Aristote au début du Περὶ νοῦ entre [1] intellect matériel, [2] intellect en *habitus*, [3] intellect agent[27]. On notera que l'interprétation du *textus* 17 [430a10-14], qui ne mentionne pourtant pas trois parties ou « différences » de l'âme rationnelle, est déjà fondée sur la contamination alexandrinienne du *textus* 18. C'est pourtant sur la base de ce texte interpolé, pratiquement inintelligible dans l'arabo-latine – qui définit l'intellect agent comme ce qui « conçoit *(intelligit)* tout » (probablement à cause d'une confusion entre *yaf'alu* [produit] et *ya'qalu* [conçoit], les deux mots étant presque homographes si l'on omet les points diacritiques) – qu'Averroès donne la formulation complète de T2s, intégrant T2m. Dans son explication de 430a14-17, dans la version

27. Crawford, p. 437, 1-7 : « Oportet igitur ut in ea sit [1] intellectus qui est intellectus secundum quod efficitur omne, et [2] intellectus qui est intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne, et [3] intellectus secundum quod intelligit omne, quasi habitus, qui est quasi lux. Lux enim quoquo modo etiam facit colores qui sunt in potentia colores in actu. »

aberrante qu'en donne le texte 18, Averroès explique d'abord que le troisième intellect, qu'il appelle « Intelligence agente », est l'agent qui fait passer l'intelligible en puissance à l'état d'intelligible en acte, donc d'« habitus et de forme » pour l'intellect matériel :

> Ensuite il dit : *et un intellect, en tant qu'il conçoit tout,* etc. Et il entend par cet [intellect] l'Intelligence agente. Mais en disant : *il conçoit tout tel un habitus,* il veut dire qu'*il fait* de tout intelligible en puissance un intelligible en acte après l'avoir été en puissance, *tel un habitus* et une forme [pour l'intellect matériel].

C'est à propos de « comme la lumière » qu'Averroès entame la formulation de T2m. Sa démarche est brouillée par la ponctuation de Crawford : « et intellectus secundum quod intelligit omne, *quasi habitus, qui est quasi lux* » (= ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς), mais si, comme nous le proposons, on ponctue : « et intellectus, *secundum quod intelligit omne quasi habitus*, qui est quasi lux », le sens du passage devient relativement clair : il faut un troisième intellect, en tant qu'*il* [l'intellect matériel] conçoit tout à titre d'intellect habituel et formel, et ce troisième intellect est celui « qui est comme la lumière » [l'intellect agent]. Cette lecture, qui rattache « secundum quod intelligit omne quasi habitus » à l'intellect matériel en tant qu'il possède l'*habitus* nécessaire pour concevoir, et qui réfère *« qui est quasi lux »* à l'Intelligence agente, suppose qu'Averroès ait compris la phrase d'Aristote dans le *textus* 18 comme comportant une incise avec un sujet sous-entendu :

> et intellectus [= Intelligentia agens], secundum quod [intellectus materialis] intelligit omne quasi habitus, qui [= Intelligentia agens] est quasi lux.

Elle rapproche également Averroès d'Alexandre plus que d'Aristote, mais cela n'a rien d'étonnant puisque le texte que commente Averroès n'est pas « le » texte d'Aristote, mais une version contaminée, où l'intellect en habitus d'Alexandre est incorporé à la leçon originale du *De anima.* Cela posé, donc, la lecture d'Averroès est que « *comme la lumière* [...] précise le mode sur lequel il faut poser l'Intelligence agente dans l'âme ». La thèse fondamentale est que « l'âme rationnelle a besoin de considérer les intentions existant dans la faculté imaginative, tout comme les sens ont besoin d'inspecter les sensibles ». Selon Averroès, en effet, la caractérisation aristotélicienne de l'intelligence agente comme intellect « capable de tout *produire* » ne signifie pas qu'on puisse lui appliquer intégralement le modèle « technique » de l'art :

« On ne peut dire [...] que le rapport de l'intellect agent dans l'âme à l'intellect engendré est à tout point de vue semblable au rapport de l'artisan *(artificium)* à l'artefact ». Et d'insister :

> Il n'en va pas ainsi dans l'intellect, car, s'il en était ainsi dans l'intellect, l'homme n'aurait besoin ni des sens ni de l'imagination pour percevoir les intelligibles ; au contraire, les intelligibles parviendraient [directement] de l'intellect agent à l'intellect matériel sans que l'intellect matériel ait besoin de tourner son regard vers *(aspicere)* les formes sensibles.

Cette affirmation est, à l'évidence, même s'il n'est pas nommé, dirigée contre Avicenne et la théorie du « Donateur des Formes ». Les intelligibles n'émanent pas directement dans l'âme : l'âme ne pense pas sans images. L'intellect matériel doit se tourner vers elles, qui contiennent l'intelligible en puissance, et c'est en cela qu'il est mû, pour pouvoir recevoir l'intelligible en acte, mais pour que la motion s'exerce pleinement, que l'intellect matériel reçoive effectivement l'intelligible en acte, l'« intention imaginée » doit recevoir la « préparation qui est dans un moteur pour qu'il fonctionne comme moteur », qu'un tiers fasse « du moteur en puissance un moteur en acte » (LIBERA, 1998, p. 107 : « il est donc nécessaire de poser qu'il y a un autre moteur [l'intellect agent] qui les [les intentions imaginées] rend à même de faire passer à l'acte l'intellect matériel »). C'est le rôle de l'intelligence agente : rendre possible la promotion de l'intelligible de/dans l'image au statut de forme, d'intelligible en acte, étant entendu que « c'est *la même chose qui est déplacée dans son être d'un degré à l'autre*, à savoir l'intention » présentée dans l'imagination à « l'inspection » de l'âme rationnelle[28]. Cette opération de promotion des « entités imaginatives » (= *ma'āni ḥayāliya*) est l'abstraction (LIBERA, 1998, p. 108 : « En effet, abstraire n'est rien d'autre que rendre les intentions de l'imagination intelligibles en acte après l'avoir été en puissance »). Sans cette opération, les intentions de/dans l'imagination ne pourraient mouvoir l'intellect matériel. Il faut donc bien un *second moteur* dans le processus de l'intellection : l'intelligence agente. En somme : T2s implique ou présuppose T2m.

> Mais on ne peut pas non plus dire que les intentions de l'imagination sont seules à mouvoir l'intellect matériel et à l'extraire de la puissance à l'acte, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait aucune différence entre

28. Cf. Crawford, III, 18, p. 439, 79-81 : « Cum invenimus idem transferri in suo esse de ordine in ordinem secundum intentiones imaginatas, diximus quod necesse est ut sic fit a causa agente et recipiente », où *de ordine in ordinem* signifie : « du degré *intelligible en puissance* au degré *intelligible en acte* ».

> l'universel et l'individu, et l'intellect appartiendrait au [même] genre [que] la faculté imaginative. Puisque l'on pose que le rapport des intentions de l'imagination à l'intellect matériel est comme le rapport des sensibles au sens (comme Aristote le dit ensuite), il est donc nécessaire de poser qu'il y a un autre moteur qui les rend à même de faire passer à l'acte l'intellect matériel (ce qui consiste à les rendre intelligibles en acte en les abstrayant de la matière).

C'est la nécessité de ce second moteur que la comparaison avec la lumière argumente, et c'est son fonctionnement qu'elle décrit sur la base de l'analogie « esthétique » entre sensation et intellection, en instaurant le parallèle entre couleur et intelligible d'une part, vue et intellect matériel de l'autre, sur lequel Thomas va, au **§ 65**, concentrer l'essentiel de son attaque :

> Et puisque la raison *(intentio)* qui pousse à poser un intellect agent distinct de [l'intellect] matériel et des formes *(formis)* des choses perçues par l'intellect matériel est semblable à la raison pour laquelle la vue a besoin de lumière, bien que, [dans le cas de l'intellect,] l'agent et le récepteur soient [respectivement] distincts de la lumière [et de la faculté sensorielle qui reçoit le percept visuel], [Aristote] a jugé bon de notifier cette raison *(modum)* à l'aide de cet exemple. Et c'est comme s'il disait : et la raison *(modus)* qui nous a poussé à poser un intellect agent est [exactement] celle pour laquelle la vue a besoin de la lumière. En effet, de même que la vue n'est mue par les couleurs que quand elles sont en acte, ce qui ne s'accomplit qu'en présence de lumière, puisque c'est elle qui les extrait de la puissance à l'acte, de même aussi les entités de l'imagination ne meuvent l'intellect matériel qu'une fois intelligibles *(intellecte)* en acte, ce qui ne s'accomplit pour elles qu'en présence de quelque chose qui est intellect en acte.

La productivité de l'intellect producteur (agent), sa motricité, réside donc dans l'abstraction. Pareille doctrine – **T2s-T2m** pris ensemble –, peut-elle, comme Thomas somme ses partisans de le faire, *rendre compte de la pensée humaine comme pensée de l'homme* – plus précisément : de l'homme *individuel* (*hic homo singularis*, *hic homo*) ? La terrible machine de guerre mise en branle aux **§ 63-65** contre **T2s**, puis, à partir du **§ 66**, contre **Tlm**, montrera (du moins, aux yeux de Thomas) que *non* : non seulement l'averroïsme ne peut expliquer le *fait* que l'homme pense, mais encore il en ruine jusqu'à la *possibilité théorique*. *Hic homo non intelligit* : voilà toute la noétique d'Averroès. Naturellement, ce n'est pas ce que soutient expressément Averroès ni ce qu'il croit avoir établi. Le § 21 du *Commentaire moyen*, que Thomas ne connaît pas, explique que « l'intellect est d'un côté agent et d'un autre

côté forme pour nous, puisque *l'engendrement des intelligibles dépend de notre volonté* ». Par là, Averroès veut dire que ce que nous appelons « notre » pensée est un processus que nous pouvons déclencher à volonté, mais dont l'agent est un intellect qui est aussi matériel, c'est-à-dire récepteur, « en tant qu'il nous est joint et est notre forme » [29]. Cela suffirait-il à relever victorieusement le défi thomasien ? Non, dirait Thomas, car, comme on le verra, la clause « en tant qu'il nous est joint et est notre forme », censée assurer la réponse averroïste, est précisément ce qui pèche le plus dans la théorie des deux sujets. De fait, la théorie du *Commentaire moyen* est bien connue de l'Aquinate : c'est celle que reprend le commentaire 18 du livre III dans le *Grand Commentaire*, qui affirme que les deux « actions » qui caractérisent la production d'une intellection en acte, abstraction et réception de l'*intentio intellecta*, doivent être « attribuées à l'âme [qui est] en nous » et « dépendent » à ce point « de notre volonté » que les « facultés » qui les opèrent doivent elles aussi « nous être attribuées ».

> Et il est nécessaire d'attribuer ces deux actions à l'âme [qui est] en nous – recevoir l'intelligible et le produire –, bien que l'agent et le récepteur soient des substances éternelles, du fait que ces deux actions – abstraire les intelligibles et les concevoir – dépendent de notre volonté. En effet, abstraire n'est rien d'autre que rendre les intentions de l'imagination intelligibles en acte après l'avoir été en puissance et concevoir n'est rien d'autre que recevoir ces « intentions ». Ayant constaté que c'est la même chose qui est déplacée dans son être d'un degré à l'autre *(de ordine in ordine)* à savoir les « intentions » de l'imagination, nous avons donc dit que nécessairement cela se fait grâce à une cause agente et réceptrice. Par conséquent, ce qui reçoit est matériel et ce qui agit est efficient. Comme il est constant que nous agissons par ces deux facultés *(virtutes)* de l'intellect quand nous le voulons, et puisque rien n'agit sinon par sa forme, il est apparu [également] nécessaire de nous attribuer ces deux facultés de l'intellect.

Thomas ne s'attaque donc pas à une ombre, mais au cœur de la thèse d'Averroès, *dans sa version anthropologiquement la plus « présentable »* : celle qui fait d'un intellect à la fois agent et récepteur [Crawford, p. 439, 81 : « ... a causa agenti et recepti »], « attribué à l'âme qui est en nous », le coacteur d'un processus, la pensée, requérant en outre « nos » images. On notera qu'Averroès laisse à plusieurs

29. *CM*, § 21 : « En effet, quand nous voulons penser une certaine chose, nous le faisons. Notre pensée de la chose n'est autre en premier que la préformation *(taḫliq)* de l'intelligible, puis, en second sa réception. »

reprises entendre que les deux intellects agent et récepteur ne sont qu'*un* intellect à la fois agent et récepteur. Cette doctrine est soutenue dans le *CM*, § 9, où Averroès explique que « l'intellect matériel est l'intellect agent lui-même »[30]. Et surtout, elle est exposée, dans un cadre quasi eschatologique dans le commentaire 20, comme cela même que connaîtront ceux qui auront atteint le degré ultime de l'union avec l'intellect séparé, où Averroès place ce que les averroïstes appellent « félicité[31] ».

> Mais, universellement, quand quelqu'un verra l'intellect matériel avec l'intellect agent, ils lui apparaîtront comme étant deux d'une certaine façon et comme ne faisant qu'un, d'une autre. Ils sont, en effet, deux par la diversité de leur action : l'action de l'intellect agent est d'engendrer, celle de l'autre [intellect] est d'être informé. Mais, ils ne font qu'un, car l'intellect matériel est parfait par l'[intellect] agent et pense l'intellect agent. C'est en fonction de cela que nous disons que, [quand] l'intellect se joint à nous, deux puissances apparaissent en lui, dont l'une est active et l'autre du genre des puissances passives.

Toute la question, dans le débat Thomas-Averroès, est donc de savoir si l'affirmation que « nous agissons par les deux facultés [active et réceptive] de l'intellect *quand nous le voulons* » suffit à établir que *hic homo singularis intelligit.* Malheureusement pour Averroès, c'est à propos de la notion chargée d'expliquer plus à fond comment *nous agissons* par l'intellect qui est « en nous », à savoir la très obscure notion de « continuation de l'intellect » en nous, telle que la synthétise **TAva4** (« c'est par sa forme que l'intellect possible se continue avec nous [*continuatur nobiscum*] par l'intermédiaire des images »), que la critique de Thomas est la plus corrosive. Est-elle équitable ? Est-elle justifiée ? Thomas a-t-il bien compris **T2s** ? **T2m** ? Tout ce que l'on peut dire de sûr est que c'est la lecture thomasienne d'Averroès qui a fait époque, au point d'imposer aux générations futures le « complexe

30. Cf. *CM*, § 9 : « [...] l'intellect matériel est une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect joint à cette disposition. Du fait qu'il est joint à cette disposition, il est intellect disposé, non intellect en acte ; du fait qu'il n'est pas joint à cette disposition, il est intellect en acte. Cet intellect est l'agent même ». Et de préciser : « ... nous montrerons cela plus parfaitement lorsqu'il deviendra évident qu'à notre âme appartiennent deux opérations dont l'une est de faire venir à l'acte les intelligibles et l'autre de les recevoir. En tant qu'il fait venir à l'acte les intelligibles, il est nommé agent ; en tant qu'il les reçoit, il est nommé patient. En lui-même, il est une chose. » Mais la même doctrine figure dans le *Grand Commentaire*, III, comm. 8 : « ... pour que la faculté rationnelle séparée tourne vers elle son regard, en extraie l'intention universelle, puis la reçoive, c'est-à-dire la perçoive ».

31. *Felicitas*, par distinction d'avec la vision béatifique *(visio beata, beatitudo)* promise aux bienheureux par la Révélation [cf. BIANCHI, 1987].

questions-réponses » d'où procéderont aussi bien les discussions historiques réelles de l'averroïsme que ses nombreuses et souvent peu précises reconstructions historiographiques.

§ 63. – Le **§ 63** présente la première des trois preuves évidentes de la fausseté de la « théorie des deux sujets » (**T2s**) : « Quod autem hoc nichil sit, patet tripliciter ». L'argument de Thomas, partiellement fondé sur le passage de *Phys.* II, 4, 194b9-13 (Carteron, p. 64), déjà utilisé au **§ 29**, est moins dirigé contre **T2s** (= **TAva 3**) que contre **TAva2**.

> Premièrement, parce que si tout se passait ainsi, la continuation de l'intellect à l'homme *(continuatio intellectus ad hominem)* n'aurait pas lieu dès la première génération *(non esset secundum primam eius generationem)*, comme le dit Théophraste et comme le laisse entendre Aristote dans le livre II des *Physiques*, quand il dit que le terme de la considération naturelle des formes [par le physicien] est la forme selon laquelle l'homme est engendré par l'homme et par le Soleil.

La pointe de l'argument est que la « continuation de l'intellect à l'homme », telle que la suppose **T2s**, ne peut intervenir, comme le disait 417b16-18 à propos de la faculté sensitive (τὸ αἰσθητικόν), « dès que le vivant est engendré »[32], alors que cela découle de la thèse d'Aristote en 194b9-13 et de « ce que dit Théophraste ». La mention de Théophraste renvoie au fragment Ia, cité au **§ 53**, et synthétisé en ces termes au **§ 54**, pour montrer en quel sens l'intellect possible peut être dit « d'origine extérieure » (ἔξωθεν) tout en étant « connaturel » ou « congénital » (συμφυής) à l'homme – fragment que Thomas connaît, on l'a vu, par Thémistius (*In De anima* III, *ad* 430a25, Verbeke, p. 242, 54-62) : « ... il ne faut pas entendre "d'origine extérieure" au sens de quelque chose d'ajouté accidentellement ou dans le cours du temps, mais de *présent dès le premier moment de la génération, comme contenant ou constituant la nature humaine*[33]. » Sur cette base, Thomas argumente ainsi :

> Or il est manifeste que ce terme de l'étude physique est l'intellect, mais, selon ce que dit Averroès, l'intellect n'entrerait pas en contact avec l'homme dès sa génération, mais par l'opération du sens, chaque fois

32. Lors du « premier changement » : τοῦ δ' αἰσθητικοῦ ἡ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῇ, ἔχει ἤδη, ὥσπερ ἐπιστήμην, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι.

33. Formule correspondant à : « mais au sens d'inclus dans l'embryon à l'origine du développement organique » [MORAUX, 1942, p. 248], gr., p. 107, 36-108, 1 : ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον.

> que l'homme aurait une sensation actuelle – l'imagination étant, en effet, « un mouvement provoqué par la sensation en acte », comme le dit le livre *De l'âme*.

En somme : l'intellect possible est présent en chaque homme ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει. La forme humaine, à laquelle s'arrête le physicien « naturaliste » du § **29**, ce qui assure la permanence et la fixité de l'espèce humaine en présidant à la génération, étant l'intellect, il faut que l'intellect soit présent (« se continue ») en l'homme *secundum generationem*, « dès sa génération » – expression qui reprend plutôt le « quand il est engendré », ὅταν δὲ γεννηθῇ, de 417b17-18, que « l'origine du développement organique » de Théophraste. Dans T2s et TAva2, l'intellect n'est « continué en l'homme » que cognitivement, *secundum operationem sensus*. Il ne s'unit donc à lui qu'occasionnellement, dans le cours limité et intermittent d'un processus cognitif réduit à un empirisme radical : la *continuatio* de l'intellect séparé et de l'homme n'a lieu que s'il y a sensation en acte. En effet, si la continuation de l'intellect possible à l'âme humaine suppose l'entremise des images contenues dans l'âme (comme le soutient T2s), elle réclame *ipso facto* une sensation, puisque selon Aristote, *De an.*, III, 3, 429a1-2 (Barbotin, p. 78), « l'imagination est un mouvement produit par la sensation en acte[34] ». Attribuer à la sensation la continuation de l'intellect possible en l'homme est une absurdité : T2s retire à l'être humain ce qui est le constitutif même de sa nature [cf. § **54**]. L'argument de Thomas est mentionné par l'*Anonyme de Giele*, *Quaestiones De anima* II, q. 4, arg. 1 (Giele, p. 72, 63-73, 67), qui confirme que le ὅταν δὲ γεννηθῇ du *De anima* s'est superposé à distance au ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει de Théophraste :

> La première immutation sensitive est le fait du géniteur, la seconde non, comme le dit lui-même Aristote [= 417b16-18]. Si, par conséquent, l'intellect nous est « couplé » parce que les intelligibles, c'est-à-dire les images, nous sont couplés, eux qui, en même temps, sont couplés à l'intellect, alors il en découle que l'intellect ne nous est pas couplé dès le premier moment de la génération, pas plus que la pensée.

On notera que la *Summa contra Gentiles*, II, 59 (§ 16), utilisait déjà l'argument [avec, au § 15, MICHON, 1999, p. 244, le même renvoi à 429a1-2] pour présenter la position d'Averroès [pour ce texte, cf. *infra*, § 77], affirmant que, l'union de l'intellect possible à l'homme *n'étant qu'opératoire*, celui-ci ne différait pas des bêtes brutes par l'intellect possible[35] :

> Qui plus est. Si l'homme reçoit son espèce du fait qu'il est rationnel et possède un intellect, quiconque appartient à l'espèce humaine est rationnel et possède un intellect. Mais l'enfant appartient à l'espèce humaine avant même de sortir du sein maternel, où pourtant il n'a pas encore d'images qui soient intelligibles en acte. L'homme ne possède donc pas un intellect du seul fait qu'un intellect est en continuité avec lui par l'intermédiaire de l'espèce intelligible dont le sujet est l'image [II, 59, § 16, MICHON, 1999, p. 244].

§ **64**. – Le § **64** analyse en deux temps la deuxième absurdité de T2s. Le premier temps est constitué par la formulation de l'argument proprement dit ; le second, par la réponse de Thomas à une tentative d'aménagement averroïste du modèle critiqué. L'argument est simple : ce qui, dans T2s, est censé unir l'intellect possible aux images – la *species intelligibilis* –, est au contraire ce qui l'en sépare. Plus précisément : l'espèce intelligible, qui est supposée assurer l'union aux yeux d'Averroès, est en réalité facteur de désunion, car (1) si l'espèce intelligible est forme de l'intellect possible dans la mesure où elle est abstraite, c'est-à-dire séparée des images, (2) elle ne peut constituer un trait d'union entre l'intellect et les images : étant séparée d'elles, elle ne peut les lui rattacher (à moins d'admettre, ce que Thomas rejette d'emblée, qu'une union se puisse réaliser *non secundum aliquid unum, sed secundum diversa*).

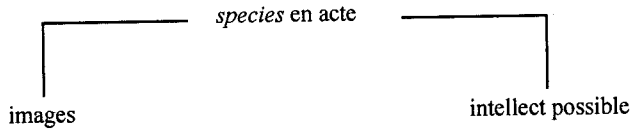
> [...] en tant qu'elle est contenue dans les images, l'espèce intelligible est intelligible en puissance, et elle est dans l'intellect possible en tant qu'elle est intelligible en acte, abstraite des images. Si donc l'espèce intelligible n'est forme de l'intellect possible qu'en étant abstraite des images, ce n'est pas par l'espèce intelligible que l'intellect possible est continué aux images : au contraire, il en est plutôt séparé par elle.

Averroès soutient que c'est par sa forme, la *species intelligibilis in actu*, que l'intellect possible se continue à l'homme par le biais des images (TAva4), mais T2s ne peut, sans contradiction, faire de l'espèce intelligible en acte le facteur de continuité recherché entre l'intellect

34. ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη ; Bodéüs, p. 221 : « La représentation est le mouvement qui se produit sous l'effet du sens en activité. »

35. Mais, comme le précise II, 60, § 1, MICHON, 1999, p. 245, par l'intellect dit « passible » ou « passif », lequel, commente Thomas, « n'est autre [toujours selon Averroès] que la force cogitative qui est propre à l'homme, les autres animaux ayant, eux, ce qu'on appelle une estimative naturelle ».

possible et l'âme, puisque pour être dans les images, donc dans l'âme, elle doit être en puissance et, pour actuer l'intellect possible, elle doit être séparée des images, donc hors de l'âme. On ne peut faire du continu avec du discontinu, de l'un avec du « disparate ». Le schéma sur lequel repose T2s, la bilocation de la *species*, est inconsistant. Contrairement à ce que soutient TAva3, il ne suffit pas de dire que « l'espèce intelligible qui fait un avec l'intellect possible, étant sa forme et son acte, a deux sujets, l'un, les images elles-mêmes, l'autre, l'intellect possible », pour régler le problème des conditions de possibilité de la pensée individuelle. Le schéma de T2s, articulant le modèle aristotélicien *esthétique* (analogie sensation/intellection) et *synergique* (la sensation comme « acte commun » du sensible et du sentant, *De an.*, III, 2, 425b25-27) de l'intellection allégué par Averroès, est trompeur. On ne peut avoir :



Au moment où la *species* est en acte, toute communication avec les images est coupée. On ne peut donc pas dire avec TAva2 que « la pensée de cette substance séparée qu'est l'intellect possible » devient mienne ou tienne « quand l'intellect possible est couplé *(copulatur)* avec moi ou avec toi, grâce aux images qui se trouvent en moi ou en toi ». La *species* est seulement dans l'intellect. Il n'y a pas de lien entre la partie droite et la partie gauche du dispositif, mais pure et simple solution de continuité.



Contrairement à ce que soutient TAva5, on ne peut donc pas dire, sur la base du modèle synergique de l'intellection mis en œuvre par T2s,

que « quand l'intellect possible pense, cet homme-ci pense ». L'argument du **§ 64** est l'un des plus célèbres du *De unitate*. Malgré ce qu'a promis Thomas au **§ 1**, il n'est certes pas neuf sous sa plume, puisqu'on le trouve notamment déjà, vers 1260-1265, dans la *Summa contra Gentiles*, II, 59, et, en 1267-1268, dans la *Sententia libri De anima*, III, 4. Partant de *De an.*, III, 4, 430a2-5 (Tricot, p. 180 : « En outre, l'intellect est lui-même intelligible comme le sont les intelligibles. *En effet, en ce qui concerne les réalités immatérielles, il y a identité du pensant et du pensé* [430a3-4], car la science théorétique et ce qu'elle connaît sont identiques ») et *De an.*, III, 2, 425b25-26 (Tricot, p. 154 : « L'acte du sensible et celui du sens sont un seul et même acte »), la *Summa contra Gentiles*, II, 59, enferme déjà l'interprétation averroïste du modèle synergique dans l'impasse : si l'espèce intelligible est en contact avec l'intellect possible, elle n'est pas en contact avec nous, et si elle est en contact avec nous, elle n'est pas en contact avec l'intellect possible :

> De plus, l'intellect en acte et l'intelligible en acte ne font qu'un [= 430a3-4], tout comme le sens en acte et le sensible en acte ne font qu'un [= 425b25-26], mais ce n'est pas le cas de l'intellect en puissance et l'intelligible en puissance, non plus que du sens en puissance et du sensible en puissance. Ce n'est donc pas en tant qu'elle est dans les images que l'espèce d'une chose est intelligible en acte, car ce n'est pas ainsi qu'elle fait quelque chose d'un avec l'intellect en acte, mais en tant qu'elle est abstraite des images, de même que ce n'est pas en tant qu'elle est dans la pierre que l'espèce de la couleur est sentie en acte, mais seulement en tant qu'elle est dans la pupille. Or, d'après la position susdite, c'est seulement en tant qu'elle est dans les images que l'espèce intelligible se continue avec nous. Elle ne se continue donc pas avec nous en tant qu'elle ne fait qu'un avec l'intellect possible, c'est-à-dire : en tant qu'elle est sa forme. Elle ne peut donc pas constituer le *medium* par l'intermédiaire duquel l'intellect possible se continuerait avec nous : puisque, si elle est en continuité avec l'intellect possible, elle n'est pas en continuité avec nous, et, réciproquement [cf. MICHON, 1999, p. 243].

La *Sententia libri De anima*, III, 4, *ad* 430a10-25 *(Que l'intellect agent n'est pas une substance séparée)* en fait de même :

> [3] Nous voyons aussi que, de même que l'opération de l'intellect possible, qui est de percevoir l'intelligible, est attribuée à l'homme, de même aussi l'opération de l'intellect agent, qui est d'abstraire les intelligibles. Or cela ne pourrait se faire si le principe formel de cette action ne lui était pas joint selon l'être. Et, pour que cette action soit attribuée à l'homme, il ne suffit pas non plus que les espèces intelligibles faites par l'intellect agent aient en quelque manière pour sujet les images

> qui sont en nous, car, comme nous l'avons dit plus haut en traitant de l'intellect possible, les espèces ne sont intelligibles en acte qu'en tant qu'elles sont abstraites [= séparées] des images, et donc l'action de l'intellect agent ne pourrait nous être attribuée par leur médiation.

en reprenant presque mot pour mot la formulation de la *Summa contra Gentiles*, III, 1 (*ad* 429a20-429b5 : *Que l'intellect possible de l'homme n'est pas une substance séparée*) :

> [3] Et c'est pourquoi, considérant cela, les inventeurs de cette position ont été contraints d'inventer un mode par lequel cette substance séparée qu'ils disent être l'intellect possible se continuerait et s'unirait avec nous, de sorte qu'ainsi son penser même serait notre penser. Ils disent donc que l'espèce intelligible est forme de l'intellect possible (c'est par elle en effet qu'il devient en acte), mais que le sujet de cette espèce est une certaine image qui est en nous ; et ils disent ainsi que l'intellect possible est couplé avec nous par sa forme. [4] Mais ce qui est dit là ne fait aucunement la preuve d'une continuation de l'intellect avec nous. C'est évident : l'intellect possible ne fait un avec l'intelligible que dans la mesure où il est pensé en acte, tout comme le sens ne peut être la même chose que le sensible [tant qu'il est] en puissance, comme on l'a établi plus haut [II, 10, *ad* 417a18-20 et 12, *ad* 418a3-5] ; par conséquent l'espèce intelligible n'est la forme de l'intellect possible qu'en tant qu'elle est intelligible en acte ; or elle n'est intelligible en acte qu'en tant qu'elle est abstraite des images. *Il est donc évident que, selon qu'elle est unie à l'intellect, elle est séparée des images : ce n'est donc pas par ce biais que l'intellect est uni avec nous.* Et il est manifeste que l'auteur de cette position a été trompé par une erreur de l'accident en faisant un argument du type de : les images ne font d'une certaine manière qu'un avec l'espèce intelligible ; or l'espèce intelligible ne fait qu'un avec l'intellect possible ; donc l'intellect possible est uni aux images. Il est manifeste qu'il y a là une erreur de l'accident, car l'espèce intelligible, selon qu'elle est un avec l'intellect possible, est abstraite des images, ainsi qu'on l'a dit.

La critique logique de l'« erreur de l'accident » *(fallacia accidentis)* commise par Averroès montre que Thomas ne craint pas d'affronter les *artistae* parisiens sur leur terrain favori (les *sophismata* opposés par Albert à la *philosophia* et à la lecture des *auctores* [cf. § 2]). Aristote, *Réf. soph.*, 5, 166b28-30, décrit ainsi la *fallacia* (Tricot, p. 14) : « Les paralogismes qui relèvent de l'accident ont lieu quand on croit qu'un attribut quelconque appartient de la même façon à la chose et à son accident. » Le mécanisme de l'erreur est simple. On a un syllogisme ainsi composé : Majeure : image = *species* ; mineure : *species* = Intellect possible ; conclusion : Intellect possible = image. L'erreur réside dans le

fait que *species* n'est pas pris dans le même sens dans la mineure et dans la majeure. Qui est visé par Thomas ? Averroès (III, comm. 5 ; Crawford, p. 404, 513-405, 527), naturellement, puisque c'est lui, et non ses épigones, représentants patentés de TIm, qui est la cible des **§ 63-65**. Dans sa présentation Thomas ne reprend pas, cependant, tout le vocabulaire technique rushdien. La transformation la plus importante est la substitution de la *species intelligibilis* à l'*intentio intellecta* : le couple *fantasma/species intelligibilis* se glissant à la place du couple *intentio ymaginata/intentio intellecta*, l'idée rushdienne d'un même item (l'intelligible) transféré d'un degré à l'autre (de la puissance à l'acte) dans le processus de l'intellection est moins perceptible, et plus facile à critiquer. Les averroïstes du XIVe siècle, à commencer par leur « prince », Jean de Jandun, auront à affronter maintes complications imprévues nées de ce changement de vocabulaire, entrant, par là même dans une bataille à front renversé souvent difficile à suivre pour le lecteur. Un constat s'impose en tout cas. Comme l'écrit J.-B. Brenet :

> Thomas d'Aquin a non seulement imposé le test crucial de la théorie noétique de Jean de Jandun, mais il l'oblige à reprendre certaines de ses armes. N'est-il pas remarquable que le maître ès arts rejette une interprétation d'Averroès sans même faire appel au *Grand Commentaire*, et qu'il juge de l'« averroïsme » d'une thèse, donc, à l'aune d'un *De unitate intellectus* pourtant explicitement dirigé contre lui ? Il est vrai que le Cordouan n'eût pas reconnu cette formulation de la *continuatio* selon laquelle l'individu pense en vertu des *espèces intelligibles* que ses images ont causées dans l'intellect ; Averroès soutient que l'on pense parce que l'on se joint à l'*intentio intellecta in actu*, ou à l'*intellectum speculativum, c'est-à-dire à la pensée*, et non parce que l'on produit quelque entité y donnant accès. Mais ce n'est pas [...] ce que rappelle Jean de Jandun, qui recourait lui-même [...] à la notion d'espèce intelligible comme *medium* de l'intellection.

À cet égard, poursuit Brenet, « il est clair qu'il prolonge certains glissements de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant, le premier confondant l'*intellectum speculativum* du *Grand Commentaire* avec la notion de *species intelligibilis*, et le second parlant de l'*intellectus*, le sujet connaissant, là où Averroès désigne l'*intellectum*, l'objet connu » [BRENET, 2003, p. 306-307 ; BAZÁN, 1981, p. 444 et 446]. Face à la charge thomasienne, Jean de Jandun adopte, en tout cas dans un premier temps, un profil bas : T2s, dit-il, n'est pas la théorie d'Averroès, c'est celle que d'aucuns[36] – Thomas ou les averroïstes antérieurs – lui ont fait

36. Cf. *Quaestiones disputatae de anima*, III, 5, col. 242 : « Dicunt *aliqui* intentionem Commentatoris fuisse, quod quamuis substantia animae intellectiuae sit separata secundum

endosser. Reste que, de glissements en substitutions, T2s, dans la version orientée qu'en donne Thomas et que les siècles reprendront, est bien malgré tout la doctrine (ou un aspect ou une présentation de la doctrine) professée par les averroïstes du XIII[e] siècle, tout particulièrement Siger de Brabant. Les *Quaestiones in III De anima* contiennent, de fait, une formulation précise de la théorie attaquée au **§ 64**, dans l'argument 15 de la question 9, source de plusieurs critiques thomasiennes, ici et dans la suite du texte :

> Nota ergo quod intellectus et sensus copulantur nobiscum in actu, sed diversimode. Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed *intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma* [= TAva4]. Unde, quia sensus copulatur nobis, ideo sensata copulantur nobis. Non sic de intellectu, sed e converso : non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis, ideo intellecta copulantur nobis, sed quia intellecta copulantur nobis. Unde nota quod, sicut intellectus, quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia [est] ad hoc, ut copuletur nobis), *per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu* [= TAva2+3]. Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis. Nec intelligas quod intellectus unus prius sit in duobus vel in tribus vel in mille quam intentiones imaginatae, sed potius e converso est. Unde *per hoc quod intentiones imaginatae, quae post efficiuntur actu intellecta, nobis copulantur, per hoc intellectus nobis copulatur* [= TAva2+3], et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus, licet ipse secundum suam substantiam sit unus [= TAvb] et licet etiam potestas eius sit una. Et hoc intendens Averroes dicit quod intellectus speculativus iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum. [Cf. q. 9, arg. 15, Bazán, p. 28, 64-86.]

Siger était-il à ce point prisonnier de l'averroïsme de *sophista* que lui impute GAUTHIER, 1983 (p. 232), pour assumer sans états d'âme la théorie que vient pilonner le **§ 64** ? Il faut croire que non, si, comme l'affirme Thomas au **§ 66**, il a cru devoir sauver Averroès en troquant T2S contre TIm. Mais il ya d'autres indices. Dès la question 14 des *Quaestiones in III De anima*, le philosophe belge s'interroge sur le sens véritable de T2s (probablement parce qu'il a déjà lu une version de la critique thomasienne de T2s dans un des textes de l'Aquinate antérieurs

esse ab humano corpore, tamen homini attribuitur intelligere propter ista causam, quia species intelligibilis informans intellectum causatur a phantasmate humano, et est quaedam similitudo ipsius : et sic homo intelligit. »

à 1270 – on sait qu'ils ne manquent pas). Dans les § 15, 17 et 20, il affronte en effet un « doute » portant frontalement sur TAva4 :

> 15. Sed iuxta hoc possunt incidere dubia... [17]. Item, tu non potes dicere quod actio intellectus nobis copuletur nisi quia intellecta nobis copulantur. Sed probo quod sic adhuc non possit actuale intelligere nobis copulari, quoniam intellectus actu non copulatur nobis per partem eius quae est [materia, quoniam sic esset virtus in corpore, nec per partem eius quae est] forma, quia *actu intellecta numquam copulantur nobis, sed sub ratione imaginatorum*. Quod si *actu intellecta sub ratione intellectorum non copulantur nobis*, sed solum sub ratione imaginatorum, etiam actus intelligere, scilicet actio intellectus, numquam copulabitur nobis [*In III De anima*, q. 14, Bazán, p. 51, 23-41]. [20]. Et tu arguebas secundo : intelligere non copulatur nobis per partem eius quae est materia, quoniam sic esset virtus in corpore, nec per partem eius quae est forma, quia actu intellecta sub ratione intellectorum non copulantur nobis, sed solum sub ratione imaginatorum. Videtur quod propter hoc actu intelligere non copuletur nobis [*In III De anima*, q. 14, Bazán, p. 52, 64-69].

L'argument des § 15 et 17 est identique : on ne peut soutenir que l'action de l'intellect nous est « couplée » pour la seule raison que les intelligibles (en acte) nous sont couplés. En effet, on peut démontrer que l'acte de penser actuel ne peut nous être couplé, dans la mesure où l'intellect ne nous est couplé en acte ni par la partie de lui qui est matière (car dans ce cas il serait une faculté existant dans le corps) ni par la partie de lui qui est forme, car les intelligibles en acte ne nous sont jamais couplés sous la raison des intelligibles [eux-mêmes], mais seulement sous la raison des images ou, plus littéralement, de ce qui est imaginé (= de l'intelligible *en tant que contenu dans une image*). La seule différence entre les deux paragraphes est l'exemple *(simile)* qui illustre l'impossibilité de TAva4 dans le § 22 :

> Et l'on peut confirmer cet argument par un exemple. Supposons que la Cause première intellige une pierre qui existe ici [et maintenant] et que toi, en revanche, tu l'imagines. Serait-ce le cas que, puisque ce qui est intelligé par la Cause première est imaginé par toi, l'acte de penser de la Cause première est couplé [à toi] ? Il est évident que non. On peut faire le même argument à propos de l'intellect [et conclure que] : du fait que les intelligibles ne sont pas en acte en nous sous la raison de ce qui est imaginé, il semble que, de ce fait même, l'acte de penser de l'intellect lui-même ne peut nous être couplé en acte ; [par là] en effet nous ne pouvons pas intelliger en acte, nous n'avons de lui que l'intention imaginée ; donc son acte de penser ne peut nous apparaître (« Et potest ratio confirmari per simile. Ponamus quod Prima Causa intelligat unum lapidem hic existentem, tu vero imaginaveris eumdem. Cum igitur illud

quod est intellectum a Prima Causa imaginatum sit a te, nonne propter hoc intelligere Primae Causae copularetur etc. ? Constat quod non. Similiter arguendo [de] intellectu : ex quo actu non intellecta sunt in nobis sub ratione imaginatorum, videtur quod per hoc actu intelligere ipsius intellectus non potest nobis copulari : nos enim non possumus actu intelligere, sed solum habemus intentionem imaginatam ipsius ; quare suum intelligere non apparet nobis », *In III De anima*, q. 14, Bazán, p. 52, 68-77).

La réponse de Siger se fait en deux temps : une reprise de la « solution du Commentateur » [cf. *supra*, **§ 34** : « Il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être couplé à tel ou tel individu, ce qui est dans sa nature, c'est d'être en puissance par rapport aux intentions imaginées de tout homme, quel qu'il soit », Bazán, p. 52, 87-90], fournie au § 22, consiste à dire que le couplage en acte de l'intellect à l'homme par le biais de son couplage en acte aux intentions imaginées est fondé dans un premier couplage en puissance : pour pouvoir se continuer aux images, l'intellect doit être en puissance par rapport à elles, donc en puissance par rapport à nous.

[...] parce qu'il a été couplé à nous avant d'être couplé en acte à des intentions imaginées, au sens où il appartient à l'intellect de par son origine naturelle d'être en puissance par rapport aux intentions imaginées, de telle façon que, de même qu'il est en puissance par rapport à elles, de même il est en puissance par rapport à nous (« [...] quia ipse nobiscum aliquam habuit copulationem, priusquam actu copularetur intentionibus imaginatis, eo quod intellectui a sua naturali origine est quod sit in potentia ad intentiones imaginatas, ut sicut est in potentia ad illas, sic est similiter in potentia ad nos », Bazán, p. 53, 3-7).

En étant naturellement en puissance par rapport aux intentions imaginées, l'intellect est naturellement en puissance par rapport aux hommes qui, seuls, les lui fournissent : c'est en somme, à peine reformulée, la thèse TAva2+3 (= « unde *per hoc quod intentiones imaginatae, quae post efficiuntur actu intellecta, nobis copulantur, per hoc intellectus nobis copulatur* ») mentionnée par Thomas dans la question 9, arg. 15 des *Quaestiones in III De anima*. Si embarrassée soit-elle, la position problématique de Siger rencontre bien une thèse d'Averroès oubliée en route par Thomas : l'affirmation qu'il existe deux « jonctions » de l'intellect matériel avec l'homme : (1) « la jonction qui est par nature » (= l'intellect matériel « dans sa première jonction avec nous », *in primo*) et (2) la jonction « ultérieure » ou « ultime », celle qui a lieu lorsque, au terme du processus d'acquisition des intelligibles par l'activité discursive, l'intellect agent devient *pleinement* forme de l'intellect

matériel et se joint ainsi, par son entremise, à nous. En attaquant T2s, Thomas fait comme si Averroès refusait l'idée d'un couplage originaire de l'intellect à l'homme. Siger le rappelle avant même que le *De unitate* n'engage la bataille, en utilisant le lexique proprement rushdien de la puissance. L'intellect matériel est naturellement couplé aux hommes dans la mesure où il est en puissance par rapport aux images (= à *leurs* images). Cela ne suffit pas à le tirer d'affaire non plus, peut-être, qu'Averroès. Cela nuance juste l'idée que l'on se peut faire de lui et de ses thèses, avant que l'*Anonyme de Giele* n'introduise le concept qui donne la véritable réponse averroïste à la critique thomasienne de T2s (et de Tlm) : le *besoin d'objet* tel que l'articule TCi*, la théorie du corps « objet de l'intellect » [37]. Naturellement, l'argument du **§ 64** est mentionné par l'*Anonyme de Giele* [38], qui, paradoxalement, explique mieux que le *De unitate* lui-même le sens de la clause initiale du **§ 64** (« quia ista coniunctio *non esset secundum aliquid unum*, sed secundum diversa ») :

De plus, selon qu'elles sont en nous, les images sont matérielles, et non abstraites ; mais selon qu'elle sont pensées en acte, elles sont absolument abstraites de la matière ; par conséquent *ce n'est pas la même chose qui est unie à l'intellect et à nous* ; donc ce n'est pas par ces intelligibles-là que l'intellect nous sera uni ; donc nous ne pensons pas (« Item, phantasmata secundum quod nobis insunt materialia sunt, non abstracta ; sed secundum quod sunt intellecta in actu, sunt a materia omnino abstracta ; quare *non est idem quod est unitum intellectui et nobis* ; quare non per illa intellecta intellectus erit nobis unitus ; nos ergo non intelligimus », Giele, p. 73, 68-72).

La seconde moitié du **§ 64** est consacrée à la réfutation d'une reformulation de la théorie de la coprésence de l'espèce : la continuation de l'intellect possible à l'image par l'intermédiaire de l'espèce, entendue comme acte de l'intellect possible, serait comme la continuité du miroir avec l'homme dont il renvoie la forme (on notera le jeu de mots sur *species* : ici, « espèce visible, forme, aspect » ; là, « espèce intelligible »).

À moins peut-être qu'on ne dise que l'intellect possible est continué aux images comme le miroir est continué à l'homme dont l'espèce se reflète en lui ; mais il est manifeste qu'une telle continuation ne suffit pas à la continuation de l'acte. Il est, en effet, manifeste que l'action du miroir, qui est de représenter, ne peut être attribuée à l'homme en vertu de ce

37. Cf. *infra*, **§ 68**, les textes de l'Anonyme de Giele, p. 75, 53-64, et du *De anima intellectiva*, chap. III, p. 84, 57-85,72.

38. *Quaestiones De anima* II, q. 4, arg. 2.

[couplage] : de même l'action de l'intellect possible ne peut, sous prétexte dudit couplage, être attribuée à cet homme-ci qui est Socrate, en sorte que [l'on puisse dire que] cet homme-ci pense (« Nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur fantasmatibus sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo ; talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus. Manifestum est enim quod actio speculi, que est representare, non propter hoc potest attribui homini : unde nec actio intellectus possibilis propter predictam copulationem posset attribui huic homini qui est Sortes, ut hic homo intelligeret »).

Pour Thomas, cette comparaison n'explique en rien la continuation de l'acte de l'intellect possible. Elle prouve même le contraire de ce qu'elle est censée prouver. L'action propre au miroir – représenter la forme de la chose qui se reflète en lui – ne peut être attribuée à cette chose sous prétexte que c'est sa forme qui est renvoyée ou reflétée par le miroir. De même l'action propre à l'intellect possible – penser – ne peut être attribuée à l'homme sous prétexte que l'intellect reçoit la forme qui l'actualise des images que lui fournit l'âme humaine, une fois celles-ci soumises à l'abstraction opérée par l'intellect agent. Comme Thomas ne cesse de le répéter dans la suite, le système d'Averroès ne peut expliquer que l'homme pense, ni *a fortiori* que cet homme-ci pense, mais seulement qu'il y a un sujet de la pensée : l'intellect possible, et qui pense. La théorie des deux sujets n'est, en fait, et ne peut être qu'une théorie du sujet unique de la pensée – un sujet qui, d'aucune façon, n'est ni ne peut être l'homme. L'attributivisme averroïste échoue de par la nature même de T2s – où le médiateur supposé est un vrai séparateur – à maintenir l'idée d'un double sujet. On ne connaît pas de passage précis où le modèle du miroir – lat. *speculum* – soit employé par Averroès ou les premiers averroïstes[39]. Sa contre-productivité est d'autant plus remarquable que le médiateur, la *species intelligibilis* dans le langage de Thomas, est identifiée à ce qu'Averroès appelle intellect « spéculatif » (lat. *speculativus*, correspondant à l'intellect théorétique de Thémistius – identification fautive, certes, qu'un averroïste serait en droit de contester, mais que Thomas impose, au moins dans son propre univers de discussion). Quoi qu'il en soit, avec ou sans miroir, le *piège optique*

39. Le modèle du miroir est tout au plus employé par Guillaume de Ware, mais... dans sa discussion critique de la théorie thomasienne du verbe mental, laquelle ne joue aucun rôle dans le *De unitate*. Cf. *In Sententiarum* I, d. 27, q. 3, éd. M. Schmaus, 1930, p. 258*, *in* PANACCIO, 1999, p. 194 : « Certains disent que le verbe n'est ni l'espèce ni l'acte, mais le terme de l'acte, quelque chose qui est fabriqué par l'intellect, un peu comme une image *(idolum)* dans laquelle *(in quo)* l'intellect reflète *(speculatur)* la chose extérieure elle-même. »

monté par le § 64 est si efficace que le paragraphe suivant le reprend pour formuler ce qui est sans doute l'argument le plus célèbre des polémiques antiaverroïstes au Moyen Âge.

§ 65. – Le § 65 développe la critique ophtalmologique entamée au § 64 avec l'argument du miroir. À l'aide d'un nouvel argument, que l'on pourrait dire « pariétal » (du lat. *paries*, « mur, paroi »), Thomas y démontre sa thèse la plus destructrice (avec celle de la « double vérité »), aboutissant à une manière de slogan qui fera date : non seulement Averroès est incapable d'expliquer que l'homme *pense*, mais encore T2s mène à la conclusion éminemment absurde qu'il est *pensé*. L'idée centrale de l'averroïsme, ruineuse pour l'anthropologie, est celle d'une *pensée en exclusion interne à son sujet*. Le sujet double de la pensée est, en fait, un sujet clivé. Bien que sa sympathie pour Averroès soit minimale, Ernest Renan considérait que, si la théorie averroïste de l'esprit était bien du type attaqué par Thomas au § 65, elle mériterait plus de « figurer dans les annales de la démence » que dans l'histoire de la philosophie – ce qui à ses yeux n'était pas le cas, puisqu'il préférait y voir une affirmation obscure et inadéquate de « l'universalité des principes de la raison pure » et de l'« unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine » [cf. RENAN, 1949, p. 117]. Vue du *De unitate*, c'est pourtant sur ce terrain que la noétique d'Averroès sera le plus souvent évaluée à l'époque moderne. En quoi consiste donc la redoutable reconstruction thomasienne ? Il faut citer ici le texte en son entier :

[65] Troisièmement, parce que, même une fois accordé qu'une seule et même espèce numériquement identique soit forme de l'intellect possible et simultanément contenue dans les images, derechef un tel couplage *(copulatio)* ne suffirait pas pour que cet homme-ci pense. Il est en effet manifeste que par l'espèce intelligible quelque chose *est pensé*, alors que par la puissance intellective quelque chose *pense*, de même que par l'espèce sensible quelque chose *est senti*, alors que par la puissance sensitive quelque chose *sent*. C'est pourquoi le mur dans lequel se trouve la couleur, dont l'espèce sensible en acte est dans la vue, est *vu*, et ne *voit pas* : ce qui voit, c'est l'être animé doté de la faculté de vision où se trouve cette espèce sensible. Or ledit couplage de l'intellect possible et de l'homme en qui sont les images dont les espèces sont dans l'intellect possible est bel et bien comme le couplage du mur, dans lequel est la couleur, et de la vue, dans laquelle est l'espèce de sa couleur. [Si donc, les choses se passaient ainsi], de même que le mur ne voit pas, mais que sa couleur est vue, il en résulterait que l'homme ne penserait pas, mais que ses images seraient pensées par l'intellect possible. Il est donc bien

impossible de sauver le fait [empiriquement observable] que cet homme-ci pense, si l'on adopte la position d'Averroès (« Tertio, quia dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis et esset simul in fantasmatibus : nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectiuam aliquid intelligit ; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitiuam aliquid sentit. Vnde paries in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in uisu, uidetur, non uidet ; animal autem habens potentiam uisiuam, in qua est talis species, uidet. Talis autem est predicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt fantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color ad uisum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non uidet, sed uidetur eius color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius fantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo saluari quod hic homo intelligat, secundum positionem Auerroys »).

Au sens propre comme au figuré, l'averroïsme *ne peut que finir dans le mur*. Toute la critique de Thomas est fondée sur un parallèle entre deux séries de termes : (a) l'intellect possible, l'espèce intelligible, l'image, l'homme, (b) la vue (ou l'œil), l'espèce sensible, la couleur, le mur. Averroès lui a partiellement [cf. *infra*, **§ 66**] tendu la perche, qui a lui-même critiqué Ibn Bāğğa, en soulignant que, pour Aristote, « le rapport des intelligibles aux images [était] comme le rapport de la couleur au corps coloré, non comme le rapport de la couleur au sens de la vue » [cf. *supra*, **§ 62**] et qui, au commentaire 18 du livre III, a longuement filé l'exemple de la vision et de la couleur pour faire entendre la nécessité d'un « second moteur » (l'intellect agent) de l'intellection à partir des quelques mots d'Aristote sur la lumière (οἷον τὸ φῶς) en 430a15. Pour Thomas, la relation de l'intellect possible à l'homme est, dans la noétique d'Averroès, la même que celle de la vue au mur. Le mur contient des couleurs (visibles en puissance) comme l'âme humaine contient des images (intelligibles en puissance). C'est la vue qui contient les espèces sensibles des couleurs ; c'est l'intellect possible qui contient les espèces intelligibles des images. Donc, de même que c'est la vue qui perçoit les espèces sensibles, c'est l'intellect possible qui perçoit les espèces intelligibles. La conclusion inévitable est que, si l'on adopte la *positio* d'Averroès, le *seul* sujet pensant est l'intellect possible. L'homme individuel ne *pense* pas : ses images sont comme les couleurs du mur, elles sont le substrat d'une action qui s'accomplit à l'extérieur de l'âme. L'homme ne pense pas plus ses images que le mur ne voit ses couleurs. Celui qui pense les espèces et celui qui a

les images sont aussi radicalement distincts que ce qui contient les couleurs et ce qui en perçoit les espèces. CQFD.

Encore une fois, l'argument thomasien n'est pas neuf. On en trouve un beau parallèle dans la *Summa contra Gentiles*, II, 59, où il est développé en deux temps :

> [9] Il est facile de voir que ces raison sont frivoles et ces conclusions impossibles. De fait, ce qui est pensant, c'est ce qui a un intellect, et ce qui est pensé, c'est ce dont l'espèce intelligible est unie à l'intellect. Donc, du seul fait qu'une espèce intelligible est en quelque façon unie à l'intellect dans l'homme, l'homme ne sera pas pensant, mais seulement pensé par l'intellect séparé.
> [10] En outre, l'espèce qui est pensée en acte est forme de l'intellect possible, tout comme l'espèce visible en acte est forme de la puissance de voir ou de l'œil lui-même. Or quand elle est pensée l'espèce se rapporte à l'image comme l'espèce visible en acte au coloré qui est en dehors de l'âme. Cette comparaison, Averroès y recourt, comme le fait Aristote lui-même [= 430a15-17]. C'est donc que la continuation de l'intellect possible par la forme intelligible jusqu'à l'image qui est en nous est semblable à celle de la puissance de voir jusqu'à la couleur qui est dans la pierre. Or cette continuation ne fait pas que la pierre voit, elle la fait seulement être vue. Donc, la continuation de l'intellect possible avec nous ne nous fait pas penser, mais seulement être pensés. Or il est évident que c'est au sens propre et en toute vérité que l'on dit que l'homme pense, car si nous pouvons chercher ce qu'est la nature de l'intellect, c'est bien grâce au fait même que nous pensons [cf. *supra*, **§ 61**]. Le mode de continuité susdit n'est donc pas suffisant [cf. MICHON, 1999, p. 242].

Mais il figure également dans les *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2, resp., éd. Bazán, p. 18, 269-277 ; les *Quaestiones disputatae De spir. creat.*, a. 2, resp. p. 375 ; la *Sent. libri De anima* III, chap. 1, p. 206, 339-352 ; la *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, resp., p. 358, pour la partie correspondant au § 9, et dans la *Sent. libri De anima* III, chap. 1, p. 206, 329-338, pour la partie correspondant au § 10. Neuf ou non, le moins qu'on puisse dire est que l'argument du **§ 65**, autrement dit celui du § 10 de *ScG*, II, 59, a jeté le trouble dans le camp averroïste. Il est naturellement mentionné dans l'*Anonyme de Giele*, *Quaestiones De anima* II, q. 4, arg. 3 (Giele, p. 73, 73-77) :

> [3] En outre, si l'on choisit le mode du Commentateur, à savoir que ce sont les intelligibles qui nous sont couplés et pas l'intellect selon sa substance, il faudra dire, semble-t-il, que nous sommes pensés plutôt que nous ne pensons, au sens où les images de l'homme seront pensées, mais

lui-même ne pensera pas [...] (« Praeterea, ex hoc modo Commentatoris, scilicet ex hoc quod intellecta sunt nobis copulata, non intellectus secundum sui substantiam, magis videtur quod nos intelligimur et non intelligimus, ita quod phantasmata hominis intelliguntur, sed ipse non intelleget [...] »).

L'Anonyme laisse l'argument sans réponse. On peut s'en étonner. Mais il y a une explication simple : il préfère répondre à l'ensemble des arguments thomasiens, en se centrant sur la proposition *'homo intelligit'*. Le complexe dossier tiré de Gilles de Rome le confirme. On a dit dans l'*Introduction* l'importance de son témoignage. La *Reportatio Lecturae* [notée ici *Rep. Lect.*] et *De plurificatione* [noté ici *De plur.*] sont d'un intérêt capital, dans la mesure où ils contiennent à la fois :

(1) un exposé (*Rep. Lect.*, p. 674, 217-676, 264 ; *De plur.*, f° 92va, 2-92vb, 26 [les passages parallèles de *De plur.* sont cités en détail dans l'apparat de LUNA, 1999] et une réfutation (*Rep. Lect.*, p. 677, 309-678, 338 ; *De plur.*, f° 93rb, 3-93va, 39) de six arguments de Thomas contre l'unité de l'intellect par Gilles ;

(2) un exposé (*Rep. Lect.*, p. 676, 265-280 ; *De plur.*, f° 92vb, 26-59) et une réfutation (*Rep. Lect.*, p. 676, 281-677, 297 ; *De plur.*, f° 95ra, 25-42) d'une première réfutation des arguments de Thomas par des auteurs anonymes admettant la proposition *'homo non intelligit'* ; un exposé (*Rep. Lect.*, p. 677, 298-303 ; *De plur.*, f° 93ra, 59-68) et une réfutation (*Rep. Lect.*, p. 677, 304-308 ; *De plur.*, f° 93ra, 68-93rb, 3) d'une seconde réfutation anonyme du *premier* argument de Thomas (dans la reconstruction égidienne).

Si, comme l'a établi C. Luna, l'Anonyme de Giele est l'auteur (désigné au pluriel, conformément à l'habitude médiévale) de la *première* réponse averroïste aux arguments de Thomas mentionnée dans *Rep. Lect.* et *De plur.*, il est de fait qu'il n'aborde pas frontalement l'argument du **§ 65**. On reviendra donc sur lui plus bas. On s'intéressera en revanche immédiatement à la double discussion de l'argument du mur, d'abord chez Gilles de Rome lui-même, puis chez les maîtres de la *seconde* réfutation anonyme. Dans la *Reportatio Lecturae* (p. 674, 220-226), Gilles présente ainsi l'argument pariétal :

Prima est : si intellectus copulatur nobis per fantasma nostrum, tunc arguitur : sicut oculus ad parietem, ita se habet intellectus ad fantasiam nostram ; sed licet forma parietis, scilicet color, uniatur sensui, tamen ex hoc non sequitur quod per illam formam paries videt, sed solum videtur. Ergo similiter, licet fantasma per se homini unitur et intellectus per fantasma, non sequitur quod homo intelligat, ideo magis quod intelligitur ; ergo etc.

Dans le *De plurificatione*, f° 92va, 7-18, l'argument est un peu plus développé [nous citons le texte dans notre propre transcription, l'édition Bullotta Barracco étant inutilisable. Lorsque nous corrigeons le texte de Venise 1550, nous donnons entre crochets la version originale, accompagnée de la mention *ed.*] :

[...] prima est concludens quod homo non intelligit. Nam ex tali unione quam Commentator ponit intellectus ad nos non sequitur quod homo intelligat, sed quod magis intelligatur ; et est ratio : nam secundum Commentatorem intellectus copulatur nobis per fantasmata, sed intellectus comparatur ad fantasmata sicut oculus comparatur ad colorem, quia in ipso existit, ita quod intellectus noster unitur nobis per fantasmata quae in nobis sunt. Sed ex unione quam habet oculus ad colorem sive ad parietem non sequitur quod color seu paries videat, sed quod videatur ; ergo ex unione quam habet intellectus ad nos non sequitur quod intelligamus, sed quod intelligamur [intelligimur *ed.*].

Contrairement à ce que l'on attendrait d'un théologien argumentant durant l'année académique 1270-1271 peu de temps après la condamnation du 10 décembre 1270, Gilles n'est nullement impressionné par l'argument du mur : il est même très critique à l'égard de Thomas. Comme l'écrit C. Luna, l'auteur de la *Reportatio Lecturae* ne veut pas faire cause commune avec l'Aquinate : « au lieu de reprendre ses arguments au lendemain de la condamnation, il n'hésite pas à souligner les faiblesses de l'ouvrage le plus récent et le plus virulent contre la thèse averroïste » [LUNA, 1999, p. 655]. Ce qu'il reproche à Thomas est clair : selon *Rep. Lect.*, p. 677, 310-311, ses arguments sont « bons, mais ils n'atteignent pas la position du Commentateur à la racine » (« Propter hoc dicendum quod rationes bone sunt. Tamen declarandum est quod non removent positionem Commentatoris in radice ») ; selon *De plur.*, f° 93rb, 3-9 (beaucoup plus sévère), ses conclusions sont *en général* correctes, mais « la manière dont il les démontre *toujours* fausse », car ses prémisses sont faibles, sinon sans force[40]. C'est le cas de l'argument du **§ 65**, auquel il est ainsi répliqué :

40. « Propter hoc videamus quid veritatis contineant argumenta praetacta, ad quae est aliter respondendum. Ad cuius evidentiam sciendum quod licet dicta argumenta aliquam veritatem concludant et in aliquibus eorum conclusio sit vera, modus tamen concludendi in eis semper est falsus. Et quia tota vis rationis colligitur ex praemissis, si diligenter advertimus quantam vim praemissae continent satis apparet quod per illa argumenta nihil contra Commentatorem concluditur. »

Rep. Lect., p. 677, 313-316 : Ad primam potest dici quod nichil quod est in pariete, unum fit cum forma oculi, et ideo paries non videt, sed eadem species que est in fantasia fit forma intellectus, et ideo per illam speciem intellectus nobis copulatur et intelligimus, cum intellectus intelligit.

De plur., f° 93rb, 10-23 : Nam prima ratio quae arguit hominem non intelligere ex eo quod intellectus non unitur nobis unione per quam possimus [possumus *cod.* // hominem *add. cod.*] intelligere, quia non plus fit unum ex homine et intellectu quam ex pariete et oculo, satis apparet falsitas huius rationis, quia arguit ex falsa imaginatione. Nam sicut ostensum fuit quando declarata fuit positio Commentatoris, una et eadem species informat fantasiam et intellectum. Et ideo forma intellectus erat forma in nobis propter quod actus intelligendi nobis communicabatur. Sed una et eadem species non informat oculum et parietem ; ideo forma oculi non est forma in pariete, propter quod actus videndi non communicatur parieti. Et sic apparet quod licet illa conclusio sit vera, supposita positione Commentatoris quod homo non intelligit, ratio tamen ista veritatem non concludit.

Stupéfiante réponse, en vérité, qui pourrait aisément passer pour averroïste [comme chez CHOSSAT, 1914, p. 44, n. 2, évoquant la « crise assez aiguë d'averroïsme » traversée par Gilles dans *De plur.*], et qui repose, en tout cas, sur un reproche pour le moins inexact : Thomas n'aurait pas compris que l'espèce intelligible qui est dans l'imagination *est la même que celle qui est dans l'intellect*[41]. Réponse inexacte, donc, puisque, *d'un bout à l'autre de son œuvre, Thomas a reconnu l'existence chez Averroès de ce qu'on pourrait appeler le principe de l'identité de l'espèce* – comme tout le monde d'ailleurs, à l'étrange exception de Gilles[42]. Mauvaise réponse aussi, puisque, précisément, c'est bien parce que l'espèce de l'imagination est censée être identique à l'espèce de l'intellect (plus exactement reçue en acte dans l'intellect possible) que l'argument de Thomas peut s'appliquer. Réponse intéressante, toutefois, par ce qu'elle présuppose et mobilise en fait : un effort sans précédent pour donner un statut philosophique argumenté à l'ubiquité de l'espèce

41. Première des thèses par lesquelles Gilles résume effectivement la « position d'Averroès », *Rep. Lect.*, p. 672, 149-175, et reproche général, au demeurant, puisqu'il préside à la réfutation des trois premiers arguments thomasiens [cf. LUNA, 1999, p. 655, n. 33].

42. Ainsi qu'en témoigne, parmi tant d'autres, Radulphus Brito, qui rejette la thèse d'Averroès *en tant qu'elle se fonde expressément – et en vain – sur l'assomption dudit principe*, cf. *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5, éd. Fauser, 1974, p. 149, 110-113 : « Neque valet quod dicit Commentator : quod species phantastica est in phantasia nostra, et *quia ista est eadem in intellectu et phantasia, ideo dicuntur intelligere* » [je modifie ici la ponctuation de F. Fauser].

et à la *copulatio* qu'elle est supposée rendre possible. Si la réponse égidienne au **§ 65** (et aux textes parallèles de l'Aquinate) semble en effet tourner court, elle n'en présuppose pas moins une double distinction que Thomas ne considère peut-être pas comme il le faudrait – distinction, qui existe chez Averroès, même si les averroïstes institutionnels, Siger ou autres, ne lui font pas davantage droit : la distinction entre formes réelles et formes intentionnelles, d'une part ; la distinction entre nature corporelle et nature spirituelle, d'autre part. Sans vouloir faire de Gilles de Rome le Brentano du XIII^e siècle, il faut en effet souligner qu'il est le premier à tenter d'élaborer la différence entre le psychique (l'« intentionnel ») et le physique qui porte la *topique* averroïste de la bilocation de l'*intentio ymaginata / intellecta*. Concernant la seconde différence, Gilles fait deux remarques : (1) une nature corporelle ne peut coexister avec une autre nature corporelle [dans un même individu], alors qu'une nature spirituelle peut coexister avec une nature corporelle [dans un même individu] ; (2) une nature corporelle ne peut être tout entière en plusieurs [individus], même s'ils sont ordonnés à quelque chose d'un, alors qu'une nature spirituelle peut être en plusieurs [individus], dans la mesure où ils sont ordonnés à quelque chose d'un, « puisqu'elle est en eux par [son] opération » (*Rep. Lect.*, p. 671, 122 : « quia in illis est per operationem »). Concernant la première, il fait également observer : (i) que ce qui a un être réel « est étendu selon l'extension du corps, dans la mesure où il est éduit de la puissance de ce corps », alors que ce qui a un être intentionnel « n'est pas étendu selon l'extension du corps, puisqu'il n'est pas éduit de la puissance de ce corps » : c'est ainsi que l'intention de la blancheur est « tout entière en chaque partie du milieu » transmetteur [le terme « intention » ayant ici la signification qu'il a en optique *(perspectiva)*] ; (ii) ce qui a un être réel « est multiplié selon la multiplication des sujets où il se trouve » (il ne peut y avoir deux blancheurs sur une même surface), alors que ce qui a un être intentionnel « n'est pas plurifié par la plurification de ce en quoi il est, mais par la plurification de ce dont il est » l'intention (il peut y avoir plusieurs espèces de plusieurs couleurs dans la même portion d'air)[43]. C'est sur cette base, largement empruntée à l'optique et à la théorie de la multiplication des « espèces intentionnelles », que Gilles énonce les cinq points fondamentaux de la position d'Averroès :

Av I : *intellectus copulatur nobis per formam suam* [par (2) et (ii)]

43. En effet, si tel n'était pas le cas, la blancheur b^1 d'un mur m^1 produisant une espèce e^1 dans telle partie p* du milieu transmetteur, la blancheur b^2 d'un mur m^2 ne pourrait produire une espèce e^2 dans p*.

Av2 : *verius dicitur quod homo intelligit quam quod anima intelligit secundum speciem suam* [par (ii)]

Av3 : *unus intellectus numero potest esse coniunctus pluribus hominibus sive corporibus* [par (2)]

Av4 : *intentiones ymaginate, licet sint diverse in fantasmate, tamen una est in intellectu possibili* [par (ii)]

Av5 : *quando aliquis homo de novo intelligit, non oportet intellectum de novo recipere speciem, sed quandoque est nova receptio, quandoque sufficit quod sit nova unio* [par Av4]

BRENET, 2003, p. 309, commente :

> L'espèce intelligible est en effet une forme intentionnelle. En tant que telle, elle est sans étendue et n'est donc pas nombrée par le sujet qui la reçoit. C'est-à-dire qu'elle peut être ici et là sans s'altérer, qu'elle peut être identique dans plusieurs substrats à la fois, la sub-jection laissant intacte son unité numérique. Une seule et même espèce peut donc être dans l'intellect et dans l'imagination. Peut-elle en outre s'y trouver en même temps ? Oui, car une nature spirituelle peut coexister *(simul esse)* avec une nature corporelle : leur simultanéité n'est pas une affaire de place et la présence de l'une n'est pas exclusive de la présence de l'autre.

En somme, « rien n'empêche qu'une seule espèce intelligible réside simultanément dans deux supports qui ne s'excluent pas localement. Une *seule* espèce, même si elle est dans l'imagination liée à des conditions matérielles, et dépourvue de ce lien dans l'intellect possible » *(ibid.)*. À lire Gilles, on comprend mieux comment Jean de Jandun a pu, à quelques décennies de distance, objecter à Thomas que l'absurde doctrine que l'on attribuait au *Commentator* ne pouvait être conforme à « ce qu'il voulait dire » (nous revenons plus bas sur ce point). On peut certes admettre que les murs ont des oreilles, en Terre d'Islam, à Venise (*pace* Pétrarque) ou ailleurs. On ne peut imaginer Averroès assez stupide pour leur donner des yeux. Surtout, on ne peut admettre, sans autre forme de procès, qu'une comparaison *physique* puisse capter la spécificité (éventuelle) d'une situation psycho-intentionnelle. Encore une fois, Averroès n'est pas brentanien (son recours à la *perspectiva* rend difficilement superposable les deux psychologies « intentionnelles »), même si la découverte brentanienne de l'irréductibilité de l'immanence intentionnelle à une quelconque forme d'inclusion physique n'est pas étrangère à l'idée égidiano-rushdienne d'un refus de nombrer une forme intelligible sans étendue. Ce que maintient Gilles contre Thomas n'est cependant pas sans pertinence : qu'une bilocation de l'espèce est en principe pensable, si l'on admet la distinction entre être réel et être intentionnel, nature corporelle et nature spirituelle. Mais Thomas aurait beau jeu de répondre, et c'est ce qu'il fait dans les trois arguments antirushdiens du *De unitate* : la même espèce en acte ne peut être en deux sujets à la fois, ici l'imagination où elle est en puissance, là l'intellect où elle est en acte, car si elle est en acte, elle n'est plus en puissance, et si elle est en puissance elle n'est pas déjà en acte (à moins, évidemment, d'admettre un seul intellect possible, ce que soutient TAvb, et que Thomas refuse pour de multiples et, à ses yeux, excellentes raisons, dont la moindre n'est pas que le principe d'identité de l'espèce n'a d'intérêt épistémologique *que s'il s'applique aux mêmes individus au même instant*, et non pas, d'une part, à une série alternée, dans le temps, et éparse, dans l'espace, de *fantasmata*, et, de l'autre, à un intellect possible unique, transpatial, transtemporel et transindividuel). Ce que maintient l'argument du mur n'est donc pas justiciable d'une simple différenciation entre la sphère du psychique (on dirait aujourd'hui du « mental ») et celle du physique. La pointe de l'argument reste inentamée par la réplique de Gilles. Qu'on le veuille ou non, l'*intentio ymaginata* est bien en puissance dans l'image comme la couleur visible est en puissance dans le mur : elle n'est intelligée en acte que dans l'intellect possible, qui reste aussi *séparé de l'âme humaine*, que l'œil de celui qui contemple un mur est séparé du mur qu'il contemple. Que la couleur vue par l'œil soit *la même* que celle qui est dans le mur ne change rien à l'affaire.

La seconde réfutation anonyme de l'argument du mur, *premier* argument de Thomas dans la reconstruction de Gilles, a été attribuée par M. Chossat à Siger de Brabant *(De anima intellectiva)*, sur la base d'un raisonnement qui a été entièrement réfuté par C. Luna. À l'heure actuelle, rien ne permet d'en identifier les auteurs. Le contre-argument est exposé en ces termes :

> *Rep. Lect.*, p. 677, 298-303 : Ideo quidam aliter voluerunt evadere primam rationem positam, dicentes quod non est simile, quia in pariete non est aliqua vis cognitiva ; ideo ex hoc quod forma coloris sui unitur oculo non sequitur quod paries videret ; sed fantasia, in qua est fantasma, est vis cognitiva, ideo per formam eius copulatur intelligere nobis.
>
> *De plur.*, f° 93ra, 59-68 : Alii autem conati sunt ista argumenta solvere vel saltim aliqua dictorum argumentorum et concedendo tamen quod homo intelligit. Nam cum dicitur quod non plus sequitur quod homo intelligat ex unione quam habet intellectus ad nos quam quod paries videat ex unione quam habet ad oculum, aiunt quod illa argumenta et similia non concludunt, quia inducunt pro simili quod non est simile. Nam paries nullam habet virtutem cognitivam, et ideo ex tali unione non

videt ; sed nobis inest aliqua virtus cognitiva, et ideo ex tali unione potest concedi quod nos cognoscamus.

Comme on le voit, il s'agit d'une réplique de bon sens, formulée par des maîtres qui, contrairement à ce que fait l'*Anonyme de Giele* (comme on le verra *infra*, § **76**), *concèdent* la proposition 'l'homme pense'. Bon sens : tout consiste ici à dire que, puisque le mur, étant dépourvu de puissance cognitive, *ne saurait voir*, contrairement à l'homme, qui en est doté, la comparaison sur laquelle Thomas fonde l'argument du § **65** est irrecevable (« inducunt [= Thomas] pro simili quod non est simile »). Gros bon sens, rétorque Gilles, qui trouve ces adversaires du *De unitate* « plus puérils encore que les premiers » (= l'Anonyme de Giele). Que le mur soit dépourvu de puissance visuelle ne change rien à la force de l'argument thomasien : à supposer qu'il en eût, il continuerait, *en étant vu*, de ne rien recevoir en lui de neuf *du fait d'être vu*. Or c'est bien là-dessus que repose l'argument de Thomas, en tant qu'il met en série (a) l'intellect possible, l'espèce intelligible, l'image, l'homme, d'une part, (b) la vue (ou l'œil), l'espèce sensible, la couleur et le mur, d'autre part : sur l'idée que, même doué d'une puissance cognitive (ce qui est son cas puisqu'il « a des images »), l'homme averroïste restera toujours pensé, plutôt que pensant, étant donné que l'intellect, qui pense, ne peut penser qu'en pensant les images qui existent en lui comme les couleurs dans le mur. La « seconde réplique » est donc sans effet :

> *Rep. Lect.*, p. 677, 304-308 : Hoc non sufficit. Dato quod paries haberet vim cognitivam, tamen cum ex hoc quod oculus videt colorem eius, nichil recipitur novum in pariete et cognitio est per receptionem, adhuc non sequeretur quod paries videret. Ita nec nos, ex hoc quod fantasma nostrum est, intelligimus.
>
> *De plur.*, f° 93ra, 68-93rb, 3 : Sed isti adhuc puerilius moventur quam primi. Nam dato quod paries haberet virtutem visivam, ex eo quod videretur, nichil in eo reciperetur, sed solum reciperetur in oculo meo, et ideo nullus actus ei communicatus esset ex tali unione.

Bien qu'il dépende de Gilles de Rome, l'*Anonyme de Van Steenberghen, Quaestiones De anima*, III, q. 7 ne reprend pas *expressis verbis* l'argument du mur. Il se concentre sur sa conclusion : l'homme est pensé, plutôt que pensant. À propos de la *via* d'Averroès rapprochant le rapport intellect possible/espèce humaine du rapport Première Intelligence/ciel [c'est le fondement de la théorie averroïste TCi*/AC, que nous présenterons au § **68**], il se contente donc (ne gardant de l'argument pariétal du § **65** que le topos de la couleur) de conclure *comme Thomas* que, si l'on adopte la *positio* averroïste[44], on ne peut soutenir que l'homme *pense*, mais seulement qu'il *est pensé*, tout comme les couleurs *ne voient pas*, mais *sont vues* :

> ... le Commentateur dit que, de même qu'à la Première Intelligence correspond la totalité du Ciel à titre d'instrument, de même, à l'intellect possible, qui est la dernière [= la plus basse] Intelligence [céleste], correspond à titre d'instrument la totalité de l'espèce humaine. Bien que la *voie* du Commentateur ait de la probabilité, elle n'est pas vraie. Et l'on allègue contre elle divers arguments, car *de sa position il résulte que l'homme ne pense pas, mais qu'il est plutôt pensé*. Et l'on argumente ainsi : premièrement, le rapport de l'intellect aux images est le même que celui de la vue aux couleurs ; donc l'intellect ne nous est pas autrement uni que les couleurs ne sont unies à la vue ; or les couleurs sont unies à la vue de telle manière qu'elles sont vues, et ne voient pas ; donc l'intellect est ainsi uni aux images que l'homme est pensé et ne pense pas [Van Steenberghen, p. 315, 81-88].

Les averroïstes traîneront l'argument du § **65** comme une croix tout au long du XIV^e^ siècle. On l'a dit, peut-être parce qu'il se sentait écrasé par l'argument proprement dit, Jean de Jandun défend Averroès avec les armes de Thomas défendant Aristote contre les dérives exégétiques rushdiennes : en proclamant haut et fort que ce qu'on « impose » au Commentateur n'était en rien conforme à son *intentio* [sur ce thème, cf. *supra*, § **17**]. D'un mot, jamais celui-ci n'a voulu dire que « du seul fait que les espèces intelligibles fussent causées par notre phantasme [image] découlait que nous pensons ». Ce qui « en bonne logique résulterait peut-être de cela, ce serait que notre phantasme serait pensé, lui ou la chose même [présente] en image [litt. phantasmée, imaginée], de même que, du fait que l'espèce qui est dans la vue est similitude [= image] de la couleur, ne suit pas que la couleur elle-même voit, mais qu'elle est vue ». Conclusion, que l'on jugera selon le cas faible ou charitable, pareille doctrine n'a pu être « ce que voulait dire le Commentateur, et ceux qui la lui attribuent pèchent gravement » :

> ... ex hoc enim solo quod species intelligibilis causatur a phantasmate nostro, non sequitur nos esse intelligentes. Sed forte ex hoc bene sequeretur quod phantasma esset intellectum, vel res ipsa phantasiata, sicut per hoc quod species, quae est in visu, est similitudo coloris, non sequitur ipsum colorem esse videntem, sed quod videtur. Unde dico, quod ista non fuit intentio Commentatoris et grauiter peccant, qui hoc ei imponunt. [Cf. *Quaestiones disputatae de anima*, III, 5, col. 242.]

44. On notera ici la distinction *via*/*positio* [sur ce thème, cf. *infra*, § **66**].

Que Thomas ait chargé Averroès d'une doctrine qu'il ne professait pas n'est pas la simple (et pathétique) échappatoire retenue par un (lointain) disciple aux abois. L'intérêt de la réponse jandunienne est que, contre Thomas, il défend une interprétation de T2s qui ne réduit pas l'image ou l'imagination à un simple substrat, mais lui rend le rôle qui est authentiquement le sien en bon averroïsme : celui de moteur. Ce rectificatif n'empêche pas, cependant, la lecture thomasienne de l'emporter en général. En tout état de cause, l'argument du **§ 65** est repris à son compte par Radulphus Brito (*Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5), sans la moindre velléité de défense de la *positio* du Commentateur, puisque, adoptant « le point de vue de la vérité et de la foi », Radulphus repousse fermement TAva [cf. Fauser, p. 148, 93-94]. Au rappel de la thèse averroïste affirmant « prouver que l'on devrait dire que l'homme est intellect par l'intermédiaire de l'imagination plutôt que [dire que] l'homme intellige, puisque comme le dit le Commentateur, l'espèce imaginée est cela même qui est intelligé »[45], le maître parisien, reprenant le *topos* du mur, répond que pareille thèse mène à une conclusion qui va contre le bon sens et l'expérience : l'homme est plutôt pensé que pensant – conclusion qu'évidemment il rejette.

> Tunc arguo : Illud quod habet in se illud quod est intellectum, non debet dici intelligere, immo magis intelligi ; sicut paries, qui habet in se speciem coloris, non dicitur videre sed magis videri. Modo nos solum habemus speciem imaginatam, quae est intellecta. Ergo magis debet dici quod homo intelligatur quam quod homo intelligat, quod est contra sensum et experientiam [Fauser, p. 139-144].

Au terme de ce parcours dans la littérature immédiatement suscitée par la réfutation thomasienne de T2s, principalement centrée sur l'argument du mur, force est de constater que le coup thomasien a porté. La position d'Averroès ne permet pas de sauver ce que C. Luna (p. 662) appelle « la vérité de l'expérience psychologique individuelle *'hic homo intelligit'* ». Thomas n'en a pas, pour autant, fini. Après Averroès viennent les averroïstes. La polémique se fait encore plus serrée.

§ 66. – C'est avec ce paragraphe que se met en place la problématique « attributiviste » – à qui ou à quoi peut-on attribuer l'opération de la pensée ? – qui préside à la constitution de la subjecti(vi)té

45. Fauser, p. 150, 136-138 : « Item probatio quod magis debes dicere quod homo per phantasiam sit intellectus quam quod homo intelligat : quia species imaginata est illud quod est intellectum, ut dicit Commentator. »

moderne[46]. C'est avec lui aussi que commence véritablement la réfutation de ce qu'on appelle l'« averroïsme latin ». T2s, la *via* originale d'Averroès s'étant avérée incapable de passer victorieusement le test empirique de l'explication du fait de conscience, les partisans de sa noétique se sont vus contraints de trouver une autre *via*[47] pour en rendre compte sans abandonner sa *positio* : TAva/TAva*. Cette « voie » nouvelle est TIm, la théorie de l'intellect moteur du corps humain. En quoi est-elle nouvelle ? À l'évidence, sa source est l'aporie (A1) examinée au **§ 5**, tirée par Averroès lui-même de la manière supposée dubitative dont Aristote s'exprime en 413a7-8 (Tricot, p. 72) : « De plus *on ne voit pas encore* si l'âme est l'acte du corps, comme le pilote, du navire. » Thomas le reconnaît lui-même implicitement, puisque le **§ 66** est rédigé de telle manière qu'il reprend explicitement la discussion du problème resté en suspens au **§ 5**. La structure du **§ 66**, qui détermine la suite de la discussion, est en effet claire : après avoir brièvement caractérisé la thèse des averroïstes comme théorie de l'intellect moteur (TIm), Thomas définit le « complexe questions-réponses » qui va en permettre la discussion. Ce complexe tient en une question – qu'est-ce qu'un homme individuel ? – et trois réponses possibles : R1. l'homme est *seulement* intellect (c'est-à-dire ici : le moteur lui-même) ; R2. l'homme est un corps animé par une âme végétative et sensitive (ici : ce qui est mû par l'intellect) ; R3. l'homme est un composé des deux : thèse des averroïstes, telle qu'elle semble exigée par leur *positio*. Dans tout ce qui suit le **§ 66**, donc, Thomas critique les diverses versions d'une même erreur, qui commence à Platon (dont il a déjà rappelé au **§ 5**, en s'appuyant sur les témoignages de Plotin et de « Grégoire de Nysse » qu'il avait inauguré la thèse affirmant que « l'âme n'est pas unie au corps comme une forme, mais comme un moteur ou un pilote ») et s'achève aux averroïstes : accepter comme définition de l'âme la « métaphore » du pilote et du navire avancée par Aristote en 413a7-8, pour être abandonnée

46. Je rappelle que par « attributivisme », j'entends la thèse qui, sur la base d'une application de la notion aristotélicienne de *sujet* à l'âme/intellect, fait de l'âme intellective (ou de l'homme par son âme/par son intellect) le sujet à la fois ontologique et logique de la pensée (ou de l'intelligible en acte) ou, plus précisément, la thèse qui fait de l'âme à la fois le sujet d'inhérence réelle et le sujet d'attribution d'états ou d'actes mentaux à l'homme. Je rappelle également que, par « sujet ontologique », j'entends la signification πρός ὕπαρξιν du sujet aristotélicien (celle qui permet de sub-jecter l'essence aux accidents du point de vue de l'existence), et par « sujet logique », la signification πρός κατηγορίαν (celle qui permet de sub-jecter l'essence particulière à l'essence universelle du point de vue de la prédication), telles que les ont élaborées les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote, Simplicius ou Philopon. [Sur cette distinction, cf. LUNA, 2001, p. 150-151.]

47. Sur la différence entre *positio*, « doctrine », et *via*, « méthode », cf. R.J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, La Haye, Nijhoff, 1956.

ensuite, quand, selon les termes du § 5, il [Aristote] a « établi la vérité avec certitude ».

> Voyant que, selon la voie d'Averroès, il était impossible de soutenir que cet homme-ci pense, certains se sont engagés dans une autre voie. Ils disent que l'intellect est uni au corps en tant que moteur. Donc, l'intellect fait partie de cet homme-ci dans la mesure où l'intellect et le corps font un comme le font le moteur et le mû ; c'est pourquoi l'opération de l'intellect est attribuée à cet homme-ci comme l'opération de l'œil, qui est de voir, est attribuée à cet homme-ci. Mais il faut demander d'abord à qui soutient cette thèse ce qu'est ce singulier qui est Socrate : Socrate est-il seulement l'intellect, c'est-à-dire le moteur ? Est-il ce qui est mû par l'intellect, c'est-à-dire un corps animé par une âme végétative et sensitive ? Ou bien est-il un composé des deux ? Pour ce qui semble ressortir de sa position, il choisira la troisième hypothèse, savoir que Socrate est un composé des deux.

La seule différence entre la problématique ouverte puis refermée au § 5 et celle qui est reprise au § 66 est la substitution de l'intellect à l'âme. Comme plus bas dans le § 67, le texte passe du pluriel (« quidam [...] videntes [...] diuerterunt ») au singulier (« [...] ex sua positione [...] accipiet »), ce qui est naturel, les médiévaux utilisant le pluriel même quand ils visent un auteur précis – et Thomas l'a précisément déjà fait à maintes reprises (notamment aux § 26 et 30) pour parler d'Averroès (tout en disant « ad *sui* erroris fulcimentum ») et à travers lui des averroïstes. On peut naturellement imaginer que la thèse de l'intellect « moteur » est professée par maints averroïstes. Il est clair, néanmoins, que Thomas vise ici *prima facie* Siger de Brabant. L'idée d'intellect « moteur » intervient, en effet, à plusieurs reprises dans les *Quaestiones in III De anima* : (1) une première fois comme « moteur de l'espèce humaine », dans la question. 2, arg. 7 (Bazán, p. 6, 50 : « intellectus est motor humanae speciei ») au terme d'un développement sur l'éternité et l'unité [= TAvb] de l'intellect[48] ; (2) une deuxième fois comme « [principe] mouvant ou moteur dans le corps », dans la question 8 *(Utrum intellectus sit in qualibet parte corporis)*, § 4 (Bazán, p. 25, 25-27 :

48. « Cum igitur quaeritur utrum intellectus sit novum factum vel aeternum, per Aristotelem patet quid dicendum, scilicet quod intellectus factum est aeternum et non factum novum. Dicit enim Aristoteles quod omne factum immediate a Prima Causa non est novum factum, sed factum aeternum. [Propter] hoc enim posuit mundum esse aeternum, quia erat factum immediate a Prima Causa. Unde, si quaereretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quod *intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali.* »

movens vel motor in corpore) ; (3) une troisième fois comme « moteur des hommes » (Bazán, p. 29, 6-7 : *motor hominum*), dans la question 9 *(Utrum intellectus sit unus in omnibus)*, arg. 19 et 20, au terme d'un développement consacré à la non-multiplication de l'intellect[49]. Des trois passages, c'est évidemment le deuxième qui semble présenter le plus d'intérêt pour l'historien. Voici ce passage :

> [4]. Si vero dicatur quod intellectus est perfectio corporis non secundum substantiam suam, sed secundum suam potestatem, tunc diceretur quod intellectus est in corpore, et exponatur alio modo hoc esse, scilicet quod *intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore*, et hoc potest esse *dupliciter*, scilicet *intelligens vel movens*. Tunc dico quod intellectus non est in qualibet parte corporis quantum ad istum actum qui est intelligere. Sed ideo et intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tanquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia. Secundum autem aliam operationem *intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore*. Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se.

Quelle est ici la position de Siger ? Il faut d'abord noter que le maître brabançon distingue deux réponses possibles à la question de savoir si l'intellect se trouve *in qualibet parte corporis* : la première, si l'on soutient que l'intellect est « perfection du corps selon sa substance/essence », la seconde, si l'on soutient – et c'est le point de vue du § 4 – qu'il ne l'est que « selon sa puissance ». Dans le § 3, Siger donne la réponse que l'on peut faire à la question 8 d'après la première thèse, et il la déclare « suffisamment intelligible » :

> [3]. Solutio. Secundum illos *qui ponunt quod intellectus perficit corpus per suam substantiam*, potest dici quod intellectus est in qualibet parte corporis, et exponatur hoc esse in informando quamlibet partem. Unde intellectus est in qualibet parte corporis, quia informat quamlibet partem

49. Bazán, p. 29, 6-16 : « [19]. Vel arguitur : dicendum ad rationem quod intellectus non est motor hominum nisi post apprehensionem intentionum imaginatarum et non secundum substantiam suam. [20]. Item adhuc : eo modo quo est motor, eo modo non est unus, sed multiplicatus ; unde intellectus speculativus in hoc homine est corruptibilis, est tamen secundum se et simpliciter aeternus, ut dicit Averroes. Et ita videtur sensisse Aristoteles cum dixit in hoc *tertio* ante illam partem : "Indivisibilium autem", "quae vero secundum potentiam prior est in uno, omnino autem neque in tempore", id est : licet intellectus in uno homine sit prius in potentia quam in actu, tamen simpliciter non est prius in potentia quam in actu. »

per accidens. Informat autem totum per se et quamlibet partem per accidens, et hoc est satis intelligibile.

Mais tout indique qu'il préfère la réponse du § 4, donnée d'après la seconde thèse. Cela étant, il faut noter que le § 4, qui introduit l'expression *operans in corpore*, subdivise cette opération en deux (« et hoc potest esse *dupliciter* ») : celle qui consiste à penser *(scilicet intelligens)*, celle qui consiste à mouvoir *(vel movens)*.

> En tant qu'il pense dans le corps, l'intellect est dans une certaine partie [du corps], sans se servir de l'instrument ou de l'organe même [qui lui correspond], mais en vertu de cela seul qu'il communique avec ce qui opère par l'intermédiaire de cette partie, à savoir l'imagination.

Selon la seconde opération, celle où « l'intellect est dans le corps en tant qu'il est principe mouvant ou moteur dans le corps », l'intellect est en revanche « en n'importe quelle partie, au sens où il meut n'importe quelle partie par accident, et le tout par soi ». Si l'on comprend bien, Siger pose ici que l'intellect est bien uni au corps comme moteur, mais il ne pose pas, pour autant, qu'il lui est ainsi uni en tant qu'il pense. Au contraire. Tout ce qui est affirmé par le § 4 est que l'intellect qui pense dans le corps est, pour ce faire, et dans cette stricte mesure, uni à l'imagination. En d'autres mots : le § 4 contient bien T1m, mais pour rendre compte de la pensée, *c'est T2s qui reste de mise*. Il n'y a pas de raison de considérer que quand le *De anima intellectiva* affirme que « intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam », la position de Siger soit, sur ce point, en rupture totale avec celle du § 4 – même si, pour le reste, le *De anima intellectiva* introduit une véritable coupure épistémologique avec les *Quaestiones* [cf. *infra*, § **68**]. La notion d'*operans intrinsecum* vient mettre un nom nouveau sur une opération décrite, sinon dans les mêmes termes [on verra plus bas pourquoi], du moins dans l'esprit des *Quaestiones*[50]. Dans ces conditions, c'est sans doute l'argument 19 de la question 9, noté ici T1m*, qui donne la formulation la plus proche de T1m, la théorie que Thomas attaque à partir du § **66**, une formulation qui, cependant, intègre et présuppose T2s :

> T1m* : l'intellect n'est moteur des hommes qu'après perception d'intentions imaginées ; il ne l'est pas selon sa substance/essence (« intellectus non est motor hominum nisi post apprehensionem intentionum imaginatarum et non secundum substantiam suam »).

50. Cf. p. 84, 58 : « anima intellectiva in essendo est a corpore separata », mais [p. 84, 60-61] : « corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate », car « intellectus depend[et] a corpore in intelligendo », d'où [p. 85, 67-69] : « Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt. »

Cela posé, si T1m est bien attesté dans les *Quaestiones in III De anima* de Siger, rien n'y concerne la thèse noétique, censée l'accompagner, affirmant que « l'opération de l'intellect [qui est de penser] est *attribuée à cet homme-ci comme l'opération de l'œil*, qui est de voir, *est attribuée à cet homme-ci* ». On peut s'en étonner : compte tenu de l'importance que va revêtir, dans ce qui suit, ce que j'appellerai « l'argument de l'œil unique » ; compte tenu aussi, voire d'abord, de l'aspect assez naturel d'une telle comparaison ; compte tenu, enfin, du fait que l'intellect matériel ne saurait être présenté comme « inspectant les intelligibles » ou « se tournant vers les images » (ainsi que le fait Averroès), s'il n'est d'une manière ou d'une autre assimilé à un œil qui voit. Cependant, on ne peut aller contre les textes. Surtout, on ne doit pas oublier que, quand Averroès évoque la triade intellect agent/formes matérielles [= l'intelligible engagé dans une matière] /intellect matériel, ce n'est pas à un œil qu'il compare l'intellect matériel, mais au diaphane :

> [...] tu dois savoir que le rapport de l'intellect agent à cet intellect [l'intellect matériel] est [comme] le rapport de la lumière au *diaphane* et que le rapport des formes matérielles à cet intellect est [comme] celui de la couleur au diaphane. De même, en effet, que la lumière est la perfection du diaphane, de même l'intellect agent est la perfection du matériel. Et de même que le diaphane n'est pas mû par la couleur ni ne reçoit celle-ci sauf quand il luit, de même cet intellect ne reçoit pas les intelligibles qui sont ici-bas *(hic)* sinon en tant qu'il est parfait par cet intellect et qu'il est illuminé par lui. Et de même que la lumière fait passer la couleur de la puissance à l'acte pour qu'elle puisse mettre en mouvement le diaphane, de même l'intellect agent fait passer à l'acte les intentions intelligibles en puissance pour que l'intellect matériel les reçoive [III, 5, Crawford, p. 410, 688-411, 701, cf. aussi, *supra*, **L1, § 34**].

C'est donc, en un sens – et jusqu'à preuve du contraire – Thomas qui introduit le parallèle attributiviste entre œil/vision/homme // intellect/pensée/homme dans T1m. J'en veux pour preuve que, si l'on cherche ce parallèle absent des *Quaestiones*, dans l'œuvre de Siger, c'est dans sa réponse à Thomas, le *De anima intellectiva*, et lui seul, qu'on le trouve effectivement – quand, pour distinguer, en l'occurrence, sensation (vision) et intellection, le maître brabançon écrit (*De anima intellectiva*, p. 85, 89-86, 11) :

> Unde considerandum quod hominem ipsum dicimus videre, cum tamen visio sit in solo oculo et non sit in aliis partibus hominis, ut in pede ; nec

est verum dicere pedem videre ; et nisi oculus in quo solo est visio unionem haberet ad alias partes, non esset attribuere cuidam toti ex oculo et partibus aliis videre. Sic et homo intelligit, cum tamen intelligere sit in solo intellectu et non in corpore ; unde nec corpus intelligit quamquam corpus sentiat ; homo autem ipse intelligit secundum partem, sicut videt secundum partem. [...] Sufficiens tamen est unio ad hoc ut quod parti inest, per partem toti attribuatur ; et quid sit modus unionis iam visum est.

Une fois de plus, donc, le *De unitate* définit pour les averroïstes la doctrine à soutenir... s'ils veulent être averroïstes. On retrouvera le phénomène au **§ 68** et, grossi jusqu'à la caricature, aux **§ 118** et **119**, avec la doctrine dite de la « double vérité ». En revanche, c'est bien sur une allusion aux thèses soutenues par Siger que se clôt le **§ 66**, quand il définit R3, la réponse averroïste à la question « Qu'est-ce qu'un homme individuel ? » ou, plutôt « Qu'est ce singulier qui est Socrate ? » En effet, les Quaestiones *in III De anima*, q. 1 (Bazán, p. 3, 62-64) posent clairement que :

Intellectus [...] in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem [substantiam] sed compositam.

On notera que l'*Anonyme de Giele*, *Quaestiones De anima* II, q. 4 (Giele, p. 73, 81-75, 36) ne laisse pas sans réponse l'ensemble de la discussion programmée par Thomas au **§ 66**. La troisième hypothèse du **§ 66**, R3, est, comme dans le *De unitate*, qui enchaîne directement le **§ 67** sur l'erreur averroïste, envisagée en premier : le **§ 68** est résumé en Giele, p. 73, 87-93 (*homme* est le nom de l'agrégat constitué par l'intellect moteur et le corps mu) ; la deuxième hypothèse, R2, **§ 69-73**, est reprise en Giele, p. 73, 94-74, 20 (*homme* est seulement le nom du corps animé) ; la première, R1, **§ 74-75**, analysée en dernier par Thomas, figure en Giele, p. 74, 21-75, 36 (*homme* est seulement le nom de l'intellect). Le maître anonyme suit donc pas à pas la critique thomasienne. Chez Gilles de Rome, en revanche, la séquence est remise dans l'ordre chronologique. L'argument <3> de *Rep. Lect.* redistribue le texte des **§ 66-75** du *De unitate* sous la forme d'un seul argument :

<3> Item, ex positione sua sequitur quod homo non intelligit. Quod patet : aut nomen hominis dicit intellectum solum [= R1], aut corpus animatum anima sensitiva, quae est eius perfectio [= R2], aut aggregatum ex corpore animato et intellectu [= R3] [= **§ 66**].

Primum [= R1] est impossibile, quia in ratione hominis includuntur carnes et ossa, ut dicitur VII *Metaphysice* [*Métaph.*, VII, 8, 1034a6 ; 10, 1035a18-21] [≠ traitement de R1 dans les **§ 74-75**].

Si sumatur secundo modo [= R2], tunc homo non intelligit, quia intelligere non est actus transiens in exteriorem materiam, sed corpus animatum est exterior materia intellectus, quia secundum positionem intellectus non est forma hominis nec includitur in eius ratione. Ergo sequitur quod homo non intelligit [= **§ 69-70** *ad sensum*]. Si tamen dicatur [...] quod intelligere transit in exteriorem materiam et sic homo intelligit, adhuc non sequitur quod proponitur, quia actus transiens in exteriorem materiam [secundum denominationem] oppositam nominat agens, ut ignis calefacit lignum et lignum calefit, non calefacit ; ergo si intelligere intellectus transit in corpus animatum, adhuc sequitur quod corpus animatum non intelligit, sed intelligitur, et hoc est homo ; ergo etc. [= **§ 72**].

Si sumatur homo tertio modo [= R3], tunc illud aggregatum facit unum sicut ex nauta et navi fit unum, quia secundum positionem Commentatoris intellectus non est forma corporis, sed motor. Ergo sicut nulla operatio communis attribuitur toti ex nauta et navi – non enim si nauta intelligit, propter hoc totum congregatum ex nauta et navi intelligit –, ergo sequitur adhuc quod homo non intelliget [= **§ 68**]. [*Rep. Lect.*, p. 675, 233-255. Cf. aussi *De plur.*, f° 92va, 27-68.]

§ 67. – Le **§ 67** entame la discussion et la réfutation de la troisième hypothèse, appelée par la position de Siger : l'homme singulier est composé d'un corps (mû) et d'un intellect (moteur) potentiellement unique pour tous les hommes.

Procédons donc contre eux [*eos* = Siger, cf. *supra*, **§ 66**] au moyen de l'argument d'Aristote dans le livre VIII de la *Métaphysique* : « Qu'est-ce donc qui fait [un] homme *un* ? ». « Pour tout ce qui a plusieurs parties, qui ne font pas un tout sur le mode du tas *(et non sunt quasi coacervatio totum)*, mais qui est un tout en dehors des parties *(sed est aliquod totum preter partes)*, il y a une cause qui fait qu'il est un : par exemple, pour certains c'est le contact, pour d'autres, la viscosité ou quelque autre chose de ce genre [...]. Mais il est évident que si les transformations se font selon ce qu'ils [= les philosophes antérieurs à Aristote qui soutiennent que l'homme est Animal en soi et Bipède en soi] avaient coutume de définir et de dire *(ut consueverunt diffinire et dicere)*, il ne sera pas possible d'élucider et de résoudre cette difficulté. Mais s'il en est comme nous le disons, d'une part, la matière, de l'autre la forme, d'une part, l'être en puissance, de l'autre, l'être en acte, il semble que le doute ne pourra subsister. »

Comme au début de toute *disputatio*, l'argument du **§ 67** est autoritaire (mais il va de soi qu'il reste présupposé par la suite), Thomas demandant à Aristote sa réponse à la question « *Quid est igitur quod*

facit unum hominem ? » [= 1045a14], « Qu'est-ce donc qui fait [un] homme *un* ? » L'Aquinate rappelle la thèse de *Métaphysique*, VIII, 6,1045a8-12[51], qui culmine dans un éloge de l'hylémophisme[52] – ce double rapport forme/matière et acte/puissance qu'il va opposer au schème moteur/mû des averroïstes. Curieusement, Thomas ne cite pas le passage intermédiaire, 1045a12-15, où est posée la question à laquelle son montage est censé répondre :

> Or la définition est un discours un, non par simple consécution, comme l'*Iliade*, mais par l'unité essentielle de son objet. *Qu'est-ce donc qui fait l'homme un* [1045a14 : τί οὖν ἐστὶν ὃ ποιεῖ ἓν τὸν ἄνθρωπον], et *pourquoi est-il un et non plusieurs* (καὶ διὰ τί ἓν ἀλλ' οὐ πολλά), animal et bipède par exemple, surtout si l'animal et le bipède sont, comme l'assurent certains philosophes, Animal en soi et Bipède en soi ?

On peut penser que, comme cela arrive souvent dans les manuscrits médiévaux pour les longues citations, Thomas ou les premiers copistes du *De unitate* se sont contentés de donner le début et la fin du texte allégué. Le sens du recours à Aristote n'en est pas moins clair : il s'agit de montrer que la définition générale de l'âme proposée en *De an.*, II, 1, 412b4-6[53], et la théorie qu'elle commande – « l'intellect est une partie de l'âme qui est acte d'un corps naturel organisé » – sont en quelque sorte exigées par les thèses d'Aristote sur ce *qui fait l'unité de l'homme* [1045a14] ou, plutôt, de l'homme individuel en tant que tout véritable. Le texte allégué au **§ 67** sert donc à rappeler qu'il y a deux types de tout – le tout véritable (qui est en dehors de ses parties) et le tas (σωρός) –, à poser que la question de ce qui fait l'unité de l'homme s'entend : « Qu'est-ce qui fait l'unité du *tout* qu'est l'homme ? », que la réponse d'Aristote, qui s'appuie sur les notions de matière et de forme, d'être en puissance et d'être en acte, est la seule qui permette de résoudre le

51. Tricot, p. 475 : « En effet, pour tout ce qui a pluralité de parties, et dont la totalité n'est pas comme une pure juxtaposition (σωρός), mais dont le tout est autre chose que l'assemblage des parties (ἀλλ' ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μόρια), il y a une cause d'unité, puisque, même dans les corps, ce principe d'unité est tantôt le contact, tantôt l'agglutination ou quelque autre détermination de cette nature. »

52. 1045a20-25 : « Il est manifeste qu'en suivant les définitions et la doctrine habituelles de ces philosophes, il n'est pas possible d'expliquer et de résoudre cette difficulté. Mais s'il y a, comme nous le soutenons, d'une part, la matière, de l'autre la forme, d'une part, l'être en puissance, de l'autre, l'être en acte, il semble bien que la question posée ne soulève plus de difficulté. »

53. Tricot, p. 68-69 [= **déf.3**] : « *Si* donc c'est une définition générale, applicable à toute espèce d'âme, que nous avons à formuler, *nous dirons* que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé » (εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ).

problème, et que cette réponse est précisément donnée dans le *De anima* avec **déf.3** et ce qui en découle. Mais son efficacité suppose qu'on ne se méprenne pas du point de vue méréologique sur la nature du tout qu'est l'homme individuel. C'est là que Thomas attend l'adversaire averroïste : il l'entreprend sur cette base au **§ 68**.

§ 68. – Selon la procédure disputationnelle, le **§ 68** contient les *rationes* (arguments) anti-**R3** de Thomas. Suivant une démarche régressive, l'Aquinate examine ensuite la deuxième hypothèse (**R2** : l'homme singulier est seulement corps) à partir du **§ 69**, puis la première (**R1** : l'homme est exclusivement intellect) au **§ 74**. La raison de cet ordre régressif tient peut-être au fait que, comme on l'a vu, Thomas attribue **R1** aux platoniciens. Son exposé va donc du plus récent, Siger, au plus ancien, Platon. La première partie du **§ 68** contient l'argument anti-sigérien proprement dit ; une seconde partie présente la réponse averroïste, fondée sur une analogie cosmologique, et la réponse de Thomas à ce contre-argument. Reprenant la distinction du **§ 67**, l'Aquinate pose que si, comme les averroïstes, on dit que l'homme individuel n'est pas véritablement un, mais « un par agrégation d'un moteur et d'un mû », une cascade d'absurdités en résulte :

> Si tu dis que Socrate n'est pas quelque chose d'un absolument *(unum quid simpliciter)*, mais quelque chose d'un par agrégation d'un moteur et d'un mû *(unum quid aggregatione motoris et moti)*, il s'ensuit de nombreux inconvénients. Premièrement parce que, comme toute chose est semblablement un et être *(unum et ens)*, il s'ensuit que Socrate n'est pas un être *(aliquid ens)*, [deuxièmement] qu'il n'est ni dans une espèce ni dans un genre et, de là, qu'il n'a aucune activité, puisqu'il n'y a activité que d'un être. Pour la même raison qu'on ne dit pas que la pensée du pilote est la pensée du tout qu'est le pilote et le navire, mais bien seulement celle du pilote, semblablement, la pensée [de Socrate] ne sera pas non plus l'acte de Socrate, mais seulement l'acte de l'intellect utilisant le corps de Socrate : en effet, c'est seulement dans un tout qui est un *un* et un *être (aliquid unum et ens)* que l'action de la partie est l'action du tout. Et si quelqu'un dit autre chose, il parle improprement.

Des absurdités (inconvénients) découlant de la théorie de l'homme agrégat, toutes issues de la méconnaissance de la distinction entre le tout véritable et le tas, c'est évidemment la dernière, illustrée par l'exemple du pilote et du navire, tiré de 413a7-8 et revendiqué par Averroès quand il pose contre Alexandre que, « parmi les perfections premières de l'âme il y a une perfection séparée, comme on le dit du pilote et du navire » [cf. *supra*, **§ 3**], qui stratégiquement intéresse le plus Thomas. Il ne se

contente pas de tirer de *Métaph.*, VIII, 6,1045a8-25 la thèse que Leibniz synthétisera dans la célèbre formule assurant que « tout ce qui est un *être* est *un* être », il l'applique à l'aporie du **§ 62** – comment, dans l'hypothèse de TAva*, expliquer que l'action du principe qui cause la pensée puisse être l'action de cet homme-ci ? – pour montrer que la version averroïste (sigérienne) de TIm aboutit nécessairement à une impasse qui, en quelque sorte, renchérit en absurdité sur T2s : la pensée de Socrate « n'est pas l'acte de Socrate, mais seulement l'acte de l'intellect utilisant le corps de Socrate », *non actus Sortis, sed intellectus tantum utentis corpore Sortis.* L'homme individuel ne pense pas plus dans TIm qu'il ne pense dans T2s : il n'y a qu'un sujet-acteur de la pensée, l'intellect, qui « se sert du corps » de l'homme, autrement dit de ses images, pour penser. Le **§ 68** formule donc la première grande erreur de l'averroïsme latin en matière de noétique : la théorie du *corps instrument de l'intellect.* Cette théorie, que l'on notera TCi, courra jusqu'au XVI^e^ siècle : c'est une des thèses les plus caractéristiques des *averroistae*. Thomas, cependant, n'y voit qu'une absurdité. C'est comme une conséquence, normalement non souhaitée, qu'il la formule, et pour assommer les partisans de TIm et de RI. Affirmer TCi : « *intelligere non est actus Sortis, sed intellectus tantum utentis corpore Sortis* », ne peut être une thèse que l'on soutient *de soi-même*, mais une thèse que l'on se voit *contraint d'endosser* dans une dispute et *d'abandonner* comme contraire aux faits. Thomas l'assène comme un argument de son cru. Il ne doute pas d'avoir marqué un point, puisque (1) il note que, si l'on veut échapper à la conséquence fâcheuse « en disant autre chose », c'est-à-dire en tentant d'accommoder la règle méréologique selon laquelle « c'est seulement dans un tout qui est un *un* et un *être* que l'action de la partie est l'action du tout », « on parlera improprement », et puisque (2) il enchaîne par un *« et si tu dicas »*, qui signifie : « et si tu cherches à échapper à l'absurdité manifeste de cette conclusion en arguant que » – ce qui implique que la réponse à son argument, que l'on va voir se fonder sur ce que j'ai appelé l'analogie cosmologique, est une tentative d'accommodement direct de TCi destinée à en neutraliser l'évidente absurdité pour mieux sauver TIm. Vu sous cet éclairage, le **§ 68** du *De unitate* est l'un des plus fascinants de tout l'opuscule et, partant, de l'histoire de l'invention de l'averroïsme latin pour ce qui est de la noétique. De fait, si l'on accepte ma lecture, on voit clairement que l'inventeur de TCi ne peut avoir été un averroïste, car TCi n'était pas originairement une *théorie*, mais un *argument* censé, comme dans toute bonne dispute, réduire les partisans de TIm à la *redargutio*. Posons-le donc franchement : c'est Thomas qui a inventé TCi. Ou plutôt c'est la version-argument thomasienne de TCi qui a donné naissance à la version-théorie

de TCi, qui s'est constituée en cumulant la formule de Thomas et la réponse cosmologique de Siger à l'argument thomasien. Le mécanisme de la production conceptuelle est ici exactement le même que pour l'invention de la « double vérité » [**§ 118** et **119**] : intégrer l'argument léthal [cf. *supra*, **§ 66**]. En voici la preuve : aucun texte antérieur au **§ 68** ne contient TCi comme théorie développée. Les *Quaestiones in III De anima* contiennent TIm* [cf. *supra*, **§ 66** : l'intellect n'est moteur des hommes qu'après perception d'intentions imaginées ; il ne l'est pas selon sa substance/essence]. Elles ne contiennent pas TCi. Les deux premiers témoins de TCi sont... les premières réponses actuellement connues au *De unitate* : l'*Anonyme de Giele* et le *De anima intellectiva* de Siger. Dans ces deux textes, TCi est devenue une théorie de plein exercice, une théorie nouvelle (notons-la TCi* pour la distinguer de l'argument), qui introduit une coupure épistémologique avec les *Quaestiones in III De anima*, en faisant pour la première fois intervenir la distinction entre *subiectum* et *obiectum* dans le débat sur TIm et T2s, distinction antidatée de plusieurs siècles par les traducteurs modernes du *De anima*[54].

> Nunc autem Aristoteles videtur determinare *primo* huius quod intelligere non est proprium animae, sed animae et corpori ; et modus per quem est commune corpori quoniam non est sine phantasmate. Hoc autem non est ut intelligere sit perfectio hominis, *sed eget homine ut obiecto*. Sic non est dicere intellectum intelligere, sed hominem, non ex hoc modo quo intelligere sit in materia, ut videre in oculo, et per consequens non ut perfectio, sed ut separatum a materia. *Eget tamen materiali corpore ut obiecto, non ut subiecto suo* ; et pro tanto est dicere hominem intelligere ; tamen non est ita ut dicimus hominem sentire. Si dicas quod proprie homini [convenit intelligere], non est probatum, et ideo hoc est negandum [Anonyme de Giele, p. 75, l. 53-64].
>
> Dicendum est igitur aliter secundum intentionem Philosophi, quod anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae, sicut sonant plura verba Aristotelis et eius ratio ostendit. Anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate, in tantum quod sensibilia phantasmata non solum sunt necessaria ex principio accipienti intellectum et scientia rerum, immo etiam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis. Cuius signum est quod, laesa quadam parte corporis, ut organo imaginationis, homo prius sciens scientiam amittit, quod non contingeret nisi intellectus dependeret a corpore in intelligendo. Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in

54. Cf. *supra*, **§ 62**, la traduction de 425b13-14 : ἀλλ' ἡ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος.

> opere, quia in unum opus conveniunt ; et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, *non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto*, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui [Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, chap. III, p. 84, 57-85,72].

La révolution silencieuse qui s'opère ici par l'introduction de la notion d'objet ne doit pas dissimuler la continuité qui subsiste entre TCi* et T2s : « avoir besoin du corps comme d'un objet » est, en effet, synonyme d'« avoir besoin d'image[s] comme objet ». TCi* n'est, au fond, qu'une reformulation de *De an.*, III, 7, 431a16-17 : διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή (Tricot, p. 191 : « C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans image »), intégrant la notion d'objet, que Thomas avait lui-même – le premier ? – employée dans la conclusion du **§ 36**, fondée sur l'affirmation que « l'objet de la pensée est l'image existant dans un organe corporel » (« in quantum scilicet eius *obiectum*, quod est fantasma, est in organo corporali ») :

> [...] nam sic probat Aristoteles quod intelligere non est proprium animae, si intellectus est phantasia, ut dixerunt aliqui, aut non est phantasia, sed in veritate non est sine phantasmate ; et cum sit phantasia vel non sine phantasmate, non erit sine corpore : *nam hoc probat intelligere indigere corpore vel phantasmate sicut obiecto* (I, 6, p. 39, 71-76).

Qu'est-ce, donc, qui est alors en cause dans TCi* : rien d'autre que ce qui est en cause dans TIm, TIm* et T2s, rien d'autre que *ce qui est en cause depuis le § 2*, à savoir : TAva et le rejet averroïste de déf.3 (= 412b4-6), bref : le rejet averroïste de la thèse, authentiquement aristotélicienne aux yeux de Thomas, selon laquelle, pour parler le langage de Siger, l'âme intellective est unie au corps *in essendo* ou, si l'on préfère, le rejet de l'affirmation que l'âme intellective est « partie d'une âme qui est forme [= perfection ou entéléchie *première*] d'un corps ». L'argument méréologique de Thomas contre TCi* est que, si un individu humain est « quelque chose d'un par agrégation d'un moteur », l'intellect séparé, « et d'un mû », le corps animé [de cet individu], la pensée ne sera pas l'acte ou activité de cet individu (le tout), mais l'acte de la partie qui se sert de son corps pour penser, car « c'est seulement dans un tout qui est un *un* et un *être (aliquid unum et ens)* », autrement dit dans un tout véritable, « que l'action de la partie est l'action du tout ». La thèse méréologique de Siger et des averroïstes, partisans de TAva, est au contraire que, pour que l'acte d'une partie s'attribue au tout, le type d'unité *in essendo* entre l'âme et le corps exigé par Thomas n'est pas requis : l'unité opératoire suffit. Comment peuvent-ils affirmer cela ?

Précisément en recourant à l'analogie cosmologique, que Thomas évoque et rejette dans la seconde partie du **§ 68 :**

> Et si tu dis que c'est de cette façon que le ciel pense par l'intermédiaire de son moteur, tu supposes le plus difficile : c'est en effet par l'intellect humain qu'il nous faut accéder à la connaissance des intellects supérieurs, et non l'inverse.

D'un point de vue averroïste, l'analogie cosmologique [= AC] est le complément indispensable de TCi* : l'articulation des deux est authentiquement rushdienne, pourtant la formulation qu'on en connaît aujourd'hui s'écarte d'Averroès sur un point décisif. Cet écart a une explication : les témoins de l'articulation sont, apparemment, *postérieurs* au *De unitate* : ils en intègrent donc des éléments essentiels, qui entraînent une dénaturation complète du propos initial. De fait, malgré le **§ 68**, le couple TCi*/AC, quasi absent des *Quaestiones in III De anima* de Siger, figure dans toutes les répliques averroïstes à l'opuscule thomasien. La théorie que l'intervention de l'Aquinate a contribué à forger semble avoir à ce point prospéré après ses critiques [en dépit d'elles ou... grâce à elles], que TCi*/AC a dû être solennellement condamné en 1277 par Étienne Tempier. Dans le *syllabus* de l'évêque de Paris, TCi*/AC constitue en effet l'erreur nº 14 (143) :

> 14 (143). Que l'homme est dit penser dans la même et stricte mesure où l'on dit du ciel qu'il pense ou vit ou se meut, à savoir : dans la mesure où l'agent qui accomplit ces actions lui est uni comme un moteur à un mobile, et non substantiellement. (« Quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto caelum dicitur ex se intelligere, vel vivere, vel moveri, id est, quia agens istas actiones est ei unitum ut motor mobili, et non substantialiter. ») [Cf. HISSETTE, 1977, p. 223-224 ; PICHÉ, 1999, p. 82-83.]

Où Tempier et sa commission ont-ils trouvé (ou pouvaient-ils trouver) TCi*/AC ? La réponse est simple : dans l'*Anonyme de Giele*, d'abord, qui s'appuie explicitement sur Averroès [*In De an.*, II, comm. 15 ; Crawford, p. 154, 15-16], pour dresser le parallèle entre la pensée des « corps supercélestes » et la pensée humaine fondant TCi* :

> Commentator *secundo huius* dicit quod corpora supercaelestia manifeste videntur intelligere et Aristoteles *secundo Caeli et mundi* hoc vult, cum tamen illa dicantur intelligere ex unione quae est ipsius intelligentis ad illa corpora, non quod intelligens sit unitum eis tamquam forma materiae, sed solum ut motor. Quodsi dicantur intelligere abusione solum, non curo. Ex hoc modo dicitur homo intelligere [cf. *Quaestiones de anima*, II, 4, Giele, p. 76, 77-82].

Dans le *De anima intellectiva* de Siger, ensuite, qui en fait la base de la théorie de l'*operans intrinsecum*[55], théorie qui lui permet de contrer l'argument méréologique de Thomas en posant que « l'opération d'un tel opérateur » peut bien « s'attribuer dénominativement [paronymiquement] au tout » : « operatio sic intrinseci operantis totum denominat » (p. 87, 36-37). L'expression *operans intrinsecum* est difficile à traduire, car la théorie à laquelle elle sert d'outil théorique, notons-la TOi, est difficile à comprendre méréologiquement. L'*operans intrinsecum* n'est pas un simple agent interne, mais quelque chose qui agit à l'intérieur d'un tout *auquel il n'appartient qu'en tant qu'il y agit*. Pour comprendre la nature de ce tout singulier, il faut revenir à l'idée fondamentale qui gouverne TAva et T2s, qui est que ce qu'on appelle la pensée se ramène à l'*intentio intellecta* saisie dans le cadre du « modèle synergique » [cf. *supra*, § **62**] de l'acte commun. D'un point de vue méréologique, l'intellect n'est pas une partie de l'homme : c'est une partie de l'homme *pensant*. C'est bien d'ailleurs ce que Thomas reprochait déjà à Averroès au § **63** ou dans la *Summa contra Gentiles*, II, 59 et 60, en arguant que chez lui l'union de l'intellect possible à l'homme *n'était qu'opératoire*, et non pas attestée, comme il le faudrait, « dès la première génération » (ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει). Dans TOi, l'intellect qui « opère à l'intérieur » forme avec le corps une partie de l'homme *pensant* ; c'est pourquoi l'acte de cette partie peut s'attribuer « dénominativement » au composé – l'*homme*... pensant. L'intellect est donc en exclusion interne à son sujet/objet : le corps/les images, car il est la partie intellective de l'*homme pensant*, et non une forme unie au corps de l'homme *in essendo*, comme une forme ou une figure imprimée dans la cire[56]. C'est en ce sens qu'il peut y avoir transfert métonymique [attribution dénominative] de l'acte de la partie au tout, du moteur, l'intellect, à l'agrégat du moteur et du mû, l'homme qui pense. C'est en tout cas ce que maintient Siger dans le *De anima intellectiva*, sur la base de la théorie de l'union opératoire :

> Et apparet iam ex dictis [= la démonstration que l'âme intellective est unie au corps *in operando*] qualiter *non solum intellectui, sed etiam homini attribuatur intelligere*. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed *cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius quae est intellectus* [Bazán, p. 85, 76-79].

55. *De anima intellectiva*, Bazán, p. 86, 9-11 : « et ipsa corpora caelestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente »)

56. *De anima intellectiva*, Bazán, p. 87, 17-20 : « [...] dicendum quod homo est homo per intellectum, nec tamen propter hoc oportet alteram partem huius compositi uniri alteri parti ut figura cerae unitur, sed sufficit quod praedicto modo uniatur. » [Sur la métaphore de la cire et de l'empreinte, *De an.*, II, 1, 412b7, cf. *supra*, § **61**.]

Ce que permet de dire TOi ne va pas au-delà du constat que *quand* l'homme pense, « cela est vrai selon cette partie de lui qui est l'intellect ». C'est cette théorie que l'analogie cosmologique a pour fonction d'expliquer ou d'illustrer. Avant de se pencher sur elle, il faut s'arrêter un instant sur TOi. L'intellect est une *partie virtuelle* du composé humain, qui, si l'on ose dire, *ne s'active en lui* que dans l'intellection en acte. Plus exactement : (1) l'intellect n'est pas une partie de l'homme, cependant (2) l'homme pense par *cette partie de lui* [= l'intellect habituel] *qu'est l'intellect où viennent se subjecter les intelligibles en acte dans l'acte d'intellection* [= l'intellect matériel ou possible], *en tant qu'il* [l'intellect matériel *in habitu*] *se continue à lui* [l'homme] *par le biais des images*. Ce que désigne le mot *lui* dans « cette partie de *lui* » renvoie cependant au *tout dynamique* de l'intellect habituel engendré en acte *(factum)*. L'*intentio intellecta* en acte, autrement dit l'*intellectus in habitu* compris comme *factum*, est un intelligible en acte qui tient de l'intellect qui le reçoit sa « matière » et de l'image qui le détermine « sa forme » : l'homme est requis à/dans cette structure pour qu'il y ait *continuatio*. On ne saurait dire plus que ce que dit cette *topique/topologie du sujet*. Comme l'écrit J.-B. Brenet :

> L'individu pense, chez Averroès, précisément dans la mesure où il possède avec ses images la « partie » formelle des intentions produites par l'abstraction de l'intellect agent. L'homme pense dans la mesure où, de cette façon, *i.e.* en tant que, par ses images illuminées, il le constitue partiellement, il se « joint » à l'intelligible en acte. C'est cela, la *continuatio*. Et c'est l'intellect *in habitu* qui la manifeste. Outre sa dimension produite, ce qui le caractérise, donc, c'est le fait qu'*il* fasse penser, qu'*il* soit cela par quoi *quelque « chose »* ou *quelqu'un* pense. L'intellect *in habitu*, [...] se définit comme l'« intellectus secundum quod facit *ipsum* intelligere ». Quel est cet *ipsum* ? Qu'est-ce que c'est ? Qui est-ce ? C'est Averroès qui pose lui-même la question et qui répond qu'on peut hésiter entre l'intellect matériel et l'homme « intelligeant »[57]. L'essentiel de la notion d'intellect « habituel » est là, dans la tension de cette indécision première, dans le suspens de cette attribution double où l'individu humain, sans le corps duquel concevoir n'aurait pas eu lieu, et en qui l'image est en un sens une partie de la *pensée* en acte, peut prétendre à valoir comme l'intellect-sujet des pensées, c'est-à-dire comme ce(lui) qui pense [BRENET, 2003, p. 297-298].

57. Cf. *In De an.*, III, 18, p. 438, 22-24 : « Et hoc pronomen *ipsum* potest referri ad intellectum materialem, sicut diximus ; et potest referri ad hominem intelligentem. »

Ce que j'avais appelé « l'ambiguïté, pour ainsi dire constitutive de la noétique aristotélicienne, telle que l'entend Ibn Rushd » [cf. LIBERA, 1994, p. 52] est-elle levée ou, au contraire, organisée en système par TOi et TCi*/AC ? En quoi l'attribution métonymique de l'acte de la partie intellective à l'agrégat du moteur et du mû répond-elle au défi lancé par Thomas : expliquer la pensée de l'homme comme pensée humaine ? En quoi permet-elle de poser véritablement que « cet homme-ci pense » ? Thomas répondrait – et répond, de fait : en rien. AC, analogie promue par Siger et l'averroïsme latin, est-elle une théorie d'Averroès ? Certainement. Joue-t-elle, chez Averroès, le rôle qu'elle joue chez ses épigones ? C'est à voir. La théorie sigérienne de l'intellection *per partem*, et le transfert métonymique qui l'accompagne, figurent incontestablement chez Averroès : mais, précisément, pour distinguer le cas de l'homme et celui du Ciel. Le texte de référence, en tout cas le texte le plus clair, est ici le passage du *De substantia orbis*, où le philosophe de Cordoue explique que le « corps céleste » est mû, c'est-à-dire aussi vit et pense, « par un principe séparé qui est en lui », contrairement à l'homme qui « pense, vit, désire et se meut localement, par un principe qui *est en lui* [en tant que] *partie* » (1, f° 321C-D) :

> Et non est dictum coelum habere animam, nisi propter appetitum existentem in eo, et motum localem ; appetitus vero, qui est in hoc corpore, non est nisi quia est corpus coeleste viuum per se, appetens per se, non propter potentiam existentem in eo diuisibilem per eius diuisionem ; esset enim generabile et corruptibile, et dicitur esse motum per principium separatum, quod est in eo, non per principium quod est pars in eo ; et hoc modo dicitur viuum et intelligens. Et si esset intelligens per partem in eo, non esset intelligens per se, et esset simile homini in hoc, quod *homo est intelligens per partem in ipso*, et similiter homo est vivens, et appetens, et movens in loco.

L'homme pensant pense par la partie de l'intellect habituel engendré en acte – autrement dit de l'intelligible en acte – qui est en lui à titre de forme de... l'intellect matériel actué, à savoir, encore et toujours, les images *en tant qu'intentions imaginées* ou *intelligibles en puissance* (III, 5, Crawford, p. 404, 513-520) :

> Et puisqu'il est établi à partir des précédentes apories qu'il est impossible que l'intelligible soit couplé avec chacun des hommes et nombré par leur nombre pour ce qui est de la partie de lui qui est comme la matière, à savoir l'intellect matériel, il reste que la jonction des intelligibles avec nous autres hommes se fait par la continuation de l'intention intelligible avec nous, c'est-à-dire de la partie qui est en nous d'une certaine manière en tant que partie formelle de ces intelligibles : à savoir les intentions imaginées (« Et cum declaratum est ex predictis dubitationibus quod impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis, scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma, et sunt intentiones ymaginate » [58]).

C'est sur cette base qu'Averroès explique en quel sens, double, on peut interpréter les analyses d'Aristote en 417b2-418a6, particulièrement le passage sur P^1, la puissance première [indéterminée], où Aristote évoque l'enfant qui est en puissance chef d'armée [Barbotin, p. 46, cf. *supra*, **§ 62**] :

> Et c'est pourquoi dire qu'un enfant est intelligent en puissance peut être compris de deux manières : la première est que les formes imaginées qui sont en lui sont intelligibles en puissance, la seconde est que l'intellect matériel, à la nature duquel il appartient de recevoir l'intelligible de ces formes imaginées, est récepteur en puissance et joint à nous en puissance.

Le rapport entre T2m et TOi n'est pas des plus clairs. On peut penser que Siger synthétise par TOi deux idées distinctes mais étroitement imbriquées : (1) l'idée que les images meuvent l'intellect matériel, (2) l'idée que l'intellect agent agit sur les images, mobilise l'intelligible qui y est contenu en puissance, l'actue, de manière à ce qu'il puisse mouvoir l'intellect matériel. Les deux motions sont synthétisées dans TOi, qui pose que l'âme intellective, qui est à la fois active et passive, agente et réceptrice, opère à l'intérieur de l'homme comme un moteur dans un mû. En posant que l'intention imaginée est *motor intrinsecus,* Averroès veut dire que les intentions imaginées, universelles en puissance, qui sont moteurs de l'intellect matériel sont, à la différence des sensibles particuliers, *dans* l'âme, *quasi in anima*, dit l'arabo-latine (*De an.*, 417b22-24 = II, textus 60, Crawford, p. 219, 3 : « Et causa in hoc est, quod sensus in actu comprehendit particularia, scientia autem universalia, quasi essent *in* ipsa anima ») :

> Et causa huius diversitatis inter sensum et intellectum in acquirendo ultimam perfectionem est in hoc quod motor est in sensu extrinsecus, et in intellectu intrinsecus est ; quia sensus in actu non movetur nisi motu

58. Je déplace l'expression « et sunt intentiones ymaginatae », qui dans Crawford, p. 405, 519, suit immédiatement « per continuationem intentionis intellecte cum nobis », à la fin de la phrase [= Crawford, p. 405, 520].

qui dicitur comprehensio a rebus particularibus sensibilibus, et iste sunt extra animam ; intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus, et iste sunt in anima. Et dixit : *et iste quasi sunt in anima*, quia post declarabit quod ea que sunt de prima perfectione in intellectu quasi sensibilia de prima perfectione sensus, scilicet in hoc quod ambo movent, sunt intentiones ymaginabiles, et iste sunt universales potentia, licet non actu ; et ideo dixit : *et iste sunt quasi in anima*, et non dixit *sunt*, quia intentio universalis est alia ab intentione ymaginata (*In De an.*, II, comm. 60, Crawford, p. 220, 10-24).

En posant que l'intellect est, comme le dira le *De anima intellectiva*, « *operans intrinsecus* » dans l'homme, le Siger des *Quaestiones In III De anima* veut dire que « l'intellect et le sens nous sont tous deux unis en acte, mais de manière différente ». Le sens « nous étant uni par cette partie de lui qui est matière », alors que « l'intellect nous est uni par cette partie de lui qui est forme ». C'est de cela, d'ailleurs, qu'il tire la justification de TAvb, cette théorie de l'unité de l'intellect à la réfutation de laquelle Thomas consacrera les chapitres 4 et 5 du *De unitate* :

Ainsi, c'est parce que le sens nous est uni que les sentis nous sont unis. Mais ce n'est pas pareil pour l'intellect, au contraire : ce n'est pas parce qu'il nous est uni que les intelligibles nous sont unis ; [il nous est uni] parce que les intelligibles nous sont unis. Remarquez donc que de même que l'intellect, pour ce qui est de sa nature, est en puissance par rapport aux intentions imaginées (c'est ainsi, en effet, qu'il est en puissance pour pouvoir nous être uni), de même, il nous est uni en acte du fait qu'il est uni en acte aux intentions imaginées – alors qu'auparavant il se rapportait à elles en puissance. Et c'est pourquoi, puisque ce genre d'intentions imaginées est multiplié selon le nombre des hommes, l'intellect est nombré en nous à travers les intentions imaginées [...]. Donc, du fait que les intentions imaginées, qui ultérieurement deviennent des intelligibles en acte, nous sont unies, l'intellect, par là même, nous est uni. Et dans la mesure où ce genre d'intentions imaginées est nombré en divers hommes, l'intellect, par là même, se diversifie, bien qu'il soit un selon sa substance et que sa puissance elle-même soit une [cf. *In III De anima*, q. 9 ; Bazán, p. 28, 64-86].

En d'autres mots, l'image est un moteur intrinsèque (à l'âme intellective) de l'intellect matériel grâce à l'abstraction opérée sur elle par l'intellect agent, et l'âme intellective elle-même est unie au corps de l'homme comme le moteur au mû, par l'intelligible en acte à travers l'image. Cette théorie est-elle satisfaisante ? On la jugera peut-être moins sévèrement, si l'on remarque avec J. Jolivet « qu'Averroès se place au moment où l'intelligible, l'intellection et l'intellect se

confondent et participent ainsi de la même universalité, donc d'une même unité », qu'il « médite sur le terme du chemin noétique où il n'y a plus que l'un » [cf. JOLIVET, 1991, p. 168]. Thomas, lui, se concentre sur TCi*/AC et ne voit rien là qui permette de comprendre en quoi cet homme-ci pense. Expliquer l'obscur, la pensée humaine selon TAva, par plus obscur encore, la pensée du Ciel, n'est pas de bonne méthode. C'est le fond de sa réponse à Siger dans la seconde moitié du **§ 68.**

Et si tu dicas quod hoc modo celum intelligit per motorem suum, *est assumptio difficilioris* : per intellectum enim humanum oportet nos deuenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e conuerso.

Cette critique contraste avec celle de la *Summa contra Gentiles*. En *ScG*, II, 70, Thomas accepte en effet l'analogie cosmologique. Mais c'est pour mieux contrer l'adversaire. En effet, ce n'est pas l'application du modèle qui est ici en cause, mais le modèle lui-même : la théorie averroïste de l'animation du Ciel. En acceptant *disputationis causa* l'analogie, Thomas peut ainsi critiquer TAva en critiquant d'abord la théorie averroïste du rapport entre intellects supérieurs et corps célestes, puis en appliquant analogiquement à l'homme le principe de cette critique. La pointe de l'argument est la suivante : si, dans la véritable doctrine d'Aristote, les intellects des corps célestes leur sont directement unis comme formes, il n'y a pas besoin d'images pour assurer leur communication avec le corps ; or personne ne peut nier que le corps humain ne soit très semblable au corps céleste ; donc, malgré ce que dit Averroès, il n'a pas non plus besoin d'images comme intermédiaire pour être couplé à l'intellect.

Dans le livre XI de la *Métaphysique* [*Métaph.*, XII, 7, 1072a25-30], il [Aristote] prouve que, dans le mouvement du ciel, il faut considérer quelque chose qui meut en étant absolument non mû, et quelque chose qui meut en étant mû. Ce qui meut en étant absolument non mû meut comme le désirable, et s'il est désiré, c'est sans aucun doute, par ce qui est mû. Mais Aristote montre que ce n'est pas comme ce qui est désirable d'un désir de convoitise, qui est un désir sensible, mais comme ce qui est désirable d'un désir intellectuel ; c'est pourquoi il dit que le premier moteur non mû est « désirable » et « intellectuel ». Par conséquent, comme il le prouve ensuite, ce qui est mû par ce moteur, à savoir le ciel, désire et pense d'une manière plus noble que la nôtre. Le ciel est donc composé, selon l'opinion d'Aristote, d'une âme intellectuelle et d'un corps. Et c'est ce qu'il indique dans le livre II du traité *De l'âme* quand il dit que « d'autres ont en outre la faculté intellective et l'intellect, comme l'homme et tout autre être, s'il en existe, qui soit d'une nature semblable ou plus noble » [*De an.*, II, 3,

414b18-19 ; Tricot, p. 82, cf. *supra*, **§ 12**], en l'occurrence : le ciel. Or c'est un fait que, selon l'opinion d'Aristote, le ciel n'a pas d'âme sensitive : si tel était le cas, en effet, il aurait divers instruments [organes], ce qui ne conviendrait pas à sa simplicité. Et, pour signifier cela, Aristote ajoute que « ceux des êtres corruptibles qui possèdent l'intellect, ont aussi toutes les autres puissances » [*De an.*, II, 3, 415a8-10 ; Tricot, p. 84], comme pour faire entendre que certains êtres incorruptibles – en l'occurrence : les corps célestes – possèdent un intellect sans avoir les autres puissances de l'âme[59]. *On ne saurait donc dire que l'intellect* [des corps célestes] *se continue aux corps célestes par le biais d'images : ce qu'il faut dire c'est que l'intellect est uni, selon sa substance, au corps céleste comme sa forme. De même, par conséquent, pour le corps humain*, qui de tous les corps inférieurs est le plus noble, et, de par l'équilibre caractérisant sa complexion, le plus semblable au ciel qui est exempt de toute contrariété : *selon la doctrine d'Aristote la substance intellectuelle ne s'unit pas non plus à lui par le biais d'images, mais à titre de forme de ce corps.*

Comme on le voit, la *Summa contra Gentiles*, II, 70, se rallie à une position cosmologique de type avicennien (pour Avicenne, en effet, « l'âme de chaque sphère, qui est *la perfection et la forme substantielle de son corps*, meut ce dernier à titre de moteur prochain, parce qu'elle se le représente et qu'elle désire le moteur séparé dont elle émane et qui lui est supérieur ontologiquement » [sur ce point, cf. LERNER, 1996, p. 168] – ce que confirme la définition du corps humain par rapport à l'« égalité » des corps célestes, clairement empruntée à Avicenne[60]. Ce ralliement est tactique – car ailleurs (*ScG*, II, 92 et III, 23 et 24) Thomas se montre plus proche d'Averroès que d'Avicenne[61] –, mais il ne saurait surprendre. Thomas n'a pas en effet de position absolument arrêtée sur le chapitre passablement explosif de l'animation du ciel. Dans le livre III de la *Summa* (*ScG*, III, 23 et III, 24), il précise la théorie alléguée en II, 70, à l'aide de la notion d'« inclination » *(inclinatio)* :

59. Cf. 415b10-12, Bodéüs, p. 150 : « tandis que ceux qui possèdent chacune de ces autres facultés, ne sont pas tous doués de raisonnement : au contraire, certains n'ont même pas de représentation, alors que d'autres n'ont que celle-ci pour vivre. Quant à l'intelligence spéculative, c'est un autre propos ».

60. Cf. Avicenne, *De anima*, V, 7 ; Van Riet, p. 172, 98-99 : « Modus autem intelligendi hoc est quod ultimitas contrarietatis prohibet corpora elementaria recipere vitam. »

61. En II, 92, notamment, il évoque les « substances intellectuelles qui, même si elles ne sont pas unies à des corps comme leurs formes, sont cependant les moteurs propres de certains corps déterminés » (« non uniuntur corporibus ut formae, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum »). [Cf. MICHON, 1999, p. 388.]

> Les corps célestes tendent vers une fin en tant qu'ils sont dirigés par une substance pensante, exactement comme la flèche tend vers sa cible en tant qu'elle y est dirigée par l'archer. En effet, de même que la flèche suit l'inclination vers une fin déterminée que lui a imprimée l'archer, les corps naturels suivent l'inclination aux fins naturelles qui leur vient de leurs moteurs naturels et leur vaut de recevoir leurs formes, puissances et mouvements.

Cette théorie ne reflète cependant pas l'ensemble de ses prises de position. Dans le *Commentaire des Sentences* (*In II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1), vers 1252-1254 (mais on sait que la rédaction de l'ensemble n'était pas achevée au printemps 1256), en effet, il rejette la théorie des « moteurs célestes », avant de la déclarer « probable » quelques pages plus loin (*In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3). Les *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 5, a. 9, *ad* 14, le voient laisser planer le doute :

> On peut dire que l'âme est la perfection du corps humain et comme forme et comme moteur. Un corps céleste, parce qu'il est plus parfait, n'a pas besoin d'une substance spirituelle qui vienne l'achever au titre de forme, il a assez d'une qui l'achève au titre de simple moteur, et, selon la nature, cette perfection sienne est plus noble que ne l'est l'âme humaine. [On peut dire cela] bien que certains aient soutenu que les moteurs joints des sphères étaient leurs formes – une thèse sur laquelle Augustin lui-même laisse planer le doute, mais que Jérôme semble avoir professée.

La *Prima pars* de la *Summa theologiae* déclare qu'il n'y a là qu'une question de mots :

> [Pour qu'une substance spirituelle meuve un corps céleste], il n'est pas nécessaire qu'elle lui soit unie comme une forme, le contact opératoire suffit *(per contactum virtutis)*. Ainsi il est clair que les corps célestes ne sont pas animés à la manière des plantes et des animaux, mais de manière homonyme. C'est pourquoi entre ceux qui en font des êtres animés et ceux qui en font des êtres inanimés, il n'y a en réalité que bien peu voire pas de différence : la seule différence est dans les mots (*Summa theol.*, I, q. 70, a. 3).

Le *De spiritualibus creaturis*, a. 6 (vers 1267-1268), se rapproche d'Averroès : « Il ne faut pas, dit Thomas, nier [...] que les corps célestes soient animés, du moins si l'on n'entend rien d'autre par animation que l'union d'un moteur à un mobile », avant de conclure (*ibid.*, *ad 9m*) que « la substance spirituelle qui meut les corps célestes, leur est seulement unie selon le mouvement » (« substantia spiritualis, quae movet caelestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum »). En fait, la *Quaestio*

disputata De anima, a. 8, *ad 3m*, datant de la période de la régence romaine (1265-1268), « très probablement de l'année 1265-1266 » [62], est le seul des « grands » textes qui, épousant la perspective *aristotélicienne* rapportée en *ScG,* II, 70, prenne clairement partie pour une union formelle :

> Considérant comme fermement établi que les corps célestes sont mus par un intellect, du moins un intellect séparé, à cause des arguments soutenant l'une et l'autre thèse, nous dirons que la substance intellectuelle est perfection du corps céleste au titre de forme.

Évolution ? Contradiction ? Incohérence ? Les fluctuations de la pensée de Thomas nous semblent déterminées par les contextes argumentatifs où il engage la théorie de l'animation du ciel. Là où l'*animatio caeli* est mise au service du monopsychisme, l'Aquinate est poussé à radicaliser son aristotélisme ou, au minimum, à « réciter » Aristote *contre Averroès*. Ailleurs, il développe plus ou moins librement la théorie des « moteurs célestes » [63]. Dans le chapitre 70 du livre II de la *Summa contra Gentiles*, la raison de ces fluctuations se laisse deviner aisément. Thomas précise en effet, pour conclure, que l'analogie cosmologique et la théorie de l'animation du ciel qui la sous-tend, quelle qu'elle soit, sont extérieures au domaine de la foi.

> Ce qui a été dit de l'animation du ciel, nous ne l'avons pas affirmé comme conforme à la doctrine de la foi, qui n'est pas concernée par telle ou telle manière d'en parler. C'est pourquoi Augustin dit dans son *Enchiridion* [XV, 58, p. 207] : « Je ne tiens pas pour certain qu'appartiennent à la même société – celle des anges – le Soleil, la Lune et toutes étoiles, bien que plusieurs les tiennent pour des corps lumineux, mais dépourvus d'intelligence et de sensibilité » [cf. MICHON, 1999, p. 276].

D'où, au **§ 68** du *De unitate*, le recours à l'argument de l'*assumptio difficilioris*, qui n'oblige pas à se prononcer sur le fond [64]. L'Aquinate ne

62. Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, Cerf, p. 490.

63. Sur les évolutions de Thomas, cf. K. Flasch, *Einleitung zu Dietrich von Freiberg, Opera omnia,* III, hrsg. von J.-D. Cavigioli, R. Imbach, B. Mojsisch, M.R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese (*CPTMA* I, 3), Hambourg, Felix Meiner, 1983, p. XV-XXXVIII.

64. Cet argument est également employé par Maïmonide quand il discute l'argument de l'infini actuel évoqué ici au **§ 113**, cf. *Guide des Égarés*, I, 74, trad. Munk, p. 220 : « Voilà une méthode bien singulière qui démontre une chose obscure au moyen de ce qui est encore plus obscur » et : « comme dit le proverbe répandu chez les Syriens : "Ton garant a besoin lui-même d'un garant." »

veut pas polémiquer sur le terrain de l'adversaire, car il estime que cela l'entraînerait trop loin – peut-être parce que sa propre opinion philosophique lui semble difficile à distinguer de la théorie averroïste de l'animation du ciel. En insistant sur le fait qu'il n'a pas à « affirmer », Thomas se « couvre » donc vis-à-vis du théologien – pour qui les cieux sont animés par des *anges moteurs*, et non par les intelligences « dont parlent les philosophes ». Attitude prudentielle qui n'est pas si éloignée d'une « censure préalable » *(censura praevia)*, la forme médiévale de l'autocensure [sur ce thème, cf. BIANCHI, 1999 et 2002], et qui, en tout cas, est bien en phase avec le reproche que le *De unitate* adresse à plusieurs reprises aux averroïstes : attirer le philosophe sur le terrain de la foi – où il n'a que faire. L'Aquinate pense-t-il déjà à l'argument de la « double vérité » qui lui permettra de piéger décisivement les épigones latins d'Averroès ? Peut-être. On peut imaginer que le scrupule de II, 70, est avant tout destiné à s'en prémunir lui-même. Le « *si dicas* » qui introduit TCi*/AC dans le **§ 68** renvoie-t-il à une discussion précise de Thomas avec son ou ses adversaires ? L'Aquinate évoque-t-il l'analogie cosmologique pour l'avoir simplement entendue dans une *disputatio* ? C'est le plus vraisemblable. Dans la partie de l'*Ordinatio* de son *Commentaire des Sentences*, substituée à la *Reportatio Lecturae* mise en circulation sous une forme autonome grâce au *De plurificatione intellectus possibilis*, Gilles de Rome donne, en tout cas, sous la forme d'un souvenir personnel remontant à l'époque où il était bachelier à la faculté de théologie de l'université de Paris, à savoir aux années 1270-1272, un condensé savoureux de l'argument rapporté par l'Aquinate au **§ 68** et de la critique qu'il adresse aux averroïstes au **§ 76** (si ces derniers reconnaissent eux-mêmes qu'ils ne pensent pas, il n'y a aucune raison de disputer contre eux) :

> Quand nous étions encore bachelier, nous vîmes un certain grand maître, des plus importants en philosophie, qui était alors lui aussi à Paris, vouloir soutenir l'opinion du Commentateur, concédant que *l'homme ne pense pas, si ce n'est au sens où le ciel pense parce que le moteur du ciel pense* ; ainsi donc [selon lui], l'homme pensait parce que cet intellect séparé pensait. Mais par là même ce maître concédait qu'il ne pensait pas lui-même, et il concédait que personne n'aurait dû discuter avec lui, car il n'y a pas à discuter avec les bêtes brutes, les arbres et, plus généralement, avec ceux qui ne pensent pas (« Nos, cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quendam magistrum magnum, in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus. Sed ex quo concedebat se non intelligere, concedebat

quod nullus deberet cum ipso disputare. Nam cum brutis et cum arboribus et universaliter cum non intelligentibus non est disputandum », *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1 ; éd. Venise, t. II, p. 48aD-bA).

Il ne fait aucun doute que le « grand maître » en question est l'*Anonyme de Giele*, et non pas, comme l'imaginait Giele lui-même, le Siger de Brabant de 1265, qui aurait soutenu la proposition *'homo non intelligit'* dans son enseignement oral, puis l'aurait abandonnée dans les *Quaestiones in III De anima*. C'est l'Anonyme qui, en réponse au *De unitate*, a, avant la fin de l'année 1270, repris TCi*/AC en liaison avec la discussion de la « proposition scandaleuse » *'homo non intelligit'*, et c'est à lui que se réfère Gilles de Rome [cf. *supra*, **§ 65**] tant en *Rep. Lect.* (au début de 1271) qu'en *De plur.* (à une date proche de 1271), quand il discute la « première réponse anonyme » aux arguments antiaverroïstes de Thomas dans le *De unitate* [cf. LUNA, 1999, p. 658, et *infra*, **§ 76**]. Cela ne permet pas de l'identifier davantage, mais en restitue la dimension véritable dans le débat sur l'intellect et la querelle de l'averroïsme. Comme l'écrit C. Luna : « [...] il faut se résigner à admettre [...] qu'en 1270-1271 la faculté des arts de Paris comptait parmi ses maîtres *un philosophe averroïste de grand renom* [c'est moi qui souligne] qui, n'étant ni Siger de Brabant ni Boèce de Dacie, nous reste inconnu ». C'est ce maître qui, comme on l'a vu, répond avec dédain au Thomas du **§ 68**, agrippé à l'exemple du pilote et du navire[65] : *Je m'en moque !*

> Si tu objectes : pourquoi donc disons-nous que l'homme pense plus que le navire, alors que c'est le pilote qui est dit penser, lui qui est le moteur du navire ? Il faut répondre que la comparaison ne tient pas. Savoir d'où vient que l'agrégat du pilote et du navire ne soit dit penser que de manière très impropre : *Je m'en moque* ! Assurément, moi aussi je ne pose pas que l'homme pense sinon en un sens impropre, mais je n'en dis pas moins que la comparaison n'est en rien fondée : en effet, ce n'est pas par sa nature [essence] que le pilote est uni au navire, de telle façon que, par là même, son acte de penser aurait besoin du navire ; mais c'est exactement l'inverse dans le cas qui nous occupe, s'agissant de l'intellect relativement au corps [*i.e.* : c'est par sa nature qu'il est uni au corps, de telle façon que, par là même, son acte de penser a besoin du corps] (« Si dicas : quare ergo dicimus hominem magis intelligere quam navem, eo quod nauta intelligere dicitur, qui est motor suus, dicendum

65. Cf. *supra* : « Pour la même raison qu'on ne dit pas que la pensée du pilote est la pensée du tout qu'est le pilote et le navire, mais bien seulement celle du pilote, semblablement, la pensée [de Socrate] ne sera pas non plus l'acte de Socrate, mais seulement l'acte de l'intellect utilisant le corps de Socrate. »

> quod non est simile. Unde aggregatum ex nauta et nave non dicimus intelligere nisi multum abusive, *non curo*. Certe nec pono hominem intelligere nisi abusive, sed tamen dico quod omnino non est simile, nam nauta natura sua non est unitus navi, ita quod in hoc suo intelligere indigeat navi, sed oppositum contingit in proposito de intellectu respectu corporis », Giele, p. 76, 83-90).

Il faut croire que ce « ton grand seigneur en philosophie » a, quoi qu'il en dise par ailleurs, impressionné Gilles de Rome. En effet, dans sa propre réfutation des arguments thomasiens, ce dernier réserve une place de choix à la comparaison intellect/corps // pilote/navire, et reprend à son compte l'essentiel de la réponse de l'Anonyme, ce qui donne un des passages les plus violents de *De plur.* Répondant au 2e argument thomasien[66], Gilles, qui vise à la fois le **§ 68** (R3) et la séquence formée par les **§ 69-73** (R2), écrit en effet :

> Secunda autem etiam deficit, nam cum arguitur quod hoc quod dico 'homo' non potest esse nomen intellectus [= R1], ergo vel est nomen aggregati [= R3] vel corporis animati [= R2], *et si est nomen aggregati, homo non intelligit, quia aggregatum ex nauta et navi non intelligit* [= **§ 68**], et si est nomen corporis animati, etiam homo non intelligit, quia intelligere non transit in exteriorem materiam [= **§ 69-73**], satis ergo apparet quod ex utraque parte ratio deficit : nam sicut declaratum fuit superius, ex eo quod forma intellectus est forma in nobis, intellectus quodammodo efficitur forma nostra, et quia operatio egreditur a toto coniuncto, potest concedi illa via quod dato quod huius nomen sit totius aggregati, quod homo intelligat, quia totum aggregatum intelligit ; et quod dicit de nauta et de navi, exemplum est valde ridiculosum et deficiens a proposito : quia nulla est forma in navi que sit forma intellectus naute. Et ideo aggregatum ex nauta et navi non intelligit, sed in nobis est aliqua forma que est forma intellectus, propter quod aggregatum ex anima et corpore potest intelligere (*De plur.*, f° 93 rb23-40).

§ 69. – Le **§ 69** entame la discussion de R2, l'homme est un corps animé par une âme végétative et sensitive, discussion qui se poursuit jusqu'au **§ 73**. La distinction entre R2 et R1 n'est pas facile à tracer. Les deux réponses sont complémentaires, pour ne pas dire étroitement liées. En effet, les averroïstes, qui constituent la cible exclusive du chapitre 3 depuis le **§ 66**, doivent normalement soutenir, comme tout partisan de

66. Dans sa reconstruction du dossier antiaverroïste de Thomas : le 2e argument de *De plur.* correspondant au 3e de *Rep. Lect.*, puisque, comme on le verra plus bas, au **§ 76**, *De plur.* fusionne en un seul les 1er et 2e arguments de *Rep. Lect.*, ce qui fait que le 3e argument de *Rep. Lect.* est le 2e de *De plur.*

TAva, que l'homme – je ne dis pas l'homme pensant – n'a en propre que l'âme végétative et sensitive (animant le corps qui sert d'objet à l'intellect[67]). C'est bien semble-t-il une doctrine de ce genre que Thomas vise au **§ 69**, puisque, au **§ 70**, il explique que l'autre thèse des tenants de R2 – en dehors de TIm – est fausse, qui soutient que « ce n'est pas l'intellect qui est l'acte du corps, mais l'intellection elle-même » (« quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere »). Cependant, quand Thomas s'attaque à l'anthropologie averroïste – plus précisément à l'anthropologie rushdienne –, il le fait d'une manière beaucoup plus précise, en stigmatisant la thèse avancée par Averroès dans le *Grand Commentaire*, aux commentaires 20 et 33 du livre III. C'est le cas, notamment, dans le chapitre 60 de la *Summa contra Gentiles*, II *(L'homme n'est pas spécifié par l'intellect passif, mais par l'intellect possible)*, où la position anthropologique d'Averroès est résumée en ces termes :

> Averroès [...] dit [*In De an.*, III, comm. 20, Crawford, p. 449, 173-181], que l'homme diffère spécifiquement des bêtes [brutes] par l'intellect qu'Aristote appelle « passif » [= *De an.*, III, 430a24], qui n'est autre que la faculté cogitative qui est propre à l'homme [*In De an.*, III, comm. 20 ; Crawford, p. 449, 173-181], et à la place de laquelle les autres animaux ont une certaine [faculté] estimative naturelle [*In De an.*, III, comm. 33, LIBERA, 1998, p. 145]. Or le propre de cette faculté cogitative, c'est de distinguer les intentions individuelles et de les comparer, tout comme l'intellect qui est « séparé » et « non mélangé » compare et distingue les intentions universelles [*In De an.*, III, comm. 6, LIBERA, p. 86]. Comme cette faculté, concurremment à l'imaginative et à la remémorative, prépare les images à recevoir l'action de l'intellect agent, qui en fait des intelligibles en acte, tout comme certains arts préparent la matière pour l'artisan principal [*In De an.*, III, comm. 7, LIBERA, p. 87, et comm. 20, p. 118], ladite faculté est, pour ce motif, appelée du nom d'*intellect* et de *raison* [*In De an.*, III, comm. 20, LIBERA, p. 118 et 120], et c'est elle dont les médecins disent qu'elle a son siège dans la cellule médiane de la tête [*In De an.*, III, comm. 6, LIBERA, p. 83]. Et c'est d'après la disposition de cette faculté qu'un homme diffère d'un autre pour ce qui est du talent et des autres qualités qui relèvent de la pensée. Et c'est par son usage et son exercice que l'homme acquiert l'habitus de la science. D'où il ressort que les habitus des sciences sont dans cet intellect passif comme dans un sujet. Et cet intellect passif est présent chez l'enfant dès le premier moment de la génération, et lui confère l'espèce humaine avant qu'il ne pense en acte [cf. MICHON, 1999, p. 245].

67. Cf. *supra*, **§ 68**, les textes de l'*Anonyme de Giele*, p. 75, 53-64 et de Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, chap. III, p. 84, 57-85,72 : ce n'est que dans l'intellection que l'homme [s']approprie l'intellect *ratione partis*, par cette *partie de l'intellect habituel qu'est l'intellect où viennent se subjecter les intelligibles en acte dans l'acte d'intellection* [= l'intellect possible], *en tant qu'il* [l'intellect habituel] *se continue à lui* [l'homme] *par le biais des images*.

C'est cette théorie anthropologique, fondant la spécification de l'homme[68] sur la possession de l'intellect passif ou passible, d'un mot la « cogitative »[69], qui pourrait (et devrait) être clairement prise à partie dans le **§ 69**, compte tenu des objectifs de Thomas. Ce n'est pas le cas. L'Aquinate s'en prend apparemment à une version de TIm fondée sur une théorie plus simple, qui pose uniquement que l'homme est un corps animé par les âmes végétative et sensitive, et qu'il ne doit sa « spécification » qu'à un « ennoblissement » résultant du rayonnement de l'intellect possible sur l'âme sensitive :

> Mais si l'on dit que l'individu qu'est Socrate est un corps animé par une âme végétative et sensitive, comme cela semble s'ensuivre selon ceux qui soutiennent que cet homme-ci n'est pas constitué spécifiquement par l'intellect *(non constituitur in specie per intellectum)*, mais par l'âme sensitive ennoblie par une certaine illumination ou un certain couplage de l'intellect possible [génératrice d'] union *(ex aliqua illustratione seu copulatione intellectus possibilis)*, alors l'intellect ne se rapporte à Socrate que comme le moteur au mû.

Cette théorie n'est manifestement pas *plus* fausse que la version de TIm (= TIm*/AC) réfutée au **§ 68**. Il faut pourtant trois arguments à Thomas pour en faire la démonstration (**§ 70**, **§ 71** et **§ 72-73**).

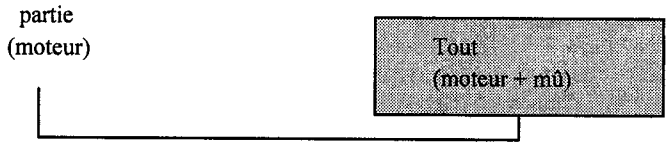
> Mais selon [cette position], l'action de l'intellect, qui est de penser, ne peut plus être d'aucune manière attribuée à Socrate. Cette conséquence se montre de plusieurs façons.

Cette insistance suggère que, malgré les apparences, dont l'utilisation de la notion d'*illustratio* (illumination) qui pourrait renvoyer à une position comme celle d'Avicenne ou de Ghazālī, telle du moins que caractérisée par Albert le Grand, c'est bien une théorie proche de la théorie averroïste (rushdienne) de la spécification de l'homme par

68. L'appartenance à une espèce naturelle (où *species* a évidemment le sens courant d'espèce = forme déterminée de vie, non celui de *species intelligibilis*).

69. D'après Averroès, *In De an.*, III, comm. 20, Crawford, p. 449, 173-181 : « Et il entendait ici par intellect passible les formes de l'imagination selon qu'agit en elles la faculté cogitative propre à l'homme. En effet cette faculté est une certaine raison, et son action n'est rien d'autre que de déposer l'intention de la forme imaginée, avec son individu, dans la remémoration, ou de la distinguer de lui dans la formation et l'imagination. Et il est manifeste que l'intellect qu'on appelle matériel reçoit les intentions imaginées après cette distinction. Par conséquent, cet intellect passible est nécessaire à la formation. »

l'intellect passible (cogitative) que Thomas combat ici. En fait, le § **69** est une réfutation de l'averroïsme ordinaire – la version TIm*/AC étant propre à Siger et à ses émules. La différence entre les deux se mesure à l'aune de l'attributivisme. Si TIm*/AC permettait encore d'attribuer métonymiquement la pensée du moteur (l'intellect) au tout, Socrate, composé du moteur (l'intellect) et du mû (le corps/l'image) – attribution que Thomas jugeait précisément *impropre* (figurée, abusive) [cf. § **68** : « Et si qui aliter loquatur, *improprie loquitur* »], la version averroïste standard de TIm discutée à partir du § **69** *ne permet plus aucune attribution* de l'action de l'intellect à l'homme individuel : la clef de l'argument thomasien est donc la clause : « sed secundum hoc actio intellectus [...] *nullo modo poterit attribui Sorti* », « d'aucune façon » signifiant « pas même métonymiquement ou improprement ». En d'autres mots, si TIm*/AC permettait de poser :



Il n'en va pas de même de la version TImR2 : dans ce cas, rien du moteur ne se peut attribuer au mû. Les trois arguments anti-TImR2 fournis dans les paragraphes suivants pourraient naturellement être appliqués à TIm*/AC : cependant, c'est sur une base méréologique, plus efficace, car plus spécifique, que Thomas a préféré discuter la thèse de Siger. La discussion qui commence au § **70** regarde, en revanche, directement l'application du modèle moteur/mû au problème de l'intellect.

§ **70**. – Le § **70** porte le premier coup : Thomas s'y appuie sur la distinction aristotélicienne entre action transitive et action immanente[70]. La pointe, non entièrement explicitée, de l'argument est que le théorème aristotélicien de 426a9-10[71], qui, on l'a vu, gouverne le modèle « synergique » de l'intellection, ne vaut que dans le cas de l'action transitive, alors que, dans le cas de l'action immanente, l'action n'existe que dans l'agent. Autrement dit : on pouvait bien dire tantôt que l'acte du sensible (moteur) est dans le sentant (mû) en tant qu'il sent (ou que l'acte du sentant est un « mouvement reçu », Bodéüs, p. 206, n. 2), et transposer cela à l'intellection, mais, dans le nouveau cadre de discussion (qui n'est plus celui du rapport sensible/sentant // intelligible/pensant, mais celui du rapport intellect (moteur)/homme (mû), le modèle s'efface devant une exigence plus forte : intégrer la distinction entre deux sortes d'action, telle que la formule Aristote en *Métaph.*, IX, 8, 1050a30-36 (Tricot, p. 513-514) :

> Dans tous les cas où, en dehors de l'exercice, il y a production de quelque chose, l'acte est dans l'objet produit, l'action de bâtir, par exemple, dans ce qui est bâti, l'action de tisser, dans ce qui est tissé ; il en est de même pour le reste, et, en général, le mouvement est dans le mû. Par contre, *dans tous les cas où aucune œuvre n'est produite en dehors de l'acte, l'acte réside dans l'agent même* : c'est ainsi que *la vision est dans le sujet voyant*, la science dans le savant, et la vie dans l'âme.

L'argument est implacable : 1° la pensée est une action immanente (selon Aristote)[72] ; 2° Toute action immanente est dans ce qui agit (selon Aristote) ; 3° Ce qui agit/pense est l'intellect (séparé, selon les averroïstes) ; 4° Donc, que l'intellect soit uni à l'homme comme le moteur au mû (selon les averroïstes) ne change rien à l'affaire : la pensée est dans l'intellect ; elle n'est donc ni ne peut être en l'homme individuel ; elle ne peut donc s'attribuer à l'homme individuel ; donc l'homme individuel ne pense pas.

> Ainsi donc, même si l'on pose que l'intellect est uni à Socrate comme moteur, cela ne contribue en rien à ce que la pensée soit en Socrate *(nichil proficit ad hoc quod intelligere sit in Sorte)* ni à ce que Socrate pense *(nedum quod Sortes intelligat)*, puisque la pensée est une action qui est seulement dans l'intellect *(quia intelligere est actio que est in intellectu tantum)*.

L'argument de Thomas introduit une nouvelle prescription dans l'impossible cahier des charges noétique de l'averroïsme : montrer que

70. Sur la distinction entre action *transitive* aboutissant à la production d'une chose séparée de l'agent et action *immanente* de l'agent sur lui-même, cf. J.-M. Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1970, p. 369-370.

71. [ὥσπερ γὰρ] καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι, « l'action et la passion résident dans le patient et non dans l'agent » ; Bodéüs, p. 207 : « l'acte de produire et celui de subir prennent place dans le patient qui subit, non dans l'agent qui produit » [cf. *supra*, § **62**].

72. On notera à ce propos avec J.-M. Le Blond, *loc. cit.*, que l'activité immanente parfaite est la contemplation réalisée maximalement dans le Dieu acte pur : « Le sens plein et originaire d'*energeia* est [...] celui de l'activité immobile, immanente, qui se réalise pleinement, dans l'acte pur, qu'Aristote place au sommet de l'univers. »

la pensée *est dans l'homme*. Si le transfert métonymique sigérien de la pensée du moteur au tout formé par l'agrégat du moteur et du mû pouvait faire illusion (surtout relayé par la notion d'*operans intrinsecum*), l'averroïsme ordinaire s'avère clairement incapable d'inscrire la pensée *en* l'homme. Si la pensée est une action immanente, et si cette action est immanente à l'intellect (en tant qu'action de l'intellect), elle ne peut, selon la *positio* averroïste, être en l'homme ni lui être attribuée. Ce n'est pas tout. De cette immanence exclusive de l'*intelligere* à l'*intellectus*, qui exclut l'*intelligere* de l'homme individuel, résulte, selon Thomas, que la seconde thèse de l'averroïsme standard (la première étant TIm) est également fausse, qui assure que « l'*intelligere* et non l'*intellectus* est l'acte du corps ». Cette formule peut dérouter un instant le lecteur. Il faut donc la préciser : Thomas ne veut pas dire que l'intellect est l'acte du corps. Sa thèse est, on l'a vu (et revu), que l'intellect est une partie (faculté) de l'âme qui est forme (acte, entéléchie première) d'un corps. Ce que l'Aquinate rejette c'est la formulation de la thèse averroïste antialexandrinienne affirmant que, contrairement à ce que soutient Alexandre, « l'intellect n'est pas la forme (périssable) d'un corps (périssable), *car* c'est l'*intelligere*, non l'intellect lui-même, qui est l'acte du corps ». Ce qui est en cause n'est pas la vérité/fausseté de la thèse selon laquelle l'intellect est la forme du corps (thèse que Thomas rejette lui-même à plusieurs reprises, notamment au **§ 80**)[73], mais la raison pour laquelle les averroïstes eux-mêmes la rejettent. C'est donc sur elle qu'il concentre sa critique dans la seconde moitié du **§ 70**. L'argument est le suivant : *en soutenant que la pensée est une action qui est dans l'intellect, les averroïstes s'interdisent par là même de poser qu'elle est acte du corps* [donc de réfuter Alexandre]. Le nerf de l'argument est que « la pensée ne peut être l'acte d'une chose dont l'intellect ne serait pas l'acte » (« non enim potest esse alicuius actus intelligere, *cuius non sit actus intellectus* »). La démonstration de ce point, qui repose tacitement sur la distinction entre acte premier et acte second [cf. *supra*, **§ 62**], fait éclater la prétention attributiviste de l'averroïsme reposant, on l'a vu, sur l'affirmation que « l'opération de l'intellect, [qui est de penser] est *attribuée à cet homme-ci comme l'opération de l'œil*, qui est de voir, *est attribuée à cet homme-ci* ». Thomas retourne contre l'adversaire l'analogie pensée/vision. La vision est dans la vue. La vision est l'acte (second) de la vue. La vue est l'acte (premier) de ce qui voit. Donc, étant

73. Même s'il emploie ici ou là – de manière purement polémique – la formule « intellectus est *forma corporis* », cf., sur ce point, B.C. Bazán, « Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent de E.H. Wéber, *O.P.* », *Revue philosophique de Louvain*, 72 (1974), p. 66-97.

entendu que, comme on l'a vu au **§ 4**, de même que la vue est la « substance formelle » de l'œil, ce *par quoi* il est *voyant*, de même l'âme est la « substance formelle » de l'animal, ce *par quoi* il est *vivant*, etc., si la pensée est dans l'intellect, la pensée est l'acte (second) de l'intellect, et l'intellect est l'acte (premier) de ce qui pense : l'âme humaine. Par conséquent, si, comme le soutient l'averroïsme standard, la pensée est l'acte (second) de l'intellect et que l'intellect n'est pas l'acte (premier) du corps, la pensée ne peut d'aucune façon être acte du corps. CQFD.

> [...] en effet, la pensée ne saurait être l'acte d'une chose dont l'intellect ne serait pas l'acte, puisque la pensée n'est que dans l'intellect comme la vision n'est que dans la vue : d'où la vision non plus ne peut être de quelque chose si ce n'est de ce dont la vue est l'acte.

Si l'on préfère : de même que la vision ne saurait être l'acte d'un [sujet] voyant sans être l'acte de *sa* faculté de voir, de même, la pensée ne saurait être l'acte d'un [sujet] pensant sans être l'acte de *sa* faculté de penser. On notera que le texte de *Métaph.*, IX, 8, 1050a30-36 allégué dans la première partie du **§ 70** (et que l'on retrouvera au **§ 107**) figure également dans la *Summa contra Gentiles*, II, 73, où il est utilisé contre TAvb pour prouver la fausseté de la thèse averroïste assurant que l'acte de penser unique (de l'intellect unique séparé) est multiplié par les images[74].

§ 71. – Le **§ 70** a montré que TIm était incompatible avec la définition de la pensée comme action immanente ou, plus précisément, que TIm ne pouvait rendre compte du fait que cet homme-ci pense, la pensée étant considérée comme une action immanente. Le **§ 71** montre que TIm n'en serait pas plus capable, si (contre l'intention expresse d'Aristote) la pensée était considérée comme une action transitive. L'argument de Thomas est de nouveau construit dans un cadre attributiviste : étant donné un moteur (principal), son instrument et un mû, l'Aquinate fait observer que l'action propre du moteur ne s'attribue ni à l'instrument ni au mû. La relation joue dans l'autre sens : c'est l'action

74. Cf. MICHON, 1999, p. 282-285 : « Mais si l'on dit que l'acte même de penser est multiplié selon la diversité des images, cela ne peut tenir. En effet, ainsi qu'on l'a dit, une action unique d'un agent unique ne se multiplie que selon les divers sujets dans lesquels cette action aboutit [= où elle *transite*]. Or penser et vouloir, et les autres [actions] de ce type, ne sont pas des actions [transitives] qui aboutissent dans une matière extérieure, mais elles demeurent dans l'agent à titre de perfections de celui-ci, comme le montre Aristote dans le livre IX de la *Métaphysique*. Un unique acte de penser de l'intellect possible ne peut donc pas être multiplié par la diversité des images. »

de l'instrument qui s'attribue au moteur (principal). Cette dissymétrie attributive est illustrée par un exemple artisanal :

> « On ne peut dire, en effet, que la scie dispose de l'artisan *(quod serra disponat de artificio)* ; on peut, néanmoins, dire que l'artisan scie, alors que [scier] c'est l'œuvre de la scie *(potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serre)*. »

Cela étant, l'argument est que, si, comme l'affirme TImR2, l'intellect est moteur pour l'homme, supposé que l'on accorde aux averroïstes que la pensée *(intelligere)* est une action transitive (ce qui n'est pas le cas) comparable à l'action de mouvoir, l'opération propre du moteur (l'intellect) ne se pourra pas attribuer au mû (Socrate), *si l'intellect ne lui est pas autrement uni* :

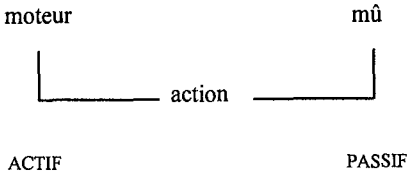
> [...] d'où, même si l'on pose que la pensée est une action s'exerçant [transitant] en autre chose *(actio transiens in alterum)* comme l'action de mouvoir *(sicut movere)*, il ne s'ensuit pas que la pensée reviendra à Socrate si l'intellect lui est uni seulement comme moteur.

Autrement dit : même si la pensée est conçue comme une action transitive, il ne peut y avoir transfert de l'acte de penser de l'intellect à/dans l'homme individuel. Pas plus que T2s, TIm ne permet donc d'attribuer l'*intelligere* à l'homme individuel.

§ 72. – Le troisième et dernier argument, qui conserve *disputationis gratia* l'hypothèse contrefactuelle de la pensée comme action transitive, court sur deux paragraphes : les **§ 72** et **§ 73**. La base de l'argument du **§ 72** est qu'une action transitive s'attribue sur un mode opposé au moteur et au mû : au moteur sur le mode actif, au mû sur le mode passif. Étant donné une action transitive : la construction d'un édifice, l'édification (l'action de bâtir) s'attribue au constructeur à l'actif (on dit que le bâtisseur *bâtit*), et s'attribue au construit au passif (on dit que le bâtiment *est bâti*).

> Troisièmement, parce que chez les [agents] dont l'action s'exerce [transite] en d'autres qu'eux, l'action s'attribue sur un mode opposé au moteur et au mû *(opposito modo attribuuntur actions moventibus et motis)* : de fait, du point de vue de la construction *(secundum edificationem)*, le bâtisseur est dit bâtir *(edificator dicitur edificare)* et le bâtiment être bâti *(edificium uero edificari)*.

On a donc le schéma d'attribution suivant :



Sur cette base, Thomas pose deux conclusions : supposé que l'on accorde aux averroïstes que la pensée *(intelligere)* est une action transitive (ce qui n'est pas le cas) comparable à l'action de mouvoir, on ne pourra de nouveau pas dire que Socrate pense du fait que l'intellect lui est uni comme moteur (« adhuc non esset dicendum quod Sortes intelligeret ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor »), on pourra seulement dire (C1) que : l'intellect *pense,* et Socrate *est pensé* [l'action de penser étant attribuée à l'actif au moteur et attribuée au passif au mû] ou (C2) que : en *pensant,* l'intellect *meut* Socrate, et Socrate *est mû* – et non que Socrate *pense*. C1 retrouve la conclusion du **§ 65** et de la *Summa contra Gentiles*, II, 59, qui avait permis à Thomas de réfuter T2s[75]. L'*Anonyme de Giele*, *Quaestiones De anima* II, q. 4 (Giele, p. 74, 1-6) mentionne l'argument du **§ 72** :

> Quand une opération est transférée dans la matière extérieure, cela ne peut se faire que sous des dispositions opposées et par une inversion des dénominations, en sorte que l'homme soit alors dit être pensé, et non plus penser. Et je dis cela si penser est une opération transitive passant dans la matière extérieure, à la manière dont le bâtir est transféré dans la maison : en effet, la maison n'est pas dite bâtir, mais être bâtie.

Il ne s'y rend cependant pas. Il se contente en effet de concéder que l'acte de penser n'est pas une opération transitant dans la matière extérieure, au sens où elle y transiterait « comme dans un sujet », mais maintient – on a vu plus haut, **§ 68**, l'importance de cette distinction –

75. Cf. *supra*, **§ 65** : « [Si donc, les choses se passaient ainsi], de même que le mur ne voit pas, mais que sa couleur est vue, il en résulterait que l'homme ne penserait pas, mais que ses images seraient pensées par l'intellect possible » ; et *Summa contra Gentiles*, II, 59 : « Il est facile de voir que toutes ces thèses sont frivoles et impossibles. De fait, ce qui est pensant est ce qui a un intellect, et ce qui est pensé est ce dont l'espèce intelligible est unie à l'intellect. Donc, du seul fait qu'une espèce intelligible est en quelque façon unie à l'intellect dans l'homme, l'homme n'aura jamais [la propriété] d'*être pensant*, mais seulement celle d'*être pensé* par l'intellect séparé. »

qu'elle y transite « sur le mode qu'on a dit », c'est-à-dire : « objectivement » (« similiter quod intelligere non est operatio transiens in materiam extra, hoc concedo, ita quod non est operatio transiens in materiam exteriorem sicut in subiecto, sed modo dicto », Giele, p. 77, 99-101). Malgré la critique thomasienne, l'idée du transfert de l'action de penser d'un moteur à un mû garde toute sa séduction. On le voit au fait que, dans le *De plurificatione*, Gilles de Rome attaque la réfutation thomasienne de TImR3, deuxième partie du 2e argument [sur cette numérotation, cf. *infra*, **§ 76**], comme il l'a déjà fait pour la première partie du 2e argument [= TImR2] et la comparaison intellect/corps // pilote/navire [cf. *supra*, **§ 68**], reprenant en partie la réponse de l'*Anonyme de Giele*.

> Item ratio deficit ex altera parte cum dicitur quod, si homo est nomen animati corporis (R3), quod homo non intelligit, *quia intelligere non transit in exteriorem materiam.* Imaginatur enim quod ipsum organum fantasticum sit exterior materia respectu intellectus, quod non est verum : nam licet intellectus noster non sit virtus organica, non tamen debet concedi quod sit penitus extra nos vel extra fantasiam nostram, cum illa species que intellectum informat sit etiam fantasmatis forma, ut diximus. Vel aliter dici potest quod principalius egreditur actus intelligendi ab ipsa specie intelligibili quam ab ipso intellectu : et quia species intelligibilis est nostra, si actus intelligendi communicatur nobis, in exteriorem materiam dicitur non transire (*De plur.*, f° 93rb40-51).

Ceux que n'auront convaincus ni l'*Anonyme de Giele* ni Gilles de Rome estimeront que Thomas a ici l'avantage, car du point de vue aristotélicien, qui constitue normalement l'instance jurisprudentielle, penser n'est en aucun sens que ce soit « une opération transitive passant dans la matière extérieure », mais bien seulement une action immanente. C'est le cas de l'*Anonyme de Van Steenberghen, Quaestiones De anima*, III, q. 7, qui accepte l'argument du **§ 72**, sans faire sienne la réponse de Gilles de Rome :

> [2] De plus, si tu dis que l'intellect est une substance séparée de nous selon la substance, et que la pensée qui est l'opération de l'intellect est soit une action transitive passant dans une matière extérieure, soit quelque chose qui demeure dans la substance pensante ; et si l'on répond que c'est une action transitant dans la matière extérieure, il s'ensuit à nouveau que l'homme ne pense pas, mais qu'il est plutôt pensé, car on ne dit pas qu'une maison bâtit, mais qu'elle est bâtie : il en va de même pour la substance pensante. Et, puisque l'on pose que c'est une substance séparée selon l'être, il en va de même pour son opération (« Item, si dicas quod intellectus est substantia separata a nobis secundum substantiam, ergo intelligere quod est operatio intellectus, aut transit in materiam exteriorem, aut manet in substantia intelligente ; et si sit operatio transiens in materiam exteriorem, sequitur ut prius quod homo non intelligit sed quod magis intelligitur, quia non dicimus quod domus aedificat, sed aedificatur : similiter substantia intelligente ; et cum ponitur quod sit substantia separata secundum esse, ergo et operatio », Van Steenberghen, p. 315, 88-316,96).

Victoire aux points donc pour Thomas. Mais C2 offre plus de difficulté. L'Aquinate y revient au paragraphe suivant.

§ 73. – Le **§ 73** est consacré à la réfutation d'une justification de TIm à partir de C2, forgée par Thomas lui-même pour les besoins de la discussion. Posé que « quand l'intellect *pense*, l'intellect *meut* Socrate et Socrate *est mû* – et non pas : Socrate *pense* », une réplique possible serait d'attaquer la clause « et non pas : Socrate *pense* », en relançant l'idée d'un *transfert de l'action* de penser. Rien n'empêche de considérer, pourrait-on dire, que l'action du moteur soit, en la circonstance, *transmise* au mû (« quod actio moventis traducitur in rem motam »). Un tel transfert existe en effet parfois : en l'occurrence pour tout *moteur mû, du fait même qu'il est mû* (« puta cum ipsum motum mouet ex eo quod mouetur ») ; ce qui est chauffé, par exemple, chauffe à son tour (« calefactum calefacit »), selon un schéma de transmission que l'on peut figurer ainsi (où 'M' désigne un moteur, 'm' un mû, et '⇒' la transmission de l'action de M à m) : $M_1 \Rightarrow m_1/M_2 \Rightarrow m_2$. Dans le cas de la pensée, considérée comme une action transitive comparable à l'action de mouvoir, on pourrait donc bien soutenir que *ce qui est mû* par l'intellect qui, *en pensant, meut, pense* du fait même qu'il *est mû* : « Posset ergo aliquis sic dicere quod motum ab intellectu, qui intelligendo mouet, ex hoc ipso quod mouetur intelligit. » Ce contre-argument averroïste, Thomas le souligne expressément, ne vient pas de l'adversaire. C'est lui-même qui, dit-il, en a « emprunté le principe à Aristote dans le livre II du *De anima* » (« unde principium huius rationis assumpsimus »). Pourquoi seulement le principe ? La réponse est simple : parce que dans le texte en question, Aristote s'oppose à la phrase censée contrer C2 (« huic autem dicto Aristoteles resistit in II *De anima*) : « *ce qui est mû* par l'intellect qui, *en pensant, meut, pense* du fait même qu'il *est mû*. » Quel est ce texte ? Rien d'autre que le passage de *De an.*, II, 2, déjà allégué au **§ 10** (414a5-9)[76]. En quoi Aristote s'oppose-t-il ici à l'application de

76. Tricot, p. 77-78 : « Ce par quoi nous vivons et percevons se prend en un double sens, comme ce par quoi nous connaissons, autre expression qui tantôt désigne la science et tantôt l'âme [car c'est par l'un ou par l'autre de ces deux termes que nous disons,

$M_1 \Rightarrow m_1/M_2 \Rightarrow m_2$ au bénéfice de TIm ? Thomas commence par rappeler qu'en formulant la thèse de 414a5-9, Aristote l'assortit d'une explication fournie en II, 2, 414a11-12 : « uidetur enim in patienti et disposito actiuorum inesse actus[77] » :

> En effet, quand il [Aristote] dit que ce par quoi à titre premier nous connaissons et sommes en bonne santé *(id quo primo scimus et sanatur)*, c'est la forme, à savoir la science et la santé [= 414a5-9], il ajoute : « car il semble que ce soit dans le patient et ce qui est disposé que réside l'acte des actifs » [414a11-12].

S'appuyant sur l'exégèse du passage par Thémistius, *In III De an., ad* 414a12[78], qui a pour mérite de faire apparaître la figure de l'enseignant et du médecin et de mieux faire ressortir, de ce fait, la notion d'acte existant grâce à ces deux « moteurs » *dans* l'élève enseigné et le patient soigné, Thomas déroule la théorie qu'il a déjà largement esquissée au **§ 11** : 1° ce que doit avoir, du fait du moteur, le moteur mû pour mouvoir à son tour, ce n'est pas seulement l'action *(actio)* du moteur mais l'acte *(actus)* en vertu duquel il « a » *(habet)* ladite action ; 2° cet acte est le [principe] premier par lequel il [le moteur mû] agit [*primum quo agit* = ce par quoi à titre premier il agit, cf. « *id quo primo* scimus et sanatur », dans le résumé de 414a5-9] ; 3° ce [principe] premier est « son acte et sa forme » – deux expressions qui ne demandent qu'à entrer en résonance avec **déf.3** (« l'âme est l'ἐντελέχεια ἡ πρώτη d'un corps naturel organisé »). C'est ainsi qu'il faut entendre $M_1 \Rightarrow m_1/M_2 \Rightarrow m_2$: m_1/M_2 ne peut chauffer m_2 que par la chaleur *qui est en lui* [à titre d'acte et de forme] grâce à M_1, « per calorem *qui inest ei* a calefaciente ». Supposé que, comme le soutient TIm, « l'intellect meuve l'âme de Socrate soit en l'illuminant [cf. *supra*, **§ 69**], soit d'une manière quelconque », « ce qui est demeuré du fait de l'impression de l'intellect en Socrate (« hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Sorte ») est le [principe] premier par quoi Socrate pense » (« primum quo Sortes

suivant le cas, connaître] ; c'est ainsi encore que ce par quoi nous sommes en bonne santé signifie soit la santé, soit une certaine partie du corps, soit même le corps tout entier. »

77. Tricot, p. 78-79 : « car il semble bien que ce soit dans le patient, dans ce qui subit la disposition, que se réalise l'acte de l'agent » ; Bodéüs, p. 145 : « Il semble, en effet, que chez le sujet passif qui reçoit la disposition se trouve l'acte de ceux qui sont capables de la produire. »

78. Verbeke, p. 109, 68-71, qu'il cite en ces termes : « Nam et si ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico, tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius, in hiis que De natura » : « Car même si parfois la science et la santé sont par d'autres, par exemple par l'enseignant et le médecin, nous avons montré auparavant, dans les choses *De la nature*, que c'est dans le patient et le disposé que réside l'acte de ce qui les réalise. »

intelligit »). Or de ce principe premier *par quoi* Socrate pense, « tout comme il sent *par* le sens » (« sicut sensu sentit »), Aristote, dit Thomas, a prouvé : (i) qu'« il est en puissance toutes choses »[79] ; (ii) que, « de ce fait, il n'a pas de nature déterminée sinon cela qu'il est possible »[80] ; et (iii) que « par conséquent, il n'est pas mêlé au corps, mais séparé »[81]. Le principe premier *par quoi* Socrate pense est donc clairement, selon Aristote, l'intellect possible. La conclusion coule d'elle-même : supposé qu'il y ait comme l'affirme TImR2 « un certain intellect séparé mouvant Socrate, il faudra toujours que l'intellect possible, dont parle Aristote, soit *dans l'âme de Socrate*, tout comme [l'est] le sens, qui est en puissance par rapport à tous les sensibles, et par lequel Socrate sent ». Autrement dit : qu'il y ait ou non un intellect moteur de l'homme individuel, l'intellect par lequel l'homme individuel pense – à savoir l'intellect possible selon *De an.*, III, 4 – doit être *dans l'âme* de l'homme individuel. TImR2 ne peut rien contre ce qui est l'affirmation centrale de la noétique d'Aristote, fondée sur l'analogie pensée/sensation : ce par quoi l'homme individuel pense est une partie de l'âme qui est forme d'un corps. À l'immanence psychique de l'action de penser[82] correspond celle de l'*actus* (forme ou entéléchie première : l'intellect possible) qui rend possible cette *actio*. TImR2, qui, au mieux, soutient que « *ce qui est mû* par l'intellect qui, *en pensant, meut, pense* du fait même qu'il *est mû* » est donc, du strict point de vue aristotélicien, aussi fausse qu'inutile.

§ 74. – Le **§ 74** commence la critique de la thèse platonicienne [= R1], qui se poursuit au **§ 75** avec la présentation de trois arguments contre R1. Le but du paragraphe est de démarquer Aristote de Platon tout en le rapprochant de Plotin. Réinterprétant les textes célèbres de L'*Éthique à Nicomaque,* IX, 4, 1166a15-17, IX, 8, 1168b31-33, IX, 8, 1168b31-33, et, surtout, X, 7, 1178a6-7 (καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος), d'où est tiré l'adage « homo

79. Cf. *supra*, **§ 54**, la théorie sur la « nature de l'intellect possible » attribuée à Théophraste, selon laquelle « l'intellect possible [...] est en puissance toutes choses, non [...] comme un néant d'existence, mais comme le sens est en puissance par rapport aux sensibles ».

80. 429a21-22 : ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός [cf. *supra*, **§ 20-23**].

81. 429a18-19 : Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ ; Tricot, p. 174 : « Par suite, pensant toutes choses, l'intellect doit nécessairement *être sans mélange*, comme le dit Anaxagore, afin de commander, c'est-à-dire de connaître. »

82. Marquée au **§ 70** par l'exigence que « la pensée *soit en* Socrate » (« quod intelligere *sit in* Sorte »).

inquantum homo solus est intellectus », slogan d'Albert le Grand[83] et de la théologie dominicaine allemande, Thomas soutient que, malgré les apparences, Aristote n'identifie pas comme Platon l'homme à l'intellect. La véritable thèse d'Aristote est que l'intellect est la partie principale de l'homme (puisque, précisément, c'est par elle qu'il s'acquitte de son opération propre : la pensée). Le sens des célèbres phrases de l'*Éthique à Nicomaque*, spécialement de X, 7, 1178a6-7, doit donc s'interpréter par rapport au *De anima*, en l'occurrence 414a12-14 : l'intellect et l'âme (intellective) désignent ce par quoi l'homme est homme *à titre premier*[84]. Pour démarquer Aristote de TImRI, Thomas monte un véritable dossier. Dans la première partie du paragraphe, il rappelle les thèses respectives de Platon et de Plotin en s'appuyant sur les témoignages de Grégoire de Nysse (= Némésius) et de Macrobe déjà tous deux évoqués au **§ 5** : l'homme individuel est seulement l'intellect ou l'âme qui se sert d'un corps.

> Si, en revanche, on dit que l'individu qu'est Socrate n'est ni un composé de l'intellect et d'un corps animé ni seulement un corps animé, mais qu'il est seulement intellect, c'était déjà l'opinion de Platon, qui, comme le rapporte Grégoire de Nysse, « face à cette difficulté, ne veut pas que l'homme soit [constitué] d'une âme et d'un corps, [et soutient qu'il est] une âme se servant d'un corps et comme revêtue d'un corps »[85]. Mais Plotin lui aussi, comme le rapporte Macrobe [*In Somnium Scipionis* II, chap. 12], atteste que c'est l'âme elle-même qui est l'homme, [quand] il dit : « Celui que l'on voit n'est donc pas l'homme véritable lui-même, [l'homme véritable est] celui par qui est régi celui que l'on voit. Ainsi, quand, à la mort de l'animal, disparaît l'animation, le corps, veuf de son régent, périt, et c'est cela qu'on voit dans l'homme mortel. L'âme, en revanche, qui est l'homme véritable, est étrangère à toute condition de mortalité. »

Puis il entame la dissociation de Platon et de Plotin. Il souligne qu'il y a une ressemblance entre la thèse de Plotin et celle d'Aristote. Cette ressemblance s'explique : Plotin, présenté comme « un des grands » *(unus de magnis)*, a, d'après Simplicius *(In Cat., Prohemium)*, commenté Aristote. Il connaît donc bien ses doctrines. Un texte de l'*Éthique*

83. *De intellectu et intelligibili*, I, 1, 1, éd. Jammy, p. 239b.

84. Cf. **§ 11** : ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως : « l'âme est à titre premier ce par quoi nous vivons, sentons et pensons » (« anima est primum quo uiuimus, quo sentimus et intelligimus »).

85. Cf. Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, chap. 3 ; PG 40, 593B ; Burkhardt, p. 47 et chap. 1 ; PG 40, 505A ; Burkhardt, p. 14.

à Nicomaque pourrait donc l'avoir inspiré, qui laisse entendre que l'homme s'identifie à son *intellectiuum*[86] :

> Or cette doctrine ne semble pas non plus très étrangère aux termes qu'emploie Aristote : il dit en effet dans le livre IX des *Éthiques*, que « c'est d'un homme bon de travailler au bien et en vue de lui-même ; car c'est en vue de l'intellectif qui semble être ce qu'est chaque [homme] ».

Cependant le rapprochement ne tient pas *sur cette base*. Aristote n'avance pas en effet le propos de 1166a15-17 parce que l'homme est à ses yeux seulement intellect, mais « parce que l'intellect est ce qu'il y a de principal en l'homme ». C'est ce que montrent à l'évidence l'*Éthique à Nicomaque,* IX, 8, 1168b31-33[87], et 1169a2-3[88].

> Mais cela, assurément, Aristote ne le dit pas parce que l'homme est seulement intellect, mais parce que l'intellect est ce qu'il y a de principal en l'homme ; c'est pourquoi la suite du texte dit que « de même que la cité semble s'identifier avec ce qui tient en elle le rang principal (et qu'il en va de même dans toute autre constitution), de même il en va ainsi pour l'homme » ; c'est pourquoi il ajoute que « tout homme est soit cela », c'est-à-dire intellect, « soit principalement cela ».

Si donc il y a une affinité entre la thèse de Plotin et celle d'Aristote, c'est sur cette base qu'elle repose, non sur la précédente. En posant que l'homme était âme ou intellect, Plotin voulait dire exactement ce que soutient Aristote en IX, 8, 1168b31-33 et 1169a2-3. Thomas ne craint pas de l'affirmer et il en fait de même pour Thémistius *in uerbis supra positis*, renvoyant par là aux analyses du **§ 50 :** « Et je pense *(arbitror)* que c'est en ce sens que Thémistius, dans les paroles susdites, et Plotin, dans celles que l'on vient de citer, ont dit que l'homme était âme ou

86. Cf. *Eth. Nic.* IX, 4, 1166a15-17, Tricot, p. 443 : « Il [l'homme de bien] se souhaite aussi à lui-même ce qui est bon en réalité et lui semble tel, et il le fait, car c'est le propre de l'homme bon de travailler activement pour le bien, et tout cela en vue de lui-même, car il agit en vue de la partie intellective qui est en lui et qui paraît constituer l'intime réalité de chacun de nous. »

87. ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος ; Tricot, p. 458 : « Et de même que dans une cité *la partie qui a le plus d'autorité* est considérée comme étant, au sens le plus plein, la cité elle-même (et on doit en dire autant de n'importe quelle autre organisation), ainsi en est-il pour un homme. »

88. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾷ ; Tricot, p. 458 : « Qu'ainsi donc *chaque homme soit cette partie dominante même, ou qu'il soit tout au moins principalement cette partie*, c'est là une chose qui ne souffre aucune obscurité, comme il est évident aussi que l'homme de bien aime plus que tout cette partie qui est en lui. »

intellect. » Même si l'Aquinate ne connaît pas les *Ennéades*, le lien qu'il établit indirectement entre Thémistius et Plotin n'est paradoxalement pas sans fondement. L'identification de l'homme à l'âme et la réduction des organes corporels à des instruments qui ne sont pas l'homme, mais seulement *de l'homme* sont, en effet, des thèmes issus du *Premier Alcibiade* de Platon, que l'on retrouve bien non seulement chez Plotin, mais encore dans la distinction thémistienne entre *moi (ego)* et *ce qui est mien (michi esse)* alléguée au **§ 50** [89].

§ 75. – Après le **§ 74**, qui fonctionnait comme une sorte d'argumentation *per auctoritatem* destinée à tirer Plotin et Thémistius de R1, le **§ 75** présente trois *rationes* anti-R1 elles-mêmes empruntées à des autorités. Le premier argument est tiré de Grégoire (= Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, chap. 3 ; PG 40, 593B ; Burkhardt, p. 47), soulignant l'aspect « difficile pour ne pas dire impossible à démêler » *(difficile uel indissolubile)* des métaphores platoniciennes : « comment, en effet, l'âme peut-elle ne faire qu'un avec son vêtement ? La tunique et celui qui la porte ne font pas qu'un. » Le deuxième argument est tiré d'Aristote, *Métaph.*, VII, 10. Comme il n'est pas d'emblée très clair, il faut le reconstruire en partie. L'objectif est de montrer que le tout qu'est Socrate ne se peut réduire (ou identifier) à la partie intellective. Selon Thomas, Aristote soutient que l'individu Socrate est composé d'une certaine forme et d'une certaine matière prise particulièrement (contrairement à l'homme universel qui est constitué d'une certaine forme et d'une certaine matière prise universellement). Ce tout peut être considéré de deux manières : en un sens, il est postérieur à ses parties, ce que suggère le premier texte allégué, VII, 10, 1035b27-31, en posant que « sitôt après la matière dernière particulière, Socrate existe » [90], mais, en un autre sens, il ne l'est pas, puisque comme le souligne le second texte allégué, VII, 10, 1035b23-25, « les parties du corps ne peuvent exister séparées ». C'est de la preuve de cette affirmation, donnée dans la suite immédiate du texte, que Thomas tire son argument : si les parties du

89. Sur ce point, cf. Platon, *Alcibiade* (131B-C), trad. Robin, p. 244 : « Socr. : Ainsi, une fois de plus, nous redisons [...] que l'entretien du corps concerne les choses qui nous appartiennent à nous-même, mais ne constitue pas un entretien de soi-même. » Sur Plotin, cf. Verbeke, p. LIX.

90. Cf. Tricot, p. 406-407 : « Mais l'homme en général, le cheval en général, et les autres termes de ce genre, qui sont affirmés d'une multiplicité d'individus, à titre de prédicat universel, ne sont pas une substance, mais un composé déterminé, d'une certaine forme et d'une certaine matière prise universellement ; mais, en ce qui concerne l'individu, sitôt après la matière dernière particulière, Socrate existe ; et de même pour tous les autres cas. »

corps ne peuvent exister séparées, c'est qu'elles ne peuvent, dit-il, être définies sans une partie d'âme, or c'est bien là ce qu'Aristote veut dire quand il dit que « si l'âme disparaît ni l'œil ni la chair ne se disent plus que par homonymie », et c'est là une bonne réfutation de R1 : si l'œil sans l'âme n'est qu'équivoquement œil (ce qui est le cas), c'est que l'homme ne s'identifie pas à l'une de ses parties (ici : corporelles) précision faite de sa contrepartie (psychique). Ce qui vaut pour le corps valant pour l'âme, on ne peut donc dire avec Platon que l'homme est seulement âme ou intellect. Curieusement Thomas ne s'appuie pas sur ce qui lui est le plus favorable dans le texte d'Aristote : l'exemple du doigt [91], auquel il préfère celui de l'œil ou de la chair. Du coup, le moyen terme du raisonnement manque. On peut le suppléer ainsi : les parties du corps ne peuvent exister séparées, en effet, un doigt ne peut exister s'il est tranché : c'est un doigt *mort* qui n'est plus doigt que par homonymie ; mais il est mort parce qu'il est séparé du tout vivant animé où il existait vivant grâce à une certaine partie de l'âme informant le tout ; si l'homme était seulement âme ou intellect, et non pas composé d'une certaine forme et d'une certaine matière prise particulièrement, ce ne serait pas le cas. Donc l'homme n'est pas seulement âme ou intellect. On notera que la base méréologique de l'argument est clairement exposée dans la *Summa contra Gentiles,* II, 72, § 3, où, après avoir rappelé que l'âme est l'acte d'un corps naturel organisé, et non d'un organe seulement (ce qui implique que, « selon l'essence, selon laquelle elle est la forme du corps », elle « est dans tout le corps et non dans une seule partie », *ScG,* II, 72, § 2), Thomas précise :

> 3. Or l'âme est la forme du corps tout entier, de telle manière qu'elle est aussi la forme de chacune des parties. En effet, si elle était la forme du tout sans être celle des parties, elle ne serait pas la forme substantielle de ce corps : ainsi la forme de la maison, qui est la forme du tout et non de chaque partie, est une forme accidentelle. Or qu'elle soit la forme substantielle du tout et des parties, cela est rendu évident par le fait que c'est la forme qui donne l'espèce à la fois au tout et aux parties. C'est pourquoi, quand la forme disparaît, ni le tout ni les parties ne demeurent de la même espèce. Car l'œil et la chair du mort ne sont ainsi appelés que de manière homonyme. Si donc l'âme est l'acte de chacune des parties, et que l'acte est dans ce dont il est l'acte, il faut que l'âme soit selon son essence en chaque partie du corps [MICHON, 1999, p. 278].

91. Cf. Tricot, p. 405-406 : « Cela étant, d'une certaine façon, les parties du corps sont antérieures au composé, mais, d'une autre façon, elles ne le sont pas, puisqu'elles ne peuvent exister séparées : le doigt de l'animal n'est pas réellement en tous ses états un doigt : le doigt mort, par exemple, n'est un doigt que par homonymie. »

Le troisième argument du § 75 repose sur la thèse du *De an.*, III, 10, 433a22 affirmant que l'intellect ne meut que par l'intermédiaire de la volonté[92]. Thomas, qui semble entendre 433a22 dans le sens de : l'intellect n'a, pour mouvoir, besoin de rien d'autre que de la volonté, en tire que, si l'homme était seulement âme ou intellect, « il appartiendrait aux choses assujetties à [sa] volonté de garder son corps quand il le voudrait et de le déposer quand il le voudrait, ce qui est manifestement faux ».

> Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moueat nisi per uoluntatem, ut probatur in III De anima, hoc esset de rebus subiectis uoluntati, quod retineret homo corpus cum uellet, et abiiceret cum uellet : quod manifeste patet esse falsum.

Ce dernier argument est le seul qui atteigne de plein fouet TImR1, les deux premiers atteignant d'abord R1 en soi, et à travers R1, TImR1. Bien que cela n'ait pas été remarqué par les commentateurs, l'argument de Thomas a donné lieu à l'un des articles les plus bizarres condamnés par Étienne Tempier. Dans le *syllabus* de 1277 figure, en effet, comme n° 8 (132) l'affirmation suivante :

> 8 (132) Quod intellectus quando vult, dimittit corpus, et quando vult, induit (« L'intellect, quand il veut, quitte le corps, et, quand il veut, s'y introduit »). [PICHÉ, 1999, p. 83, donne : « Quod intellectus, quando uult, induit corpus, et quando non uult, non induit », et traduit : « L'intellect, quand il veut, s'introduit dans le corps, et, quand il ne veut pas, ne s'y introduit pas ».]

R. Hissette, s'appuyant sur BAZÁN, 1971 (p. 462, n. 134), note que cette thèse applique à l'âme intellective une doctrine thomasienne relative à l'ange, qui est « uni au corps comme à son instrument et peut le quitter quand il le veut, ou quand le corps s'est rendu inutilisable à cause d'une indisposition interne » (l'ange, en tant que substance spirituelle, étant censé être dit « dans un lieu » en un sens équivoque, *i.e.* en tant qu'il agit dans un corps). Puis il note que cette proposition « rappelle *étonnamment* l'enseignement de l'anonyme de M. Giele ». Et de préciser :

> Traitant la question : « Utrum anima intellectiva sic sit secundum substantiam coniuncta corpori sicut perfectio eius substantialis » (II, 4), *l'auteur rencontre cette objection* [c'est moi qui souligne] : si l'on dit que l'âme n'est pas l'acte et la forme substantielle du corps, on peut admettre avec Platon qu'elle est unie au corps comme moteur ; or le moteur agit au gré de sa volonté, d'après Aristote ; ce qui entraîne cette conséquence : « Intellectus indutus corpore sicut motor, tum ex isto modo induit ipsum quod quando vult dimittit ipsum, et quando vult movet, et sic multoties moveret idem corpus et non moveret, quod est inconveniens » [= Giele, 74, 33-75, 36].

92. Cf. Tricot, p. 204 : « Mais, en réalité, l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir. »

Il n'y a pas lieu ici de *s'étonner*. La thèse condamnée par Tempier figure bel et bien chez l'Anonyme, comme *réponse*, une fois de plus intrépidement assumée, à une *objection* supposée dirimante *de Thomas d'Aquin*. Au § 75, le maître averroïste répond en effet qu'il n'y a pas d'*inconveniens* à poser ce que pose la thèse litigieuse, *si l'on admet la thèse d'Averroès sur l'intellect* (et non pas, seulement, comme le suggère Hissette, « la perspective de Platon », dans laquelle « l'âme motrice vivifie le corps »). Dans son style caractéristique, consistant à renvoyer à la perspective de Thomas l'imputation d'« inconvenance » logique, l'Anonyme assume donc, selon lui *sans inconvénient*, les conséquences apparemment absurdes de l'objection thomasienne :

> Je dis que l'intellect est moteur et intelligent de par sa nature, mais n'est intelligent en acte que par volonté et non de par sa nature ; de par sa nature, il [n'] est [qu'] en puissance moteur du corps et intelligent. C'est pourquoi, puisqu'il n'est pas cela [= moteur et intelligent] en acte de par sa nature, il est moteur en acte quand il le veut, et quand il ne le veut pas, il ne l'est pas. Tu as considéré que cela était inconvenant, moi non (« Dico quod intellectus est movens et intelligens ex natura sua, in actu intelligens non est nisi per voluntatem et ex natura sua non ; sed per naturam suam est in potentia movens corpus et intelligens. Ideo, cum ex natura sua non sit hoc actu, quando vult est actu movens, quando non, non. Hoc tu habuisti pro inconveniente, ego non », Giele, p. 77, 102-106).

S'il y a quelque chose d'étonnant dans la censure de l'article n° 8 (132), c'est de voir comment une thèse raisonnable, celle de l'Anonyme, a pu être condamnée dans la formulation déraisonnable, celle de Thomas, qui l'a... suscitée. L'Anonyme ne soutient pas en effet, *avec* TImR3, que, n'étant pas unie substantiellement à un corps, *l'âme humaine quitte ce corps à son gré* (contrairement à ce qu'il semble raisonnable de soutenir, à savoir que l'âme humaine ne quitte le corps que « lorsque le corps disparaît par la mort de l'individu humain »), mais seulement, *conformément à ce que soutient* TImR1, que l'intellect (= l'âme intellective) séparé se sert des images des individus humains (qu'il est « moteur »), de telle sorte qu'il est tantôt « moteur » (par rapport à tel corps), tantôt non – ce qui est différent. On ne peut donc

pas dire avec GIELE, 1971 (p. 158), que l'exposé de l'Anonyme « correspond *manifestement* à la proposition 8 (132) » : ce qu'il faut dire, c'est que la proposition condamnée correspond *de manière cachée* à la proposition inconvenante que Thomas oppose et impose à TImR1 dans le **§ 75** du *De unitate*. Cela étant, c'est sans doute aussi à l'opuscule thomasien que l'on doit la mise en série de TImR1 et TImR3 qui préside, derechef, à la censure de l'article n° 193 (136). La proposition condamnée, *i.e.* :

> 193 (136) Quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod sit successive motor diversorum corporum.

peut, en effet, s'entendre de deux manières : (1) au sens platonicien de la métensomatose (le sens obvie) ; (2) au sens averroïste d'un intellect unique, « uni au corps des individus *ut motor* ou, si l'on préfère, *ut nauta navi*, et passant de l'un à l'autre, selon qu'il recourt aux images cérébrales de l'un ou de l'autre pour son activité abstractive » (le sens retenu par Hissette [p. 215], à qui nous empruntons la formule). Le réseau formé dans le *syllabus* par les articles nos 125 (131)[93], 32 (117)[94], 13 (122)[95] et 7 (123)[96] est largement tributaire de la reconstruction thomasienne ou, au moins, parfaitement en place depuis cette dernière : le rejet de la thèse affirmant que l'intellect « théorétique » *(speculativus)*, en soi éternel, est corruptible dans son rapport aux individus humains [cf. HISSETTE, 1977, p. 209], que l'intellect unique est séparé *a corpore hoc, non tamen ab omni* [HISSETTE, 1977, p. 191-192, sur cette formulation, cf., *infra*, le commentaire du **§ 119**], qu'il est uni aux individus seulement *ut motor*, c'est-à-dire « par son opération et elle seule » [HISSETTE, 1977, p. 198 et 199] – toutes thèses attestées chez Siger –, ce rejet va de pair avec l'idée qu'il « passe successivement d'un individu à l'autre pour utiliser leurs images cérébrales », et la matrice théorique [= R1-R2-R3] conçue par Thomas depuis le **§ 66** pour enfermer les partisans de TIm dans l'impasse. Au terme du **§ 75**, Thomas peut donc estimer qu'il a rempli son contrat théorique : toutes les variétés de TIm, TImR3, TImR2, TImR1, se sont avérées, dans sa

93. « Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis ; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo. »

94. « Quod intellectus est unus numero ; licet enim separatur a corpore hoc, non tamen ab omni. »

95. « Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem. »

96. « Quod intellectus non est forma corporis nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis. »

formulation, impraticables ou absurdes. Aucune en tout cas ne permet ou ne permettrait de rendre compte du fait d'expérience que l'homme individuel pense. C'est sur cette triple faillite que le **§ 76** conclut le train d'argumentation entamé au **§ 66** par la position du problème déterminant le cadre anthropologique de la discussion de TIm : qu'est-ce qu'un homme individuel ?

§ 76. – Le **§ 76** pose deux conclusions : (1) TIm est une théorie fausse ; (2) à supposer que TIm fût vraie, elle ne permettrait pas d'expliquer que cet homme-ci pense. Les partisans de TAva sont de ce fait placés devant une alternative simple : *a)* reconnaître, puisqu'ils ne pensent pas, qu'il n'y a pas lieu de discuter avec eux ; ou *b)* reconnaître que TAva est une théorie fausse, l'abandonner et se rallier à l'authentique *conclusion* d'Aristote, telle que la formule *De an.*, II, 2, 414a12-14[97] : le principe premier de la pensée de l'homme, qui en fait une pensée humaine, est l'âme qui est notion et forme d'un corps naturel organisé (= déf.3) [la formule « aut confiteantur quod Aristotiles concludit » faisant allusion à ce que Thomas a appelé plus haut, **§ 60**, la « démonstration d'Aristote » : 414a12 ⇒ a14].

> Ainsi donc, il est bien clair que l'intellect n'est pas uni à Socrate seulement comme un moteur et que, même si c'était le cas, cela ne contribuerait en rien à ce que Socrate pense. Ceux, par conséquent, qui veulent défendre cette position doivent soit confesser qu'ils ne comprennent rien et qu'ils sont indignes que l'on dispute avec eux, soit confesser ce qu'Aristote conclut : ce par quoi, à titre premier, nous pensons est espèce et forme.

On notera que le couple « espèce et forme » *(species, forma)* correspond, dans l'ordre inverse, au couple « notion et forme » *(ratio, forma)*, qui selon Thomas, écarte d'emblée l'idée averroïste de l'âme comme substrat de la pensée (« matière » et « sujet », *via* l'image, de l'universel ou intention intelligible en acte)[98]. La conclusion d'Aristote balaie donc à la fois TAva et T2s. L'argument *ad hominem* (les averroïstes « sont indignes que l'on dispute avec eux »), que Thomas a déjà employé dans la *Sentencia libri De anima* [p. 205, 282-206, 302, cf. *supra*, **§ 61**] avant

97. ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως [cf. *supra*, **§ 11 et 12**].

98. Cf. 414a13-14, *supra*, **§ 11** : « il en résulte qu'elle (l'âme) sera notion et forme, et non pas comme une matière et un sujet », « quare ratio quedam utique erit et species, sed non ut materia et ut subiectum » (ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον).

que Gilles de Rome ne le reprenne, dans le contexte précis de la discussion de TIm, TCi*/AC [cf. *supra*, § **68**], n'a pas impressionné tous les épigones latins d'Averroès. La formule de Thomas est reprise dans L'*Anonyme de Giele*, *Quaestiones De anima* II, q. 4 (Giele, p. 75, 37-39) sous une forme encore plus violente qu'au § **76** :

> Il est donc clair que ceux qui soutiennent cette position soutiennent qu'ils ne pensent rien, semblables en cela à des plantes, et qu'ils savent qu'ils sont indignes qu'on leur communique la moindre chose.

La réponse, cependant, cingle : « Iste sermo longus est et habet brevem solutionem », « Voilà un long discours, il aura une réponse brève. » En quoi consiste cette *brevis solutio* ? Ce qui frappe est le format disputationnel de la réplique, en tout point conforme aux standards de la discussion logicienne ou « sophismatique », dénoncée par Albert le Grand comme le travers principal des « professeurs » parisiens. Le texte, quelque peu tourmenté (que l'on propose de subdiviser par numéros), pose un préambule fondé sur la logique de la discussion :

> Iste sermo longus est et habet brevem solutionem : (1) nam aliquo inconvenienti dato, et illo non probato ibi, alibi supposito [opposito *cod.*], confesso et concesso, multa inconvenientia facile est concludere. (2) Isti autem accipiunt quod homo proprie intelligit, nec hoc probant. Ex hoc supposito arguunt. (3) Quodsi istum suppositum *non est verum*, non arguunt. (4) Unde, quod homo proprio sermone intelligit, non concedo ; (4.1) illo tamen concesso, nescio respondere ; (4.2) sed istud nego et merito ; (5) ideo faciliter respondebo.

On peut l'analyser ainsi :

> (1) étant donné une thèse inconvenante, non prouvée là où elle est avancée, mais supposée, professée et concédée ailleurs, il est facile [comme le fait Thomas] de conclure une série d'*inconvenientia* contre l'adversaire [99].
>
> (2) Les auteurs comme Thomas acceptent [= (pré)supposent] que l'homme au sens propre pense : ils ne le prouvent pas, et ils argumentent à partir de ce présupposé.
>
> (3) Mais si ce présupposé est faux, ils n'ont pas d'argument [et l'on n'a pas à leur répondre].
>
> (4) L'Anonyme ne concède pas que l'homme, au sens propre du terme, « pense ».

99. Ce point est la paraphrase amplifiante d'une autorité d'Aristote, *Phys.*, I, 2, 185a11-12, généralement citée sous la forme : *uno inconvenienti dato plura contingunt.*

> (4.1) S'il le concède, il confesse ne pas savoir répondre [aux arguments thomasiens].
>
> (4.2) Mais il ne le concède pas : il le nie, au contraire, et à bon droit.
>
> (5) Il peut donc répondre [qu'il n'a pas à répondre].

La réponse (car réponse il y a, pour prouver... qu'il n'y a pas à répondre) consiste d'abord, naturellement, à justifier (4.2). Comment ? En montrant, textes à l'appui, que, pour Aristote, *au sens propre, l'homme ne pense pas (n'intellige pas) comme il sent.* Ce point est établi ainsi : aussi bien Aristote, III, 4, 429a24-26 et 429b4-5, que « les adversaires » (= Thomas), posent (i) que « l'acte de penser n'a pas d'organe, qu'il est bien plutôt séparé de la matière ». Mais si (i), alors (ii) « ex hoc sequitur ut *proprio sermone* homo *non intelligat sicut sentit* ». La thèse averroïste qu'assume l'Anonyme de Giele est claire, ce n'est pas :

> * Au sens propre ce n'est pas l'homme qui pense.

mais :

> Au sens propre l'homme ne pense pas *comme il sent.*

C'est à une limitation consciente, réfléchie et justifiée du *modèle esthétique* de la pensée qu'invite au premier chef l'averroïsme, non directement à un « décentrement du sujet » pensant. L'analogie sensation/intellection, qui a permis de formuler T2s, ne peut, et c'est ce que montre bien T2s elle-même, être tenue intégralement. Au sens propre, l'homme ne pense pas *comme il sent.* Cette affirmation ne devrait pas, normalement, être reconduite à la thèse condamnée en 1270, selon laquelle :

> Cette proposition est fausse ou impropre : 'l'homme pense'.

mais bien seulement à :

> Cette proposition est fausse ou impropre : 'l'homme pense *comme il sent*'.

La suite de la discussion montre et l'étendue du malentendu et la violence de la réduction opérée – un mouvement bien décrit par la catégorie de « mésous-estimation » introduite le 26 septembre 2001 par Georges W. Bush (« They misunderestimated the compassion of our country »). En effet, l'adversaire (= Thomas) objecte à (ii) que, en I, 4, 408b13-15 (Barbotin, p. 19 : « Mieux vaudrait sans doute ne pas dire que l'âme a pitié, apprend ou pense, mais plutôt l'homme par son âme »), Aristote pose clairement que « *c'est l'homme* et non l'intellect qui intellige ». Il

n'est pas contradictoire de maintenir à la fois que l'homme pense et qu'il ne pense pas comme il sent. La thèse de l'Anonyme est à la fois mal comprise et sous-déterminée, *misunder-estimated* ou mieux *misunderdeterminated*. Cependant, il n'y a pas de fumée sans feu, et l'on peut estimer que la réponse qu'il fait à l'objection est au minimum ambiguë. Que dit, en effet, la suite du texte ?

> On ne peut s'interroger sur le fait que l'homme intellige – et non pas seulement l'intellect – qu'à partir de ce mode de l'acte de penser qui le [= l'acte de penser] fait commun à l'âme et au corps et non pas seulement [propre] à l'âme. Or Aristote, dans le premier livre de ce [traité], semble déterminer que l'acte de penser n'est pas le propre de l'âme, mais [commun] à l'âme et au corps, et que le mode qui le fait commun [à l'âme et] au corps est qu'il n'est pas sans images. Mais cela ne veut pas dire que l'acte de penser est la perfection [l'entéléchie] de l'homme, mais qu'il a besoin de l'homme comme d'un objet. C'est ainsi qu'il ne faut pas dire que c'est l'intellect qui pense, mais [que c'est] l'homme [qui pense], non, toutefois, à partir du mode sur lequel l'acte de penser serait dans une matière comme l'acte de voir est dans l'œil ; ni par conséquent non plus à titre de perfection [de la matière], mais en tant que séparé de la matière. Il [l'acte de penser] a toutefois besoin du corps matériel comme d'un objet, non comme de son sujet. Et c'est dans cette mesure que l'on peut dire que l'homme pense. Cependant, cela n'est pas comme il en est lorsque nous disons que l'homme sent.

Ce texte plutôt torturé explique comment on peut dire que ce n'est pas l'intellect qui pense, mais l'homme : en s'appuyant rigoureusement sur *De an.*, I, 4, 408b25-29, où Aristote semble affirmer que, comme l'amour et la haine, la pensée *(intelligere)* est une passion non de l'âme, mais du composé âme/corps [100], plutôt que sur le seul passage de 408b1-15, comme le suggère Giele. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut donner un sens aristotélicien à l'affirmation aristotélicienne de I, 4, 408b13-15, sur le fondement de laquelle les adversaires (Thomas) s'efforcent de montrer que l'homme pense, non l'intellect, qu'en considérant l'acte de penser à partir de ce qui, en lui, *requiert effectivement le corps* : à savoir le besoin d'images. Sur cette base, l'Anonyme explique que la pensée peut et doit s'attribuer à l'homme, non à l'intellect, mais – et c'est le

100. Cf. Barbotin, p. 19 : « Quant à l'exercice de la pensée discursive, l'amour ou la haine, ce ne sont pas des attributs de cette pensée en soi, mais du sujet individuel [!] qui la possède en tant qu'il la possède » (τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει), complété par III, 7, 431a16-17, Tricot, p. 191 : « C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans images » (διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή).

point décisif – pas au titre de perfection d'une matière (ici le corps humain), ni au titre de forme inhérente à un sujet [101]. La pensée n'est pas dans l'homme comme la vision est dans l'œil. Elle est commune à l'âme et au corps au sens précis où elle est fondée *objectivement* dans les *phantasmata*. C'est exactement la thèse que défendra Siger de Brabant dans le *De anima intellectiva*. On retombe donc bien, pour finir, sur les thèses, TCi*/AC ou TOi, examinées dans le commentaire du **§ 68**, et sur le décentrement, qui va permettre aux adversaires d'Averroès – Thomas, mais aussi bien Étienne Tempier et sa commission de théologiens – de soutenir que pour le philosophe arabe et ses partisans, au sens propre du terme l'homme ne pense pas. Naturellement, ce n'est pas ce que croit avoir établi l'Anonyme, qui conclut sa « brève réponse » au **§ 76** sur le terrain où il a choisi de l'affronter : pour lui, il est clair que Thomas ne démontre pas ce qu'il prétend démontrer. On peut donc bien, comme en (4.2), le « nier, et à bon droit ».

> Si dicas quod proprie homini [convenit intelligere], non est probatum, et ideo est negandum.

Si tu prétends *avoir prouvé* que la pensée s'attribue au sens propre à l'homme, ce n'est pas le cas ; donc je le refuse. « Au sens propre » : c'est-à-dire *comme la vision s'attribue à l'homme*, qui voit par son œil. *Du point de vue du modèle esthétique*, la pensée ne s'attribue à l'homme qu'improprement. Tu prétends qu'il n'y a pas à discuter avec moi, car je professe TIm, et que je dois le confesser. Je réponds que c'est moi qui n'ai pas à discuter avec toi, car tu professes pis encore : que, au sens propre, l'homme pense [comme il sent]. Les « inconvenances » auxquelles tu prétends me réduire à partir d'une thèse que je tiens quant à moi pour fausse ne me concernent pas : au sens propre, l'homme ne pense pas [comme il sent]. *Nego*. Fin de la discussion. Un logicien dirait : victoire par *interemptio*. Postérieures au *De unitate*, mais « sans aucun doute antérieures à la fin de 1270, puisque Gilles de Rome les cite au début de 1271 [dans *Rep. Lect.*] » [LUNA, 1999, p. 657], les *Quaestiones* de l'Anonyme de Giele *peuvent* avoir fourni la proposition *'homo non intelligit'* condamnée en décembre 1270 par Tempier. En l'espèce des diverses versions de TIm aboutissant à l'affirmation scandaleuse que l'homme (ou « cet homme-ci ») ne pense pas, *c'est cependant Siger (relayant Averroès lui-même) qui*, pour des raisons chronologiques évidentes, *est visé par Thomas*. La théorie est cependant, sur le fond, identique, et identique le motif du rejet : la (pourtant nécessaire)

101. Ce qui rejoint 414a13-14 : « et non pas comme une matière et un sujet » (ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον), allégué par Thomas à la fin du **§ 76**.

limitation du modèle esthétique conduit l'averroïsme à la négation de la pensée *personnelle*, et, *en dernière analyse*, à la théorie TCi*/AC dénoncée par Thomas au § **68** et condamnée en 1277 dans l'article n° 14 (143) [102]. Que le Siger des *Quaestiones in III De anima* soit la cible du *De unitate* ne doit donc pas diminuer à nos yeux l'importance de l'Anonyme de Giele dans la genèse et la structuration épistémique de la querelle de l'averroïsme. Pour s'en persuader, un dernier mot s'impose sur la thèse condamnée en 1270 :

> Cette proposition est fausse ou impropre : 'l'homme pense'.

Sans vouloir à toute force placer Thomas en position de premier formulateur des thèses averroïstes, on ne peut pas ne pas insister sur le fait que c'est le *De unitate* qui introduit le défi du *'hic homo intelligit'*, et que cette introduction est riche de conséquences. Comme l'a bien noté J.-B. Brenet, l'Anonyme de Giele, qui refuse de concéder que « homo proprio sermone intelligit », le questionnaire de Gilles de Lessines, « qui fait état de la querelle » (en citant « *'homo intelligit'* est une proposition fausse ou impropre ») avant Tempier, non moins que la condamnation du 10 décembre 1270 qui veut y mettre un terme, viennent *après l'attaque thomasienne*, tout comme, on l'a vu, la *Reportatio Lecturae* et le *De plurificatione* de Gilles de Rome, qui lui donnent la forme ou la figure scolaire où des auteurs aussi divers que Radulphus Brito, Hervé de Nédellec, Durand de Saint-Pourçain ou Jean de Jandun viendront inscrire leurs propres variations sur le thème de la subjecti(vi)té. Cela veut-il dire, comme le suggère BRENET, 2003 (p. 299, n. 2), que « c'est de l'ouvrage de Thomas d'Aquin et de sa riposte immédiate que serait née, formulée dans ces termes, la dispute sur l'individualité de la pensée » ? À n'en pas douter. C'est Thomas qui a, de longtemps, médité l'argument le plus fort contre Averroès, avant même que l'averroïsme fût ; c'est lui qui, le premier, a, selon le beau mot de Renan, sommé la raison de dire « Je », et mis Averroès au défi de rendre compte en termes individuels de cette « expérience » sub-*jective*, *aus der Erfahrung des Denkens* : en témoignent les textes de la *Summa contra Gentiles*, II, 59 et de la *Sententia Libri De anima* III, chap. 1, § 2 (*ad* 429a20-429b5), notamment le passage de *ScG* cité dans le commentaire du § **65**, fondé

102. Rappelons à ce propos que, p. 76, 77-82, l'Anonyme de Giele oppose TCi*/AC à l'usage impropre, « abusione solum », du terme *'intelligere'* que font ses adversaires : « Commentator *secundo huius* dicit quod corpora supercaelestia manifeste videntur intelligere et Aristoteles *secundo Caeli et mundi* hoc vult, cum tamen illa dicantur intelligere ex unione quae est ipsius intelligentis ad illa corpora, non quod intelligens sit unitum eis tamquam forma materiae, sed solum ut motor. *Quodsi dicantur intelligere abusione solum, non curo* [cf. *supra*, § **68**]. Ex hoc modo dicitur homo intelligere. »

sur ce qui est la seule version médiévale authentique d'un *ego cogito cogitatum* [103], où, avec tout homme et en chacun, communierait, contre son *depravator*, l'ensemble du péripatétisme. C'est lui qui a risqué, le premier, l'exigence de la voix active contre la transformation passive à laquelle Averroès voudrait soumettre chaque homme qui parle et qui pense. *Hic homo intelligit*. Je ne suis pas *pensé*. *Je* pense. *Nous* pensons :

> [...] la continuation de l'intellect possible par la forme intelligible jusqu'à l'image qui est en nous est semblable à celle de la puissance de voir jusqu'à la couleur qui est dans la pierre. Or cette continuation ne fait pas que la pierre voit, elle la fait seulement être vue. Donc, la continuation de l'intellect possible avec nous ne nous fait pas penser, mais seulement être pensés. *Or il est évident que c'est au sens propre et en toute vérité que l'on dit que l'homme pense*, car si nous pouvons chercher ce qu'est la nature de l'intellect, c'est bien grâce au fait même que nous pensons. Le mode de continuité susdit n'est donc pas suffisant.

Si l'on se demande d'où vient la proposition condamnée en 1270, on peut au moins dire que tout se passe comme si ses promoteurs avaient volontairement pris le contre-pied de la thèse de *ScG*, II, 59, *i.e.* de :

> Cette proposition est vraie et propre : 'l'homme pense'.

Qu'un auteur comme l'Anonyme de Giele ait seulement soutenu que :

> Cette proposition est fausse ou impropre : 'l'homme pense *comme il sent*'.

est donc digne d'être souligné. Mais il y a, de ce fait, une énigme. Comment et pourquoi est-on passé d'un énoncé acceptable, sinon consensuel, à la formule censurée le 10 décembre 1270 ? La réponse ne peut être que nuancée. Elle tient avant tout aux premières étapes de la controverse et aux caractéristiques du complexe questions-réponses où se sont faits les premiers énoncés « averroïstes » non rushdiens, d'un mot : au format *disputationnel*, pour ne pas dire *sophismatique*, des discussions immédiatement consécutives au *défi lancé par Thomas* [ce qui explique que l'article n° 2 de la censure de décembre 1270 ne soit pas repris dans le *syllabus* de 1277, où il est remplacé par l'article 14 (143), qui renvoie à une doctrine précise, TCi*/AC, commune à l'Anonyme de Giele et à Siger]. La thèse affirmant que :

103. Sur cette formulation et la signification historiale du *cogito*, cf. M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. Reboul, J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, et *La Métaphysique en tant qu'histoire de l'être*, dans *Nietzsche*, II, trad. fr. P. Klossowski, Gallimard, 1971.

Cette proposition est fausse ou impropre : 'l'homme pense'.

n'est pas au départ une doctrine, mais une formule condensant un ensemble de théories, dans le cadre d'une dispute. Elle le devient ensuite, comme TCi, au départ argument antiaverroïste de Thomas, devient TCi*, une théorie averroïste ; comme (et c'est évidemment plus spectaculaire encore) l'argument thomasien du **§ 119** deviendra, pour des siècles, *la* doctrine « averroïste » de la *double vérité*. Le meilleur témoin de la genèse d'une épistémé « averroïste » dans et par la *disputatio* initiale du défi thomasien *'hic homo intelligit'* n'est pas la réponse de Siger à Thomas dans le *De anima intellectiva*, qui arrive un peu trop tard pour expliquer la mutation de l'argument en théorie. Au vrai, Siger dépend sur ce point de l'Anonyme de Giele, figure centrale de la controverse, autant que de Thomas. Plus originaire, plus proche de l'événement fondateur – le débat entre l'*Anonyme de Giele* et le *De unitate* –, plus instructive donc pour le lecteur que toute l'historiographie centrée sur Siger et ses diverses réponses réelles ou alléguées [je parle ici du fantasme du *De intellectu* hantant les manuels depuis Nipho] est la forme sous laquelle Gilles de Rome, « au début de 1271, aussitôt après la condamnation du 10 décembre 1270 » (Luna, p. 651), dans la *Reportatio Lecturae*, puis avant son départ de Paris en 1277, « à une date assez proche de 1271 » (Luna, p. 661), dans le *De plurificatione*, restitue l'ensemble de la discussion entre celui qui, à la différence de Siger, n'a historiquement contre lui que d'être demeuré *sans nom* et Thomas. C'est donc sur la reconstruction égidienne de cette confrontation qu'il faut quelques instants revenir. Le *De plurificatione* commence par noter que les arguments avancés par Thomas contre Averroès [cf. *supra*, **§ 65** et **68**], « ne concluent rien si l'on ne présuppose pas que l'homme pris au sens propre pense » ou, au moins, « que l'homme pense » :

> Advertendum quod omnes rationes praetactae nihil concludunt nisi hoc supposito quod homo proprie sumptus intelligit. Nam ex ista suppositione argumenta procedunt vel ducunt ad inconveniens quod homo non intelligit vel ex suppositione illius veritatis quae est quod homo intelligit ducunt ad ista inconvenientia (*De plur.*, f° 92vb, 26-59).

Dans la *Reportatio Lecturae*, Gilles souligne que « ces arguments procèdent du fait qu'il serait inconvenant de dire que 'l'homme ne pense pas' », les « quatre premiers concluant en guise d'inconvénient que l'homme ne pense pas », « les deux derniers, supposé qu'au contraire l'homme pense, menant à un inconvénient ».

> Iste rationes procedunt ex hoc quod inconveniens est dicere quod homo non intelligit. Unde quattuor prime concludunt hoc pro inconvenienti, due ultime, sub supposito quod homo intelligit, ducunt ad inconveniens. Et ideo qui poneret quod homo non intelligit, sed intellectus, de facili solveret istas rationes (p. 676, 266-268).

Ces deux formules présupposent à l'évidence les points (1) à (5) de l'Anonyme de Giele. Mais le raisonnement n'est pas facile à suivre, non plus que le rapport exact entre la démarche de l'Anonyme et ce qu'en reprend Gilles. La *Reportatio Lecturae* rapporte, on l'a dit, six arguments empruntés à plusieurs œuvres de Thomas : la *Summa contra Gentiles* (avant sept. 1265), les *Quaestiones de anima* (1266-1267), la *Quaestio de spiritualibus creaturis* (1267-1268), le *Commentaire* sur le *De anima* (1267-1268) et le *De unitate intellectus* (1270). Il en va de même du *De plurificatione*, qui cependant a fusionné en un seul les 1er et 2e arguments de *Rep. Lect.*, les 3e et 6e arguments de *Rep. Lect.* devenant les 2e et 5e arguments de *De plur.*, un nouveau 6e argument étant ajouté.

1, 2, 3, 4, 5, 6
1, 2, 3, 4, 5, 6

Selon CHOSSAT, 1914, les six arguments du *De plurificatione* se laissent regrouper en deux ensembles : (a) et (b), selon la nature de la prémisse dont ils découlent, la conclusion étant identique : la proposition inconvenante *'homo non intelligit'*. Pour le groupe (a), constitué par les arguments 1, 2 et 6, la prémisse est 'si l'intellect n'est pas la forme de l'homme', *'si intellectus non est forma hominis'* ; pour le groupe (b), constitué par les arguments 3, 4 et 5, la prémisse est 'si l'intellect est unique en tous les hommes', *'si intellectus est unicus in omnibus hominibus'*. Dans le classement de Chossat, les arguments thomasiens se répartissent donc sur les deux axes de la polémique thomasienne : (a) contre TAva, (b) contre TAvb. C. Luna a impitoyablement rejeté cette analyse : selon elle, Chossat se trompe à la fois sur le critère de distinction des deux groupes d'arguments (la prémisse supposée différente en (a) et (b)) et la répartition desdits arguments dans les groupes distingués. Pour elle, qui intègre le texte de *Rep. Lect.* à l'analyse, les deux groupes, désormais notés (A) et (B), la prémisse de (A) est 'si l'intellect est unique en tous les hommes', tandis que celle de (B) est 'si l'intellect est unique en tous les hommes et s'il est vrai que l'homme pense'. À (A) correspondent : *1, 2, 3, 4* de *Rep. Lect.* et 1, 2, 3 et 6 de *De plur.* À (B) correspondent *5, 6* de *Rep. Lect.* et 4, 5 de *De plur.* Quelle peut bien être la différence entre « ducunt ad *inconveniens* » (= *1, 2, 3, 4* et 1, 2, 3 et 6) et « ducunt ad *inconvenientia* » (*5, 6* et 4, 5) ? Évidemment, dans la perspective de Luna, l'inconvenance à laquelle aboutissent les arguments *5,*

6 et 4, 5 ne peut être que 'l'homme ne pense pas', puisque cette conclusion est celle qui caractérise les premiers arguments ayant pour prémisse 'si l'intellect est unique en tous les hommes', alors qu'ils ont eux pour prémisse 'si l'intellect est unique en tous les hommes et s'il est vrai que l'homme pense'. Si l'on suit Luna contre Chossat, les arguments (A) sont dirigés contre TAvb et ont pour structure : si l'intellect est unique pour tous les hommes, l'homme ne pense pas ; la conclusion est absurde, donc l'antécédent est absurde ; les arguments (B), en revanche, également dirigés contre TAvb, ont pour structure : si l'intellect est unique pour tous les hommes et s'il est vrai que l'homme pense, il s'ensuit une conclusion absurde : par exemple pour *5* (= 4 *De plur.*), que l'opération intellectuelle de deux hommes concevant le même intelligible serait numériquement la même (« una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque ») ; donc si la conclusion est fausse, la prémisse est fausse ; la prémisse étant une conjonction de propositions, il suffit que l'une des propositions conjointes soit fausse pour que la conjonction soit fausse ; ce n'est pas le cas de 'l'homme pense' (qui a été explicitement concédé) ; donc, c'est l'autre proposition qui est fausse ; donc il est faux que l'intellect est unique pour tous les hommes [104].

Dans son compte rendu de l'*impugnatio rationum Thomae de Aquino a quibusdam*, Gilles de Rome nous permet de comprendre comment la proposition *'homo non intelligit'* a pu acquérir une telle importance dans les discussions de 1270/1271. Selon que l'on concède ou non que, au sens propre, l'homme pense ou que l'on tient ou non pour une inconvenance que l'homme ne pense pas, l'argumentation est différente. Dans la *Reportatio Lecturae,* où il résume la réponse de l'Anonyme de

104. Le texte de *5* (= 4 *De plur.*) est : « Item. Numquam ab eadem virtute duo actus numero differentes simul procedere possunt, ut due albedines ; sed intelligere meum et tuum est alius actus numero ; ergo ab uno intellectu non possunt procedere ». Le texte que résume *5* (= 4) me semble être tiré de *De spir. creat.*, a. 9 (« Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus ») : « Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem, quia *non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti.* Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, *sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque* ; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur quod eadem esset visio utriusque ; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo per diversitatem phantasmatum ; quia phantasma non est intellectum in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione ; et sic non potest diversificare ipsam. »

Giele à Thomas, Gilles donne une version assez détaillée du point (4) de l'Anonyme et des considérations qui s'ensuivent : il est donc *certain* que l'allusion au « grand maître parisien » cité plus haut à propos de TCi*/AC [cf. **§ 68**] concerne bien l'auteur inconnu. Le texte de *Rep. Lect.* est, en tout cas, un parallèle assez exact de (4.2) et de la démonstration de (ii) chez l'Anonyme, ainsi que de sa mise en place de TCi*/AC :

> Et sic solverunt quidam hoc negando. Et dicunt quo sensus est virtus organica, ideo homo sentit, set intellectus non est virtus organica, ideo homo non intelligit. Ideo dicunt : si reperitur alicubi quod homo intelligit, hoc est propter hoc quod intellectus non sufficit sibi ad intelligendum, sed exigit organum fantasie. Et dicunt : eodem modo concedendum est quod homo intelligit sicut quod celum intelligit, quia motor eius intelligit. Ita intellectus est motor hominis et sicut fit unum ex motore et celo, ita ex anima et corpore. Et cum dicitur eis : « nonne quilibet homo experitur in se quod intelligit ? », dicunt quod non, sed experitur quod coniunctum habet sibi intellectum, sed non quod intelligit.

La même doctrine est alléguée dans le *De plurificatione*, d'abord pour ce qui est de TCi*/AC :

> Et ideo praedicti qui illas rationes solvere [salvare (!) *ed.*] volebant concedunt quod homo proprie sumptus non intelligit, sed solummodo intellectus intelligit, cum ipse intellectus sit separatus non habens organum : quod quidem in prima universalitas intellectorum satis manifeste probat substantiam eius et operationem esse abstractam : quod cum non ita intellectus intelligat ut sensus sentit, licet possumus concedere quod homo proprie sumptus sentit, non tamen debemus concedere quod homo proprie sumptus intelligat. Etsi [Et si *ed.*] aliqua verba Aristotelis hoc sonare videntur, quod homo intelligit, quia ipse vult quod non intelligat anima, sed homo per animam [= 408b13-15] et quod est illud quo primo intelligimus intellectus vel anima intellectiva /93a/ quia anima est primum quo sentimus et quo intelligimus [= 414a12-13], quod pro tanto dictum est : quia intelligere non est sine fantasmate [= 431a16-17] et [est] sine organo corporali, non quod ipse intellectus fantasmate indigeat ut subiecto, sed ut obiecto. Et propter istam indigentiam dicitur intellectus non intelligere : non quod homo proprie intelligat. Quod si tamen aliquando inveniatur quod homo [hec *ed.*] intelligit aliquo modo, concedi potest : cum inveniamus quod corpora supercaelestia intelligant, nullum dubium est quod ipsum intelligere proprie sit ipsarum substantiarum separatarum orbes moventium. Nam secundum sententiam Commentatoris ex anima intellectiva et corpore nostro non fit plus unum quam ex motore caeli et caelo ; igitur sicut ipsum intelligere est ipsius substantiae quae caelum movet, ita intelligere convenit proprie intellectui qui circa fantasmata operat.

La suite reprend l'objection de « l'expérience » intime, mentionnée et réfutée en ces termes par l'Anonyme, *Quaestiones De anima* II, q. 4 :

> Tu objectes : c'est moi qui éprouve [= sais d'expérience] et perçois que je pense ; je réponds : c'est faux. Au contraire, c'est l'intellect naturellement uni à toi en tant que moteur et recteur de ton corps, c'est lui qui éprouve [= sait d'expérience] cela, exactement comme l'intellect séparé éprouve [= sait d'expérience] qu'il a en lui des intelligibles. Si tu objectes : c'est *moi*, agrégat d'un corps et d'[un] intellect, qui éprouve que *je* pense, [je réponds :] c'est faux. Au contraire, c'est l'intellect qui a besoin de ton corps comme objet, qui éprouve [= sait d'expérience] cela et qui communique cela à l'agrégat, sur le mode qu'on a dit (« Tu dices : ego experior et percipio me intelligere, dico quod falsum est ; imo intellectus unitus tibi naturaliter, sicut motor tui corporis et regulans, ipse est qui hoc experitur, sicut et intellectus separatus experitur intellecta in se esse. Si dicas : ego aggregatum ex corpore et intellectu experior me intelligere, falsum est ; imo intellectus egens tuo corpore ut obiecto experitur hoc, communicans illud aggregato dicto modo », Giele, p. 76, 91-96).

Dans le *De plurificatione*, l'argument devient :

> Et si tu dis : au contraire, l'homme pense, car n'importe qui éprouve en lui-même qu'il pense, ils répondent : il n'est pas vrai que ce soit moi qui éprouve que je pense, de telle façon que les actes d'intellection [correspondants] me reviennent ; je n'éprouve que je pense que dans la mesure où il est vrai que j'éprouve que l'intellect m'est réellement uni (« Et si tu dicis : immo homo intelligit, quia unusquisque in seipso experitur quod intelligit, respondent : non est verum quod ego experiar me intelligere ita quod actus intelligendi mihi conveniant, sed experior me intelligere pro tanto verum est quod experior intellectum esse mihi realiter unitum »).

Cela posé, Gilles de Rome revient sur les points (1)-(3) de l'Anonyme et explique en quoi consiste son système de défense. Le nerf de l'argument est la maxime aristotélicienne tirée de *Phys.*, I, 2, 185a11-12 : « Laisse-t-on passer une absurdité, les autres arrivent ; en cela pas de difficulté » :

> Ce point rendu manifeste, à savoir que l'homme ne pense pas, ils [= l'Anonyme] résolvent les arguments susdits par ce qui est écrit dans le premier livre de la *Physique*, à savoir que : étant donné un inconvénient [logique], beaucoup [d'autres] suivent. C'est pourquoi, si de la position (= à titre d'hypothèse) d'un inconvénient on conclut un inconvénient, cela ne fait pas d'inconvénient, car l'hypothèse [sur laquelle se fonde Thomas] assume un inconvénient, à savoir que l'homme pense, alors qu'il ne pense pas à proprement parler. Les arguments [thomasiens] qui prouvent que l'homme ne pense pas ne méritent donc pas de réponse [= n'ont pas à être réfutés], puisqu'ils affirment cela même qui est vrai [= aboutissent à une conclusion qui est cela même qui est vrai] : à savoir que l'homme ne pense pas. [Donc *il n'y a pas d'autre réponse à leur faire que celle-là*] (« Hoc autem manifestato, scilicet quod homo non intelligit, tunc argumenta praetacta solvuntur per illud quod scribitur primo *Physicorum*, scilicet, uno inconvenienti dato plura sequuntur. Et ideo si ex suppositione eius quod est inconveniens concluditur inconveniens non est inconveniens, nam suppositio sumit inconveniens, scilicet hominem intelligere, cum non intelligat proprie accipiendo. Argumenta quae ostendunt hominem non intelligere responsione non indigent : affirmant autem hoc verum ut quod homo non intelligat. »)

Ce résumé est plus clair que l'original : la pointe de l'argument averroïste est qu'il n'y a pas à répondre aux/des *inconvenientia* générés par un *inconveniens* ; or c'est bien un *inconveniens* (à savoir que, au sens propre, l'homme pense) qui, pour l'Anonyme, est le présupposé de tous les arguments censés mener l'averroïste à ce qui, aux yeux de ses adversaires, est un *inconveniens* (à savoir que, au sens propre, l'homme ne pense pas) ; en effet, on peut établir (et on l'a, selon lui, établi) que l'homme ne pense pas ; donc tous les arguments thomasiens sont sans effet (ou sans objet). C'est à cet argument précis que Gilles objecte à son tour, en faisant partiellement sienne la charge du **§ 76** affirmant que :

> Ceux [...] qui veulent défendre cette position doivent soit confesser qu'ils ne comprennent rien et *qu'ils sont indignes que l'on dispute avec eux*, soit confesser ce qu'Aristote conclut : ce par quoi, à titre premier, nous pensons est espèce et forme

dans la formulation, toutefois, que lui avait donnée l'Anonyme pour... mieux la réfuter ! Contre la solution de l'Anonyme, Gilles fait, en effet, trois réponses :

> Isti autem sic solventes tripliciter deficiunt : 1) primo quia sibi contradicunt ; 2) secundo *quia ponunt illud quo concesso nullus cum eis disputare potest sicut nec cum plantis* ; 3) quia hoc faciunt ut Commentatorem defendant, et positionem Commenti non retinent.

Ils se contredisent [point 1], parce qu'ils soutiennent à la fois que l'homme ne pense pas et que, pourtant, *ils perçoivent que l'intellect leur est naturellement uni* (ce qui ne peut se faire que par un acte d'intellection : ce qui revient à dire que « nous pensons et ne pensons

pas », *De plur.*, f° 93ra, 25-42 ; même thèse dans *Rep. Lect.*, p. 676, 282-677, 288). Ils veulent défendre la position d'Averroès, mais ne « retiennent pas sa position » [point 3], car :

> (a) la position du Commentateur est que « cette proposition 'l'homme pense' est plus propre que celle-ci : 'l'intellect pense' » ;
>
> (b) « la position du Commentateur *n'est pas* que l'homme ne pense pas » ;
>
> (c) l'argument selon lequel « bien que la proposition 'l'homme sent' soit propre, la proposition 'l'homme pense' ne l'est pas » n'est pas « bien fondé » *(non habet stabile fundamentum)* [105].

Le point 2, le plus offensif, amplification de l'argument thomasien du **§ 76**, est ainsi libellé :

> Le second inconvénient [qu'on peut alléguer contre eux] est que nul n'a à disputer avec eux. En effet, puisqu'il n'y a de dispute [possible] qu'entre gens qui pensent, comme ceux-ci avouent eux-mêmes qu'ils ne pensent pas, on n'a pas à prêter attention à ce qu'ils disent et il n'y a pas plus à disputer avec eux qu'avec des êtres non doués de raison ou qu'avec des plantes (« Secundum inconveniens contra eos est quod nullus cum eis disputare debet, quia cum disputatio non sit nisi inter eos qui intelligunt, cum ipsi fatentur se non intelligere, verbum eorum non est attendendum et cum eis non est magis disputandum quam cum irrationabilibus vel cum plantis », *De plur.*, f° 93ra, 42-46).

Même son de cloche, dans la *Reportatio Lecturae* :

> Le second inconvénient est [le suivant] : il n'y a pas à disputer avec eux, puisqu'ils se contredisent eux-mêmes ou qu'ils jugent seulement selon la sensation comme une bête brute, et qu'il n'y a pas à disputer avec de telles gens, puisque la dispute est un acte de l'intellect (« Secundum inconveniens est : cum eis non disputandum, quia contradicunt sibi vel solum iudicant secundum sensum sicut brutum, et cum talibus non est disputandum, cum disputatio sit actus intellectus », p. 677, 289-291).

105. En effet : si l'intellect n'est pas perfection d'un organe, il n'en est pas moins perfection de l'essence de l'âme ; or puisque l'essence de l'âme est l'acte d'un corps, il en résulte que c'est bien l'homme lui-même qui pense, *De plur.*, f° 93ra, 46-59 ; même thèse dans *Rep. Lect.*, p. 677, 292-297 : « Tertium inconveniens, quia non habent positionem Commentatoris, cum tamen eam credant tenere, quia verius secundum positionem suam est dicere quod homo intelligit quam quod anima intelligit, ut prius visum est. Et ideo si isti viderent membra inferiora que laborant in intelligendo, sicut vident exteriora in sentiendo, non plus dicerent anima intelligere quam texere et edificare. »

Les averroïstes sont les plus mauvais serviteurs d'Averroès. Par des voies différentes et avec des objectifs distincts, Gilles rejoint le diagnostic thomasien : en professant TCi*/AC, et en soutenant que « au sens propre l'homme ne pense pas », ils s'excluent eux-mêmes de toute discussion.

§ 77. – Alors que la cause semblait entendue, le § 77 annonce que « l'on peut arriver à la même conclusion en partant du fait que l'homme individuel se situe dans une espèce » [106]. Quelle conclusion ? L'argument ne porte pas directement sur TIm : il s'agit d'une preuve supplémentaire du bien-fondé de la « conclusion » d'Aristote, sur laquelle s'achevait le **§ 76** : « ce par quoi, à titre premier, nous pensons est espèce et forme » [où *espèce* a le sens de forme et de perfection première]. Reculant devant l'ambiguïté, Thomas explique que tout être (vivant) reçoit son espèce (= est spécifié, se classe dans une espèce naturelle) en vertu de sa forme ; mais il est clair qu'il pourrait aussi bien dire est « spécifié par sa *species* [= *forma*] », compte tenu de la double signification de *species*. C'est donc pour confirmer positivement TAr (à travers 414a12-14) que Thomas invoque l'argument qu'on dira « de la spécification », et au-delà, l'ensemble de la théorie aristotélicienne de l'âme telle qu'il la comprend et entend la rétablir contre Averroès et les averroïstes. Tel quel l'argument comprend six segments principaux :

> (1) Tout être (vivant) reçoit son espèce de sa forme
> (2) Donc : ce par quoi cet homme-ci reçoit son espèce est sa forme
> (3) Tout être (vivant) reçoit son espèce du principe de l'opération propre à cette espèce
> (4) L'opération propre de l'homme en tant qu'il est homme est la pensée
> (4.1) c'est par là en effet qu'il diffère des autres animaux
> (4.2) et c'est pourquoi Aristote place l'ultime félicité dans cette opération
> (5) Or le principe par lequel nous pensons est l'intellect, comme le dit Aristote
> (6) Donc : l'intellect nécessairement est uni au corps comme une forme
> (6.1) non certes de manière telle que la puissance intellective elle-même soit l'acte d'un organe
> (6.2) mais parce que c'est une faculté de l'âme *qui est l'acte d'un corps naturel organisé* [= **déf.3**]

106. « ... potest etiam hoc concludi ex hoc quod hic homo in aliqua specie collocatur », où *species* signifie l'espèce humaine, sous-classe du genre animal.

Le point 4.1 ne signifie pas que l'homme diffère seulement des autres animaux par son opération propre : l'argument repose sur le fait qu'il en diffère aussi – et d'abord – par le principe de cette opération. Les points 4.2 et 5 sont explicitement tirés d'Aristote. Le premier fait intervenir la conception aristotélicienne de l'activité théorétique comme génératrice de félicité – point sensible du dossier averroïste, dans la mesure où la « félicité mentale », la *fiducia philosophantium*, est censée être la marque déposée de l'aristocratisme intellectualiste des maîtres ès arts censurés en 1277 : de Siger de Brabant à Boèce de Dacie, et, au-delà, de l'averroïsme en éthique [sur la félicité chez Aristote, cf. LABARRIÈRE, 2003B]. Le recours à la félicité montre que Thomas s'attaque frontalement à l'adversaire : la *felicitas* est ainsi soustraite à son environnement conceptuel et théorique standard, la théorie de la *continuatio* de l'intellect en l'homme, solidaire de TAva, pour être rapatriée sous la bannière de l'aristotélisme authentique, lié à déf.3. En une phrase, c'est donc une véritable récupération du passage le plus souvent allégué par les averroïstes au bénéfice de leur doctrine qu'opère 4.2 au bénéfice de la conception réaffirmée en 6.2 (l'intellect n'est pas une substance séparée de l'âme humaine, mais « une faculté de l'âme qui est l'acte d'un corps naturel organisé »). Ce passage, étroitement lié aux textes allégués au **§ 74** (1166a15-17, 1168b31-33 et 1169a2-3), est *Éth. Nic.*, X, 10, 1177a10-17 (Tricot, p. 508-509) :

> Mais, si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu, et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait. Or que cette activité soit théorétique, c'est ce que nous avons dit.

Le point 5 est tiré de *De an.*, III, 4, 429a23 (Tricot, p. 175), déjà maintes fois invoqué [cf. *supra*, **§ 11, 23** et **61**] : « l'intellect possible est ce par quoi l'âme opine et pense ». Comme tel, l'argument de la spécification, déjà esquissé au **§ 63**, revient constamment sous la plume de Thomas. Il figure notamment dans les *Quaestiones disputatae de anima*, q. 3 :

> De plus, les formes et espèces des choses naturelles sont connues par leurs opérations propres. Or l'opération propre de l'homme en tant qu'homme est de penser et de se servir de la raison. Il faut donc que le principe de cette opération, à savoir l'intellect, soit ce par quoi l'homme reçoit son espèce, au lieu que ce soit par l'âme sensitive ou par l'une de ses facultés. Si donc l'intellect possible est unique en tous, en tant qu'il [est] une certaine substance séparée, il s'ensuivra que tous les hommes recevront leur espèce par une unique substance séparée, ce qui est semblable à la position des Idées [= la théorie platonicienne des Idées] et comporte la même difficulté (« Item. Forme et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur. Propria autem operatio hominis, in eo quod est homo, est intelligere et ratione uti. Vnde oportet quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitiuam aut per aliquam uim eius. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, uelut quedam substantia separata, sequetur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam, quod est simile positioni ydearum et eamdem difficultatem habens », Bazán, p. 27, 280-291).

Il figure aussi dans la *Summa contra Gentiles*, II, 60 et 73. La base de l'argument de *ScG*, II, 60, § 2 [= *De unitate*, **§ 63**], est déjà formulée en II, 59, § 15 [MICHON, 1999, p. 244] : une réalité ne relève pas d'une espèce en vertu de son opération (acte second) mais de sa forme (acte premier).

> En outre, ce qui résulte de l'opération d'une chose n'est pas ce qui lui donne son espèce, car l'opération est un acte second, tandis que la forme, qui donne à une chose son espèce, est un acte premier. Or, selon la position d'Averroès, l'union de l'intellect possible avec l'homme résulte de [est consécutive] à une opération de l'homme : en effet, elle se fait par l'intermédiaire de l'imagination, qui, selon Aristote, est « un mouvement provoqué par la sensation en acte », comme le dit le livre *De l'âme* [429a1-2]. Ce n'est donc pas d'une telle union que l'homme reçoit son espèce. L'homme ne différe[rait] donc pas spécifiquement des bêtes brutes par le fait qu'il a un intellect.

Argument que l'on retrouve quasiment dans les mêmes termes en II, 73, § 11 [MICHON, 1999, p. 282-283], où il est employé contre TAva (et T2s) :

> De plus, ce par quoi chaque vivant reçoit son espèce est une perfection première et non seconde, ainsi que le montre Aristote, au livre II du traité De l'âme [412a27-28 et B5-6]. Or l'image n'est pas une perfection première, mais une perfection seconde, car l'imagination est « un mouvement provoqué par la sensation en acte », comme le dit le livre *De l'âme* [429a1-2]. Ce n'est donc pas en vertu de l'image qui est multipliée que l'homme reçoit son espèce.

Le texte de *ScG*, II, 60, § 2 est très proche du § 77 du *De unitate*. En fait, il orchestre exactement les mêmes éléments, la seule différence étant qu'il fait intervenir la distinction entre acte premier et acte second (seulement implicite dans le § 77) et que le § 77 fait, lui, intervenir la notion de félicité (non invoquée dans l'argument de *ScG*).

> Que tout cela [la thèse averroïste affirmant que l'homme est spécifié par l'intellect passif ou « cogitative »] soit faux et dit de manière abusive saute aux yeux. De fait, les opérations de la vie se rapportent à l'âme comme les actes seconds à l'acte premier, ainsi qu'on le voit chez Aristote au deuxième livre *De l'âme* [412a21-27]. Or l'acte premier précède chronologiquement dans le même être l'acte second : la science, par exemple, précède l'acte de considérer. Donc, quel que soit l'être qui possède une opération de la vie, il faut poser en lui une partie d'âme qui se rapporte à cette opération comme l'acte premier à l'acte second. Mais l'homme a une opération propre qui le place au-dessus des autres animaux, à savoir celle de penser et de raisonner, opération qui est une opération de l'homme en tant qu'homme, comme le dit Aristote au premier livre de l'*Éthique* [1098a3-7]. Il faut donc poser en l'homme un principe qui lui donne proprement son espèce, et qui se rapporte à l'acte de penser comme l'acte premier à l'acte second. Or ce ne peut être l'intellect « passif » dont on vient de parler, car, comme le prouve Aristote, le principe de cette opération doit être « impassible » [429a15] et « non mêlé au corps » [429a25], ce qui semble être le contraire de l'intellect « passif » est tout le contraire de cela. Il n'est donc pas possible que ce soit par la faculté cogitative, appelée « intellect passif », que l'homme reçoive son espèce par laquelle il est différent des autres animaux.

Dans le *De anima intellectiva*, chap. 3, Siger de Brabant a répondu au § 77. Les six étapes de l'argument de la spécification sont synthétisées en deux points (Bazán, p. 78, 13-17) : (a) « [...] l'homme est homme par l'intellect, ce qui ne serait pas le cas si l'intellect n'était pas la forme de l'homme » ; (b) « De plus, l'opération propre de l'homme est de penser. Or l'opération propre d'une chose procède de sa forme. Donc le principe de la pensée (ou le « principe intellectif », *principium intellectivum*) est la forme de l'homme. » Dans sa réponse à (a), plus détaillée que sa restitution de l'argument thomasien, Siger ne cède rien sur le fond. Il accepte évidemment la caractérisation aristotélicienne de l'homme par l'intellect, mais rejette l'union formelle *in essendo* de l'intellect avec le corps, qu'il assimile à une impression matérielle (comme celle du sceau dans la cire)[107], et défend expressément Tlm. Paradoxalement, sa lecture de 4 et 4.1 semble imputer à Thomas une

107. Sur cette comparaison tirée de *De an.*, II, 1, 412b7, cf. *supra*, **§ 61** et **68**.

définition de l'homme par l'opération propre de l'intellect plutôt que par l'intellect même :

> Il faut dire que l'homme est homme par l'intellect, mais il ne faut pas pour autant que chacune des deux parties de ce composé soit unie à l'autre comme une figure l'est à un morceau de cire ; l'union qu'on a dite suffit pour que le composé tout entier en tire sa dénomination. Et il faut bien noter que tout en tirant sa dénomination de l'opération de l'intellect, l'homme tire aussi sa dénomination de sa substance. Car ce qui est dénommé à partir de l'accident d'une chose est du même coup dénommé à partir de sa substance. Or à chaque dénomination ou mode de prédication répond un mode d'être, comme dit Aristote (*Métaph.*, V, 7, 1017a25-26). Donc c'est par l'intellect que l'homme est homme et c'est de lui qu'il reçoit sa dénomination.

Dans sa réponse à (b), qui fait intervenir la notion de félicité (pourtant absente de sa restitution de l'argument), il concède à nouveau ce qui est proprement aristotélicien dans les éléments allégués par Thomas, mais rejette toute union de l'intellect et du corps conçue en termes d'impression formelle et réitère son soutien à Tlm :

> À l'autre argument il faut dire que sans aucun doute l'opération propre de l'homme est de penser et que c'est en cela qu'il trouve la félicité, comme le dit le livre X des *Morales* [= *Éth. Nic.*, X, 7, 1177a13-18]. Car l'intellect, par quoi est la pensée *(a quo est intelligere)* est une faculté qui est dans l'homme et qui est propre à l'homme. Mais, pour que penser soit l'opération propre de l'homme, il n'est pas nécessaire que la substance du composé humain par laquelle la pensée est *(a qua est intelligere)* soit unie à l'autre partie du composé comme une figure l'est à un morceau de cire, l'union qu'on a dite suffit.

La réponse de Siger n'a pas convaincu. Preuve en est que l'argument de la félicité revient encore, en tête de liste, chez Radulphus Brito, qui le combine avec l'argument dit par Thomas « de la démonstration d'Aristote »[108] :

> [...] dico ad quaestionem secundum veritatem et fidem quod intellectus est forma corporis nostri. [1] Et hoc primo apparet ex intentione Philosophi, qui vult X. *Ethicorum* quod felicitas humana consistit in operatione secundum postremam eius perfectionem, quae est intellectus.

108. Cf. **§ 11** et **§ 60**, la démonstration de TAr, à partir de 414a12-14, lu sous la forme 414a12 ⇒ a14, *i.e.* « l'âme est à titre premier ce par quoi nous vivons, sentons et pensons » (ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως) ⇒ l'âme est forme du corps (ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος).

Vult ergo quod intellectus est postrema perfectio quae est in homine, et est eius forma substantialis. Et istud vult Philosophus expresse in illo II. Dicit enim quod illud quo vivimus, sentimus et intelligimus, est forma corporis nostri [= *De an.*, II, 2, 414a12-14]. Unde ibi Philosophus concludit definitionem communem animae per definitiones proprias cuiuslibet partis animae [cf. *supra*, § **11**]. Modo intellectus est illud quo intelligimus. Quare etc. [*Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5, Fauser, p. 148, 95-149, 103].

§ **78.** – Contrairement à l'argument de la spécification du § **77**, qui avait pour fonction de confirmer la lecture thomasienne de la thèse aristotélicienne de 414a12-14 (TAr), l'argument du § **78** est un argument d'attaque, dirigé contre l'ensemble de la position rushdienne/averroïste, qu'il s'agisse de TAv en général ou, plus précisément, de TIm : ce qu'on peut appeler sa réfutation éthique [cf. *supra*, § **2**]. Cette réfutation repose sur une théorie du rapport entre intellect et volonté. Thomas déploie ainsi l'argument :

(1) ce qui est volontaire est « en nous » *(in nobis)*
(2) la volonté est dans l'intellect
  (2.1) première preuve de 2 : *De l'âme* [432b5-6] : la volonté est dans la raison
  (2.2) deuxième preuve de 2 : dans les substances séparées, il n'y a qu'intellect et volonté [donc la volonté est dans l'intellect]
  (2.3) troisième preuve de 2 : *Rhétorique* [1382a5-6] : la volonté s'étend aux universaux
(3) si l'intellect n'est uni à l'homme que par les images (TAv, T2s) ou comme moteur (TIm) la volonté n'est pas en nous mais dans l'intellect séparé
  (3.1) première conséquence de 3 : l'homme n'est pas maître de ses actions
  (3.2) deuxième conséquence de 3 : aucune action n'est louable ni condamnable
(4) Donc : il n'y a plus ni philosophie morale ni vie humaine possibles, car :
  (4.1) il n'est plus nécessaire d'ériger des préceptes
  (4.2) il n'est plus nécessaire de respecter des lois
(5) Donc, si l'on veut éviter 4, il faut rejeter 3, et poser que l'intellect nous est uni de manière telle qu'il fasse avec nous quelque chose d'un *(sic uniatur nobis ut uere ex eo et nobis fiat unum)*
(6) Une telle union n'est possible que si l'intellect est une faculté de l'âme qui nous est unie comme forme
(7) Cette thèse [= 6] doit donc être soutenue fermement, non en vertu d'une révélation de la foi *(propter reuelationem fidei)*, mais parce que la thèse opposée [= 3] est contraire à l'évidence des faits *(contra manifeste apparentia)*

Cette série d'arguments est d'une importance capitale dans l'histoire de la subjecti(vi)té. Thomas y fait en effet valoir clairement l'exigence qui est à la base de la reformulation de la notion de *subiectum* d'où est issu le « sujet » moderne. Le principe de l'activité mentale doit être interne à l'homme, *in nobis*, pour être pleinement et proprement humain. Un sujet décentré ne fait pas un sujet humain. Le détour par la volonté permet d'ajouter : un principe actif décentré ne fait pas un principe actif humain, c'est-à-dire libre et maître de ses actes. L'averroïsme « nous retire ce qui est en nous » *(subtrahitur quod est in nobis)* : tel n'est pas son moindre défaut. Le raisonnement est implacable : si la volonté est fondée dans l'intellect (ce qui est le cas, et la pure doctrine d'Aristote selon Thomas), l'homme sera en quelque sorte désapproprié de lui-même si cet intellect ne lui est pas immanent. Que sera la volonté d'un homme si « elle est » non pas en lui, fondée dans son propre intellect, mais dans un intellect-substance séparé qui soit ne s'unit à lui que par images interposées (TAv, T2s) soit agi en lui de l'extérieur (TIm, TIm*/AC) ? Celle d'un sujet *agité de l'extérieur*. À l'homme pensé, jamais pensant, correspond un homme agi, jamais acteur. En termes modernes : le monopsychisme a partie liée avec le déterminisme. Cette pente, qu'on peut bien dire, en l'occurrence, *fatale*, n'a pas échappé à Étienne Tempier, puisque, dès la condamnation parisienne de 1270, les deux ont été censurés de front : l'unité de l'intellect, dans la proposition 1 (« Il n'y a qu'un seul intellect numériquement identique pour tous les hommes ») et la proposition 2 (« La proposition *l'homme pense* est fausse ou impropre ») ; le déterminisme, dans la proposition 3 (« la volonté humaine veut et choisit par nécessité ») et la proposition 4 (« tout ce qui advient ici-bas est soumis à la nécessité des corps célestes »). Dans le dispositif thomasien le point 2 est donc d'une importance décisive, puisque c'est lui qui commande tout l'argument. L'Aquinate l'établit de trois manières : (1) par l'autorité de *De an.*, III, 9, 432b5-6 (Tricot, p. 200) : « C'est dans la partie rationnelle que le désir réfléchi prend naissance » [109] ; (2) par le recours aux substances séparées (une pierre dans le jardin d'Averroès) ; (3) par l'autorité de la

109. Sur la « partie rationnelle » ou « propre au raisonnement » (Bodéüs, p. 241), cf. *Topiques*, IV, 5, 126a13. On notera, nouvelle preuve qu'Averroès et Thomas ne *lisent pas le même texte d'Aristote*, que la version arabo-latine (*De an.*, III, text. 42 ; Crawford, p. 510, 8-9) dit : « Principale enim existit *in parte cogitativa* ; desiderium autem et ira inveniuntur in non rationabili. »

Rhétorique II, 4, 1382a5-6 [110], qui permet d'établir que, comme l'intellect, la volonté se rapporte (dans certains cas) à l'universel [111]. Le point 3 est un coup sérieux porté à l'averroïsme : ses conséquences (4.1-2) sont dévastatrices tant pour TAv, T2s que pour TIm, car non contente de ruiner conceptuellement la possibilité de la morale et de la vie en société, TAv (et ses modulations) ruine aussi au passage les fondements mêmes de l'éthique aristotélicienne, où le lien existant entre responsabilité du choix et louange/blâme est expressément posé [112]. Au terme de la séquence 1-4, la conclusion va de soi : qui veut éviter 4, doit rejeter 3, et soutenir 6, à savoir la lecture thomasienne de la noétique d'Aristote (= TAr), martelée ici une nouvelle fois, au-delà des termes du § 77 (qui posait que l'intellect doit être « uni au corps comme une forme » de telle manière que la « puissance intellective » soit « une faculté de l'âme qui est l'acte d'un corps naturel organisé »), comme s'appliquant non plus seulement à l'âme de déf.3 (unie au corps), mais *à nous*, les hommes : « [intellectus est] potentia animae que unitur *nobis* ut forma », « [l'intellect est] une puissance de l'âme qui *nous* est unie comme forme ». Cette conclusion est le fondement d'une anthropologie véritable. Comment, semble dire Thomas, y aurait-il une anthropologie averroïste, si tout ce qui est attribué à l'homme ne s'attribue à lui que par dénomination extrinsèque ? Il ne suffit pas de dire comme Siger que l'homme « tire sa dénomination de l'intellect » [cf. *supra*, § 77] : si l'intellect n'est pas, au sens propre, « dans l'homme », mais seulement dans l'homme [113] *par transfert métonymique* [cf. *supra*, § 68], cette attribution ne sera jamais qu'une *denominatio extrinseca*, forme médiévale – et hyperbolique – d'une hétéronomie, qui ne sera plus seulement de la volonté, mais du sujet lui-même ou, si l'on préfère, de l'homme, dépossédé de ce qui, en lui, est à la fois homme et sujet. On voit ici l'abîme qui sépare Thomas d'Averroès. Certes, le philosophe cordouan parle souvent de l'« intellectus existens in nobis » ou de l'« intellectus qui est in nobis » [114]. Mais cette présence n'est que la manifestation en nous de ce qui, tout en

110. Dufour, p. 71 : « De plus, la colère s'adresse toujours à un individu, par exemple à Callias ou à Socrate ; mais la haine peut être ressentie contre les classes ; car tout homme hait le voleur et le sycophante. »

111. Ce qui implique que, comme l'intellect, elle ne soit pas directement l'acte d'un corps, et, par voie de conséquence, implique qu'elle soit « dans l'intellect », seule partie de l'âme qui ne soit pas l'acte d'une partie du corps.

112. Comme en témoignent deux textes que Thomas n'allègue pas, mais qu'il a forcément à l'esprit : *Eth. Nic.* I, 1102b33-1103a1, et III, 1109b30-31.

113. Comme l'affirmera le *De anima intellectiva*, *éd. cit.*, p. 85, 76-79, grâce à la théorie de l'union opératoire.

114. Cf. *In De an.*, III, 36, Crawford, p. 495, 463 ; p. 496, 484 et 488-489, *et passim*.

opérant en nous, reste doublement séparé de nous : l'intellect agent, qui abstrait les « intentions imaginées », l'intellect matériel, qui reçoit les « intentions intelligibles » [115]. Étant donné la fondation de la volonté dans l'intellect [**§ 78**, points 1 et 2], on ne peut construire une anthropologie sur l'hypothèse d'un intellect en exclusion interne à son sujet/objet qu'à condition d'admettre une *volonté en exclusion interne à l'âme humaine*, ce qui n'a, aux yeux de Thomas, *aucun sens* : « *absurdum et uite humane contrarium* » (« absurde et contraire à la vie humaine »). Comme le dit le passage parallèle de la *Summa contra Gentiles*, II, 60, § 5 : « *Il faut que l'intellect possible soit en nous* », car « c'est par lui que nous différons des bêtes brutes », par lui que nous sommes des hommes :

> De plus. On prouve que l'intellect possible n'est pas l'acte d'un corps par le fait qu'il est capable de connaître toutes les formes sensibles de manière universelle. Donc, aucune faculté dont l'opération s'étend aux universaux de toutes les formes sensibles ne peut être l'acte d'un corps. Or la volonté est de ce type : nous pouvons en effet avoir une volonté de toutes les choses que nous pensons, ne serait-ce que la volonté de les connaître. L'acte de la volonté lui aussi paraît se rapporter à l'universel : « en effet, comme le dit Aristote dans sa *Rhétorique* [1382a5-6], nous haïssons le genre des voleurs de manière universelle, mais nous ne nous mettons en colère que contre des individus ». La volonté ne peut donc être l'acte d'une partie du corps ni dépendre d'une puissance qui serait l'acte d'un corps. Or toute partie de l'âme est l'acte d'une partie du corps, à la seule exception de l'intellect proprement dit. Donc la volonté est dans la partie intellective : c'est pourquoi Aristote dit dans le livre III du traité *De l'âme* [432b5-6] que la volonté est dans la raison, tandis que l'irascible et le concupiscible sont dans la partie sensitive. C'est pourquoi les actes du concupiscible et de l'irascible sont liés à une passion, mais pas l'acte de la volonté, qui est lié à un choix. Or la volonté de l'homme n'est pas extérieure à l'homme comme si elle était fondée sur une substance séparée : elle est dans l'homme lui-même. Autrement, en effet, il ne serait pas maître de ses actions : il agirait par la volonté d'une substance séparée, et il n'y aurait en lui que des puissances appétitives opérant avec une passion, à savoir la puissance irascible et la concupiscible, qui sont dans la partie sensitive, comme chez les autres animaux, qui sont agis plutôt qu'ils n'agissent. Mais cela est impossible, et détruit toute philosophie morale et toute vie politique. *Il faut donc que l'intellect possible soit en nous, et c'est par lui que nous différons des bêtes brutes*, et non seulement par l'intellect passif.

115. Cf. *In De an.*, III, 20, Crawford, p. 453, 301-454, 303 : « Et debes scire quod usus et exercitium sunt cause eius quod apparet de potentia intellectus agentis qui est in nobis ad abstrahendum, et intellectus materialis ad recipiendum. »

La conclusion du § **78** (= point 7) est aussi importante pour l'histoire de l'averroïsme que le développement qui a permis de l'établir l'est pour l'histoire de la subjecti(vi)té. Thomas y affirme en effet que le point 6 (= TAr : « l'intellect est une faculté de *l'âme qui nous est unie comme forme* ») doit être soutenu « *absque omni dubitatione* », à savoir : sans qu'on « soulève à ce propos le moindre doute [= aporie, problème] », et aussi : fermement, comme « hors de doute ». Mais il précise que cette adhésion n'est pas « causée [c'est-à-dire imposée] par une révélation de la foi *(propter reuelationem fidei)*, comme ils [= les averroïstes] le prétendent » et qu'elle est seulement justifiée parce que la thèse opposée [= point 3] est « contraire aux faits observables *(contra manifeste apparentia)* ». Ce recours aux *manifeste apparentia*, autrement dit à l'évidence empirique, aux « phénomènes » (dans le sens positif du terme), n'est pas nouveau : on a vu qu'au § **61** Thomas invoquait déjà l'expérience en posant qu'« il est [...] *manifeste* que cet homme-ci pense » ; il le fera de nouveau au § **87**, en montrant que TAvb est « *manifestement* fausse et impossible », « contraire aux *phénomènes* » (« repugnat enim *hiis que apparent* » [= gr. τὰ φαινόμενα]) et ruineuse pour « toute la science morale et tout ce qui a trait à la vie en société » ; néanmoins, c'est Averroès lui-même qui, le premier, invoquait la « conformité aux *faits observés* » [= gr. τὰ φαινόμενα ; cf. *supra*, § **25**] : ainsi le voilà pris à son propre jeu. Mais ce n'est pas tout. Comme nous l'avons indiqué plus haut [cf. § **2**], Thomas prépare au § **78** le coup qu'il portera au § **118**, quand il stigmatisera la prétention des averroïstes latins à s'excepter eux-mêmes de leur *christianitas*. En un sens, il est clair que c'est au § **78** que la « double vérité » fait ses débuts dans le monde, et que ce sont les averroïstes qui ouvrent eux-mêmes le bal en soutenant que l'affirmation que l'intellect est faculté d'une âme qui est forme du corps est *imposée par la Révélation de/à la foi*. Conformément au programme défini au § **2**, Thomas montre que la foi n'est pas ici l'instance juridictionnelle : c'est comme théorie *philosophiquement contraire aux faits* que TAv et ses dérivés doivent être rejetés, et c'est parce qu'ils doivent être rejetés que le point 6 peut être soutenu « sans hésiter ». La lecture thomasienne de la noétique d'Aristote est la seule qui *sauve les phénomènes*. La seule qui se puisse présenter comme une théorie *empirique*. Les averroïstes latins sont mal inspirés d'invoquer eux-mêmes la Révélation comme une contrainte philosophique : le Magistère le leur fera bientôt savoir en tentant de les y enfermer dès décembre 1270. En attendant, Thomas leur a retiré toute légitimité philosophique.

§ **79**. – Le paragraphe suivant confirme la réalité d'une discussion antérieure au *De unitate* comme à la condamnation de décembre 1270. Thomas y présente en effet les deux arguments allégués par les partisans de TAv/TIm contre son interprétation d'Aristote (= TAr). Ces arguments sont présentés comme des *rationes adductae in contrarium* (« arguments produits pour soutenir la thèse contraire »), expression technique caractéristique de l'univers de la *disputatio*, des *quaestiones (disputatae)* et des *sophismata*, déjà employée dans le chapitre I, au § **39** [cf. *supra* : *rationes inductae in contrarium*]. Selon Thomas, ces arguments « ne sont pas difficiles à résoudre » (*soluere* : dissoudre, donc éliminer ou contrer). Le premier argument (a) pose : (1) que TAr implique que l'intellect est une forme matérielle ; (2) que cette forme n'est pas dénuée de toutes les natures des choses sensibles ; donc (3) que ce qui est reçu dans l'intellect tel que le conçoit ou le présente TAr ne peut être reçu universellement, mais seulement particulièrement, comme dans la matière.

> Ils disent, en effet, qu'il suit de cette position (1) que l'intellect est une forme matérielle, et que (2) celle-ci n'est pas dénuée de toutes les natures des choses sensibles ; et que (3), par conséquent, tout ce qui est reçu dans l'intellect y est reçu comme dans une matière, individuellement et non universellement.

Le point (2) contredit 429a21-22 [116] (Bodéüs, p. 223 : « De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible »). Le point (3), l'affirmation constamment avancée par Aristote [notamment en 417b22-24, cf. *supra*, § **68**], que l'intellect est la faculté de l'universel (assurant la réception des universaux et recevant sur un mode universel), ce qui le distingue de la matière (qui ne reçoit de formes que particulières et sur un mode particulier). Le sens général de l'argument est donc clair : en assimilant l'intellect à une forme matérielle, TAr rend toute science impossible. Une version parallèle en est donnée dans la *Summa contra Gentiles*, II, **59**, pour les points (1) et (3) au § 3 :

> 3. De plus : s'il était forme d'un corps matériel, la capacité de recevoir [= la réceptivité] de cet intellect et celle de la matière première relèveraient du même genre. En effet, ce qui est la forme d'un corps ne reçoit rien sans sa matière. Or la matière première reçoit les formes individuelles ; bien plus, elles sont individuées du fait d'être dans la matière. L'intellect possible recevrait donc les formes en tant qu'elles sont individuelles. Il ne connaîtrait donc pas les universaux – ce qui est manifestement faux.

116. ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός.

et, pour le point (2), au § 2 :

> 2. En outre, ils invoquent la démonstration d'Aristote qui prouve que, comme l'intellect possible reçoit toutes les espèces des choses sensibles, en tant qu'il est en puissance par rapport à elles, il doit n'en posséder lui-même aucune [429a18-20], de même que la pupille, qui reçoit toutes les espèces des couleurs, est dénuée de toute couleur. Si, en effet, elle avait par elle-même une couleur, celle-ci l'empêcherait de voir les autres ; bien plus, rien ne serait vu que de cette couleur. Et il en irait de même pour l'intellect possible, s'il avait par lui-même une forme ou *une nature* [identique à l'une de celle] *des choses sensibles*. Or cela serait inévitable s'il était mêlé à un corps, et il en irait de même s'il était la forme d'un corps, car, puisque la forme et la matière donnent naissance à quelque chose d'un, la forme doit participer en quelque chose à la nature de ce dont elle est la forme. Il est donc impossible que l'intellect possible soit mêlé au corps ou qu'il soit l'acte ou la forme d'un corps [cf. MICHON, 1999, p. 290-291].

Qui est l'auteur de l'argument (a) ? On peut évidemment penser à Siger. De fait, les *Quaestiones in III De anima,* q. 4, arg. 15, contiennent une élaboration du point (3) :

> 15. Probatio secundae propositionis, scilicet quod forma, qua acceptionem universalem fieri in nobis experimur, non sit materialis. Nam virtus materialis non potest apprehendere speciem praeter conditiones materiales, ut visus solum apprehendit colorem ut est huius colorati, nec umquam potest iuxta illam speciem sensitivam sibi assumere speciem communitatis vel quidditatem in universali, sed semper apprehendit colorem ut est huius colorati, et similiter apprehendit magnitudinem ut est huius magni.

Cependant cet argument n'est pas dirigé contre TAr, mais à l'évidence contre la thèse d'Alexandre d'Aphrodise assimilant l'intellect à une forme matérielle. Certes, les témoignages ne manquent pas qui attestent la popularité de ce qu'on pourrait appeler « l'argument de la matière et de l'universel » arguant que si l'âme intellective ou l'intellect possible était forme du corps, elle serait individuée, et donc incapable d'une connaissance universelle. Tout le problème est de savoir ce que l'on entend par forme : forme matérielle (avec Alexandre) ou forme substantielle (avec Aristote, dans la lecture thomasienne) ? Si, dans l'état actuel de nos connaissances, aucun texte des averroïstes latins antérieurs à 1270 ne correspond exactement au propos rapporté par Thomas, on peut imaginer que ce dernier s'en prend plutôt à Averroès

lui-même [117]. De fait, on trouve dans le commentaire 4 du livre III du *Grand Commentaire du De anima* des formulations proches des points (1) et (2) :

> Que, nécessairement, la substance recevant les formes [dont nous parlons] ne soit ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps, est manifeste par les propositions mêmes qu'Aristote emploie dans le [présent] discours [= dans le discours sur « la faculté rationnelle », *al-quwwa al nāṭiqa*]. La première est que cette substance reçoit toutes les formes matérielles – ce qui [s'applique] notoirement à l'intellect [matériel]. La seconde est que tout ce qui reçoit quelque chose est nécessairement dénué de la nature de ce qui est reçu et que son essence *(substantiam)* n'est pas spécifiquement identique à l'essence de ce qui est reçu. Si en effet ce qui reçoit était de même nature que ce qui est reçu, une chose se recevrait elle-même, et le moteur serait mû. C'est pourquoi le sens recevant la couleur doit être dépourvu de couleur, et celui qui reçoit le son, dépourvu de son : cette [seconde] proposition est nécessaire et ne fait aucun doute. De ces [deux] propositions découle que la substance que l'on nomme *intellect matériel* n'a dans sa nature aucune d'entre les formes matérielles [= *Auct. Arist.* 6, n. 213 ; Hamesse, p. 192, 56-57]. Donc, comme les formes matérielles sont soit des corps soit des formes [existant] dans un corps, il est manifeste que la substance que l'on nomme *intellect matériel* n'est ni un corps ni une forme [existant] dans un corps. Il [l'intellect matériel] est donc absolument sans mélange avec la matière.

Le point (3) étant plus particulièrement analysé dans le commentaire 5 du livre III, fondé sur la définition proprement rushdienne de l'intellect matériel comme :

> Intellect matériel$_{déf.}$: ce qui est en puissance toutes les intentions des formes matérielles universelles et n'est en acte aucun étant avant de l'avoir conçu.

à savoir :

> Puisque telle est la définition de l'intellect matériel, il est clair que, chez [Aristote], [cet intellect] diffère de la matière première, car il est en puissance toutes les intentions *(intentiones)* des formes matérielles universelles, alors que la matière première est en puissance toutes les formes sensibles singulières sans les connaître ni les percevoir. Et la raison pour laquelle cette nature [= l'intellect] est capable de distinguer et de connaître, tandis que la matière première ne peut ni connaître ni

117. Le pluriel *adducunt* dans « rationes uero quas in contrarium adducunt » étant compatible avec cette lecture, compte tenu de l'usage médiéval.

> distinguer, est que la matière première reçoit des formes divisées, c'est-à-dire individuelles et singulières, alors que cette [nature] reçoit des formes universelles. D'où il ressort que cette nature n'est pas quelque chose dont on dit 'ceci' *(aliquid hoc)*, c'est-à-dire un corps ou une faculté [existant] dans le corps [...].

À juxtaposer ces textes et ceux de Thomas, le lecteur ne peut toutefois s'empêcher d'être perplexe. De fait, la théorie que rejette Averroès est de nouveau (comme chez Siger) celle d'Alexandre, qui fait de l'intellect la forme périssable d'un corps périssable. Cette théorie ne peut être assimilée à TAr. La théorie que rejette Thomas étant TAv, celle qu'Averroès formule pour échapper aux impasses du matérialisme alexandrinien, rien ne devrait, normalement, des arguments d'Averroès contre Alexandre se retrouver mobilisé contre TAr : Thomas, il le dit et le répète, ne soutient pas que l'intellect est la forme du corps ; réciproquement, l'Aquinate ne devrait pas attaquer chez Averroès les arguments visant à réfuter une théorie matérialiste alexandrinienne qu'il rejette lui aussi. Pourtant c'est bien ce qu'il fait, en présentant, au début du **§ 79**, deux arguments vedettes de la polémique rushdienne avec Alexandre, comme des *rationes in contrarium* dirigées contre TAr. Comment expliquer cela ? On peut imaginer que les disciples latins d'Averroès ont eux-mêmes transféré sur TAr les arguments de leur maître contre Alexandre : un transfert globalement injustifié, confirmant, au passage, l'absence de discernement philosophique que leur imputent Thomas et... Albert le Grand. Rien cependant n'atteste ce transfert dans les documents existants antérieurs au *De unitate* (on verra qu'il en va autrement pour les textes postérieurs). On peut donc, le choix des hypothèses étant restreint, imaginer que c'est Thomas lui-même qui, si l'on peut ainsi parler, prend comme étant dirigés contre TAr les arguments antialexandriniens d'Averroès repris ou récités contre Alexandre par ses disciples latins. La méprise serait alors du côté de Thomas. Méprise involontaire ou volontaire ? Il est difficile de répondre. On constate cependant : 1° que les textes de Siger antérieurs à 1270 ne se trompent pas de cible : empruntés à Averroès, les arguments contre la théorie de l'intellect acte/forme du corps sont bien, comme chez lui, dirigés contre Alexandre, que celui-ci soit ou non nommé ; 2° que Thomas fait preuve d'une assez remarquable ambiguïté dans sa présentation des thèses d'Alexandre : rien de ce qu'il en dit dans le *De unitate* ne laissant entendre que la lecture alexandrinienne d'Aristote est matérialiste et isolée par rapport au reste de la tradition interprétative qu'il allègue contre Averroès, qu'elle soit grecque (Théophraste, Thémistius) ou « arabe » (Avicenne, Ghazālī). Pourquoi, dira-t-on, mettre sur le

même plan la thèse d'Averroès affirmant que « l'intellect n'est ni un corps ni une forme existant dans un corps » et la thèse d'Aristote affirmant que « l'intellect est une faculté de l'âme qui est forme d'un corps » ? Pourquoi traiter les arguments formulés contre Alexandre comme des arguments formulés contre TAr ? Si, au nom du principe de charité interprétative, on exclut la confusion d'esprit chez les averroïstes et la mauvaise foi chez Thomas, on ne peut trouver qu'une explication raisonnable : Thomas s'en prend aux arguments antialexandriniens d'Averroès parce qu'ils sont au service d'une position, TAv, qui est un remède à ses yeux pire que le mal, puisque, comme le disent les **§ 2, 78** et **87**, TAva et TAvb ruinent tout l'édifice de la morale et de la politique. Si, renonçant au principe de charité, on adopte un point de vue historique et historiographique faisant toute sa place au contresens dans l'histoire de la philosophie, une autre explication se dessine, qui cumule l'hypothèse du transfert TAlex1-3 ⇒ TAr chez les averroïstes et une certaine ambiguïté tactique chez Thomas, qui pour mieux réfuter TAv, élimine TAlex1-3 de l'univers épistémique, et enferme ses adversaires dans un rejet global de TAr. Cette hypothèse n'est pas sans plausibilité, car elle décrit assez bien la situation du débat après 1270 et le *De unitate*. Dans le *De anima intellectiva*, en effet, Siger opère le transfert, en mettant sur le même plan la thèse de Thomas (l'union de l'intellect au corps *in essendo*) et celle d'Alexandre (l'intellect comme forme matérielle), en centrant sa discussion sur une affirmation – l'intellect est uni au corps comme la figure à la cire [sur cette exploitation de *De an.*, II, 1, 412b7, cf. **§ 61, 68, 77**] – qui n'est en aucun cas ni celle de TAr ni celle de Thomas. Mauvaise foi croisée ? Double incompréhension ? Chiasme interprétatif ? L'historien ne peut ici que décrire et compter les points dans ce qui a toutes les apparences d'un dialogue de sourds. La suite immédiate du texte ne permet pas en tout cas de dissiper entièrement le malaise.

Le second argument *in contrarium* (b) suit du premier : si l'intellect est une forme matérielle (ce qui découle de TAr), (1) cette forme n'est pas intelligible en acte, ce qui implique (2) que l'intellect ne peut se penser lui-même, ce qui est « manifestement faux ». La preuve du point (1) est qu'aucune forme matérielle n'est intelligible en acte, mais seulement en puissance, ce pourquoi l'abstraction est nécessaire.

> En outre, [il suit de cette position] que si l'intellect est une forme matérielle, elle n'est pas intelligible en acte et que, ainsi, l'intellect ne pourra se penser lui-même : ce qui est manifestement faux. En effet, aucune forme matérielle n'est intelligible en acte, mais seulement en puissance ; mais elle [= la forme matérielle] devient intelligible en acte par l'abstraction.

Qui est l'auteur de (b) ? De nouveau les *Quaestiones in III De anima,* q. 4, arg. 16 contiennent des éléments de l'argument cité par Thomas, en l'occurrence la thèse selon laquelle une forme matérielle n'est intelligible qu'en puissance – point (1) –, la seconde moitié de l'argument portant non sur l'autoconnaissance de l'intellect matériel (possible), mais plus généralement sur sa capacité à connaître une forme intelligible en acte, quelle qu'elle soit :

> [16] Item, quod veram universalem acceptionem non faciat forma materialis, hoc patet. Dicit enim Commentator quod forma quamdiu est [in] materia, est potentia intelligibilis. Ergo forma, si reciperetur in virtute materiali, quando statim deberet intelligi, esset in materia, et sic (1) esset in potentia [intelligibilis], et sic (2) numquam haberemus cognitionem in actu de forma.

Cette version de l'argument correspond assez précisément à la formulation que propose Thomas dans *ScG*, II, 59, § 4 [MICHON, 1999, p. 241], où l'on reconnaît aisément le point (2) de Siger :

> 4. En outre. La matière première n'a pas la connaissance des formes qu'elle reçoit. Si donc la capacité de recevoir [des formes] par l'intellect possible et par la matière première était la même, (2) l'intellect possible ne connaîtrait pas non plus les formes reçues. Ce qui est faux.

Mais les mêmes remarques que l'on a faites pour l'argument (a) se retrouvent pour (b) : 1° la thèse que discute Siger n'est pas TAr : c'est évidemment toujours celle d'Alexandre ; 2° la matrice de l'argument cité par Thomas se retrouve chez Averroès, dans la version stigmatisée par *ScG*. Dans le même commentaire 5 du livre III du *Grand Commentaire*, la suite du texte cité à propos du point (3) de (a) dit en effet :

> [D'où il ressort que cette nature n'est pas quelque chose dont on dit 'ceci', c'est-à-dire un corps ou une faculté existant dans le corps], car, s'il en était ainsi, elle recevrait les formes en tant qu'elles sont divisées et singulières *(secundum quod sunt diversa et ista)* et, dans ce cas, les formes existant en elle seraient intelligibles en puissance, et elle ne pourrait distinguer la nature de ces formes en tant qu'elles sont des formes, comme c'est le cas des [choses dotées de] formes individuelles, qu'elles soient spirituelles [imaginales] ou corporelles [matérielles]. Donc, si cette nature qui est appelée *intellect* reçoit des formes, elle les reçoit nécessairement sur un autre mode de réception que celui par lequel des matières singulières reçoivent des formes [singulières] dont l'inclusion en elles est une détermination de la matière première. Nécessairement, donc, [cette nature qui est appelée *intellect*] n'est ni du *genre* des matières [singulières] dans lesquelles est incluse une forme [singulière] ni [comme] la matière première elle-même, car sinon, il y aurait pour [toutes les natures réceptrices] un seul genre de réception [celui des formes matérielles individuelles et singulières, et un seul genre de récepteur] : c'est, en effet, la diversité dans la nature du reçu qui fait la diversité dans la nature du récepteur.

Face à cela, l'historien ne peut faire qu'une chose : noter que la version de l'argument (b) a évolué entre la *Summa contra Gentiles* – qui, comme Siger (et Averroès), le faisait porter sur l'incapacité de l'intellect, entendu comme forme matérielle, à percevoir la moindre forme – et le **§ 79** du *De unitate*, où il porte sur l'incapacité de l'intellect, ainsi conçu, à se percevoir lui-même. On peut voir là un indice de ce que, depuis les *Quaestiones in III De anima*, l'argumentaire averroïste anti-alexandrinien a lui-même évolué et s'est, comme l'affirme Thomas, recentré sur et contre TAr. Rien ne restant des étapes de ce recentrage dans la littérature aujourd'hui accessible, l'évolution de l'argument (b) doit être regardée avec prudence. Au vrai, la version du *De unitate* ne fait qu'appliquer à l'intellect lui-même en tant que forme intelligible l'incapacité de percevoir une forme quelconque, stigmatisée dans la première critique averroïste de l'assimilation alexandrinienne de l'intellect à une forme matérielle. Un fait troublant doit cependant être souligné. L'argument de l'autoconnaissance ou perception de l'intellect par lui-même existe bel et bien chez Averroès, mais dans des textes que Thomas ne pouvait connaître : l'*Epistola de perfectione naturali intellectus secundum mentem Philosophi (Épître sur la perfection naturelle de l'intellect selon l'avis du Philosophe)*, dont le premier manuscrit connu date du XIV^e^ siècle, et le *De animae beatitudine (La béatitude de l'âme)* édité à la Renaissance par A. Achillini puis par A. Nifo [cf. GEOFFROY-STEEL, 2001]. Dans les deux œuvres, l'argument de l'autoperception figure comme troisième preuve (sur quatre) que « l'intellect n'est pas une faculté dans le corps, étendue dans le corps, et divisible selon la division du corps comme les facultés sensitives qui sont étendues dans le corps et divisibles selon la division du corps ». Voici cet argument dans la version de l'*Épître* (les variantes du *De animae beatitudine* figurant entre crochets) :

> Troisièmement [en outre], si cette faculté se trouvait dans un corps selon une forme propre, comme il a été dit, *elle ne pourrait s'appréhender elle-même*, car on constate que les formes appréhensives matérielles, c'est-à-dire sensitives, ne peuvent s'appréhender elles-mêmes, et que la fin [perfection] de leur être est de considérer autre chose [d'appréhender des choses autres] qu'elles-mêmes [GEOFFROY-STEEL, 2001, p. 204-205].

On notera que la thèse générale ici argumentée par Averroès – l'indivisibilité de l'intellect dans le corps – était, dès 1231-1236, la pièce centrale de l'argumentation de Guillaume d'Auvergne contre Alexandre d'Aphrodise[118]. Cela étant, quelques mots de plus sur l'histoire de l'argument (a) s'imposent. Au XIVe siècle, l'aspect antialexandrinien de l'argument de la matière et de l'universel était relativement clair. Dans ses *Quaestiones super libros Physicorum*, Jean Buridan l'attribue, *ainsi que la thèse antimatérialiste* et antialexandrinienne *qu'il supporte*, à la « quasi-totalité des commentateurs anciens »[119], non sans, d'ailleurs, le mettre en cause dans les *Quaestiones super libros De anima*[120]. C'est donc en tant qu'argument allant contre la théorie de l'âme intellective comme forme *matérielle* ou *corporelle* qu'est perçu l'argument (a). Il n'en va pas de même dans les textes gravitant autour du *De unitate*. C'est clairement contre TAr et sa lecture thomasienne, donc contre l'interprétation de l'âme intellective comme forme ou perfection *substantielle* du corps, que l'*Anonyme de Giele* recourt à l'argument de la matière et de l'universel.

> Item, universalitas intellectorum ostendit intellecta esse abstracta ; sed si intellecta, et intellectus. Et hoc est quod dicit Aristoteles, quod intellectus est virtus abstracta a corpore ; quare non est perfectio corporis [*Quaest. De anima*, II, q. 4, *Utrum anima intellectiva sit secundum suam substantiam coniuncta corpori sicut perfectio eius substantialis*, Giele, p. 69, 36-39].

Cette formulation est doublement intéressante : premièrement, à cause de la formule « *universalitas intellectorum* » ; deuxièmement, à

118. Cf. Guillaume d'Auvergne, *De anima*, chap. 5, Rouen, 1674, t. II, p. 119 : « Iam autem feci te scire in praecedentibus quoniam intelligere non est dispositio quae possit *esse in corpore*, cum intelligere impartibile sit, corpus autem partibile in infinitum, sicut iam declaravit Aristoteles in auditu suo, et multi alii. » (« Je t'ai déjà fait savoir dans les pages précédentes que la pensée n'était pas une disposition qui pouvait exister dans un corps, puisque la pensée est indivisible en parties, alors que le corps est divisible à l'infini, comme l'a déjà expliqué Aristote dans la *Physique*, et bien d'autres que lui. »)

119. « Ad primam et secundam dubitationes *dixerunt multi et quasi omnes expositores antiqui, quod ex eo intellectus apprehendit universaliter, quia est separatus et immaterialis sic, quod non est eductus de potentia materiae nec extensus extensione materiae*, ideo non recipit modo singulari, cum ex extensione et divisione materiae proveniat divisio et multitudo individuorum in rebus materialibus. »

120. « ... dicta opinio videtur mihi deficere in assignando tantum, quod intellectus universaliter cognoscit, et sensus non nisi singulariter, scilicet quod hoc est propter immaterialitatem et inextensionem intellectus et propter materialitatem et extensionem sensus. Nam licet concederetur intellectus inextensus et immaterialis, et sensus extensus et materialis, tamen non videtur mihi ex hoc sequi talis diversitas modi apprehendi singulariter et universaliter. » [Sur ce point, cf. PLUTA, 2002, p. 32.]

cause du principe « *si intellecta, et intellectus* ». Pour le premier point, on a ici une preuve supplémentaire du lien existant entre Gilles de Rome et l'Anonyme – le *De plurificatione intellectus possibilis* évoquant directement (a) en ces termes : « quidem [...] *universalitas intellectorum* satis manifeste probat substantiam eius et operationem esse abstractam ». Le deuxième point donne la clef du raisonnement averroïste, tant pour TAva (séparation) que pour TAvb (unité), et, pour Thomas, de sa fallacie, qui consiste à conclure des propriétés ou caractéristiques de l'intelligible aux propriétés ou caractéristiques de l'intellect : *intellectum (separatum / unum)* ⇒ *intellectus (separatus / unus)* – un point que l'on retrouvera au **§ 88**, au **§ 103** et au **§ 109**, dans la solution apportée à l'aporie de l'unité de l'intelligible (de la science) chez le maître et l'élève[121]. Que l'argument de l'*Anonyme de Giele* porte bien contre TAr et non (ou bien : *et non pas exclusivement*) contre le matérialisme alexandrinien est clair : c'est d'ailleurs contre Thomas qu'est dirigé l'ensemble[122]. C'est bien aussi dans le cadre d'une discussion sur le fait de savoir si l'intellect est la forme *substantielle* du corps, que Radulphus Brito mentionne une version très fidèle de l'argument (a) – qu'il attribue à Averroès (*In De an.*, III, comm. 5) :

> Item hoc idem arguitur ratione Commentatoris : Quia, si intellectus esset forma substantialis corporis, tunc esset particulatus et individuatus individuatione corporis. Modo omne quod recipitur in aliquo particulari et individuato, est individuatum. Ergo species intelligibilis recepta in intellectu esset individuata. Modo omne individuatum est potentia intellectum. Et sic nulla species intelligibilis reciperetur in intellectu universaliter sed solum particulariter. Modo istud est inconveniens. Quare etc. (*Quaestiones in Aristotelis librum tertium de anima*, q. 5, Fauser, p. 145, 19-26).

Quelques décennies plus tôt, le même argument figure chez l'Anonyme de Bazán, *Quaestiones De anima* III, q. 6 *(Utrum anima intellectiva sit forma corporis vel sit separata a corpore)* où sa prémisse est attribuée à « tous ceux qui philosophent », sur la base du même axiome de la réception, stipulant que ce qui est reçu en quelque chose y est reçu

121. Thomas fondant une partie de son argumentation sur le rejet de l'inférence : « *intellectum unum, ergo intellectus unus* ».

122. Cf. Giele, p. 68, 26-28, mentionnant « ceux qui veulent nier » que « si l'intellect était l'acte premier du corps, l'acte de penser serait l'acte du corps et de la matière », et Giele, p. 70, 69-70, entamant la critique de « ceux qui disent que l'intellect est l'acte du corps dans son être, comme la forme [est l'acte] de la matière, mais est puissance séparée dans son opération », ce qui ne laisse aucun doute sur l'identité de « ceux » [*aliqui*] qui sont visés. [Sur ce texte, cf. *supra*, § 27.]

sur le mode du récepteur, non sur celui du reçu, axiome tiré tacitement du *Liber de causis*, IX, p. 99, 46-49 [123] :

> Probo, quia secundum omnes philosophantes anima intellectiva causat res et species universalis ; modo, si anima intellectiva esset individua, non posset causare species universalis, quia omne quod recipitur per modum recipientis et non per modum rei receptae recipitur. Consequens falsum, ergo et antecedens (Bazán, p. 477, 30-34).

Forme matérielle ou forme substantielle ? Ignorance ou mauvaise foi ? Les questions que nous avions posées tantôt trouvent ici leur réponse : à l'évidence, un aspect central des polémiques averroïstes des années 1270 est constitué par l'assimilation de la forme substantielle selon TAr à une forme matérielle corruptible de style alexandrinien. Les averroïstes défendent TAva en taxant d'alexandrinienne la lecture thomasienne de TAr ; le Thomas du *De unitate* défend TAr en exonérant Alexandre de son matérialisme. La présence d'Alexandre à l'horizon de la polémique ne se discute pas : la seule affaire est de stratégie. Thomas biaise, les averroïstes aussi [124]. L'*Anonyme de Bazán* est ici plus clair, qui pose que la vraie doctrine d'Aristote est que l'âme intellective est la forme substantielle du corps [= déf.3, cf. *supra*, § 3, par l'argument de l'espèce utilisé par Thomas au § 77], puis rejette dos à dos, comme tous deux erronés, le matérialisme d'Alexandre et la séparation rushdienne :

> In oppositum est Philosophus, dicens in secundo *De anima* quod anima intellectiva est forma substantialis corporis [= 412b4-6 *ad sensum*]. Et confirmo tali ratione : illud est forma substantialis corporis per quod ipsum differt in specie ab omnibus aliis ; sed homo differt per animam intellectivam ab aliis ; ergo anima intellectiva est forma substantialis corporis humani [= § 77]. Nota quod opinio Alexandri fuit ista quod anima intellectiva est forma substantialis corporis et voluit eam esse per hoc corruptibilem ; *ergo ista opinio nulla est.* Item Commentator voluit quod anima intellectiva esset separata a corpore, *quod non valet* (Bazán, p. 477, 35-44).

À la partie de l'argument de la matière et de l'universel fondée sur l'axiome de la réception tiré du *Liber de causis*, l'Anonyme répond par une distinction qui fera florès au XIVe siècle : l'espèce universelle peut être reçue comme universelle dans l'âme individuelle (forme substantielle d'un corps individuel), parce qu'elle est particulière en tant qu'elle est reçue dans l'âme particulière, mais universelle en tant qu'elle représente une pluralité de choses individuelles. À bien y regarder, c'est la théorie que Thomas expose au § 108, quand il explique, en s'appuyant sur *Cat.* 2, 1a25-27, qu'une science universelle par son objet peut être, en même temps, particulière ou singulière par son sujet – l'intellect possible différent en chaque homme, selon TAr :

> Ad quartum, cum dicitur auctoritate Commentatoris : si anima intellectiva esset forma substantialis corporis, tunc ipsa individuaretur individuatione corporis, concedo. Et dicis quod hoc esset impossibile quod anima intellectiva esset individua, nego, imo non est impossibile. Et tu probas : si anima intellectiva esset individua, tunc non posset causare speciem universalis, quia quidquid recipitur per modum recipientis et non recepti recipitur, et ita, quia anima est particularis, species universalis etiam est, dico ad hoc quod, quia anima est particularis, ergo ista species universalis est particularis, tamen in quantum ista species est similitudo plurium, sic est universalis : ut haec species 'homo' est particularis et una, respectu intellectus tamen est repraesentativa plurium hominum (Bazán, p. 478, 66-77).

Une théorie voisine est reprise par l'Anonyme dans la question 12 *(Utrum intellectus agens sit separatus a nobis)* : l'espèce est universelle par rapport aux individus qu'elle représente, mais individuelle en elle-même, en tant qu'entité individuelle abstraite des images par l'intellect agent :

> Ad quintum, cum dicitur ratione Commentatoris : si intellectus agens esset nobis coniunctus, tunc ipse esset individuus, concedo. Et dicis : si esset individuus, impossibile esset quod causaret universalitatem in rebus, dico quod possibile est quod intellectus agens sit individuus et quod causet universalitatem in rebus : unde in quantum intellectus agens abstrahit speciem a phantasmatibus, illa species est singularis, intelligendo speciem quam abstrahit ; tamen respectu individuorum plurimorum, quae individua illa species repraesentat, illa species est universalis ; et ita facit universalitatem in rebus (Bazán, p. 491, 86-94).

On notera au passage la formule « dico quod possibile est quod intellectus agens sit individuus et *quod causet universalitatem in rebus* », reprise muette de l'adage rushdien : « intellectus agens est qui agit universalitatem in rebus » [125]. La distinction entre universalité représentative (ou objective) et singularité subjective est un standard des réponses post-

123. Repris dans les *Auctoritates Aristotelis* (11), n° 12, HAMESSE, 1974, p. 232, 94-95 : « Quicquid recipitur ab alio recipitur per modum rei accipientis et non receptae. »

124. Notamment Siger, quand il feint de croire que l'intellect thomasien est uni au corps comme la « figure d'un sceau l'est à la cire », cf. *De anima intellectiva*, chap. 3, Bazán, p. 77, 5-6 : « et videtur quod anima intellectiva sit actus corporis ut dans esse corpori, et ut figura cerae, ita ut sit ei unita in essendo... » [Cf. *supra*, § 61, 68, 77.]

125. *In De an.*, I, comm. 8, Crawford, p. 12, 25-26, dans la formulation des *Auctoritates Aristotelis* (6), n° 27, Hamesse, p. 176, 27 : « Intellectus agens causat universalitatem in rebus. »

thomasiennes à l'argument de la matière et de l'universel. On la retrouve telle quelle dans les *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima* de Radulphus Brito, où elle est liée à la théorie de l'abstraction : l'espèce universelle ne pourrait être reçue dans « quelque chose d'individué par soi [essentiellement] » (à savoir : la matière), car ce qui est reçu là ne peut être que « reçu particulièrement et n'est intelligible qu'en puissance » *(potentia intellectum)*, mais elle peut être reçue dans l'intellect, qui est individué par accident (*i.e.* par l'individuation du corps *in quo est*), mais qui reçoit l'espèce « en tant qu'elle est abstraite par l'intellect agent et en tant que lui est conférée une disposition qui fait qu'elle peut être intelligée en dehors du lieu et du temps » (« ut est abstracta per intellectum agentem et ut data est sibi dispositio per quam potest intelligi praeter hic et nunc »). Comme l'image, qui peut à la fois être individuée subjectivement et fonctionner comme principe d'accès cognitif à une pluralité, l'espèce intelligible peut donc être à la fois subjectivement particulière, mais universelle en tant que représentation abstraite :

> Sicut videmus de aliqua imagine, quae est in aliquo subiecto individuato individuatione subiecti in quo est ; et tamen, quia illa imago est similitudo plurium rerum, ideo potest illa esse principium deveniendi in cognitionem plurium. Ita etiam species intelligibilis, quae est in intellectu ; quia sumpta est a modo essendi communi reperto in pluribus individuis, ideo potest esse principium intelligendi aliquid, quod est commune ad plura, quamvis ista species intelligibilis sit una numero unitate subiecti in quo est. Et ideo potest esse aliquid universale et abstractum, dato quod recipiatur in aliquo individuato et particulato per accidens (*Quaestiones in Aristotelis librum tertium de anima*, q. 5, Fauser, p. 154, 239-248).

La position de l'*Anonyme de Bazán* montre que la véritable position thomasienne, qu'il soutient, en somme, se définit par le double rejet de l'alexandrinisme et, si l'on ose dire, du rushdisme. En pactisant avec Alexandre contre Averroès, Thomas brouille stratégiquement le paysage. Il n'en est pas moins clair que la démarche des averroïstes latins, qui répondent au *De unitate*, procède d'une contre-stratégie non moins violente que celle de l'Aquinate : *enfermer tout le débat noétique dans l'opposition Alexandre-Averroès, puis caractériser la thèse thomasienne comme une variété d'alexandrinisme*. C'est évident chez Siger qui, dès les *Quaestiones In tertium De anima*, q. 15, rejette la possibilité d'admettre qu'une faculté unie au corps dans l'être s'en puisse séparer dans l'opération [126], puis explique, dans le *De anima intellectiva*, chap. 3, que

126. Bazán, p. 54, 20-23 : « Si enim intellectus per sui substantiam esset actus corporis, non haberet aliquam actionem separatam. Nihil enim quod per sui substantiam est coniunctum materiae, habet operationem separatam. »

la thèse de Thomas (et d'Albert le Grand), qui consiste à poser que « la substance de l'âme intellective est unie au corps et lui donne l'être, tandis que la faculté de l'âme intellective est séparée du corps, puisqu'elle n'utilise pas d'organe corporel » [127], « s'écarte de l'intention d'Aristote et ne détermine [n'établit] pas ce qui est visé » par lui [128]. Et d'ajouter, comme premier argument antithomasien, qu'« il ne saurait y avoir une substance unie à [une] matière dont la puissance serait séparée de [cette] matière » [129]. Mais c'est encore plus évident au XIVe siècle, avec Jean de Jandun, qui, selon le mot de J.-B. Brenet ne voit plus dans la position de Thomas « qu'un avatar de la position d'Alexandre » [130]. La tentative averroïste d'embrigadement de TAr et de Thomas sous la douteuse bannière d'Alexandre donne tout son relief à la mise au point du **§ 80**. Là, en effet, répondant à (a) et à (b), l'Aquinate réussit le tour de force de se démarquer au passage d'Alexandre sans le nommer ni, *a fortiori*, l'attaquer. Numéro d'équilibre ou d'équilibriste. Mais numéro efficace.

§ 80. – La réponse aux arguments (a) et (b), annoncée au **§ 79** comme « facile » (« *non difficile* est soluere ») « se dégage clairement de ce qui a été dit précédemment » : « En effet, dit Thomas, nous ne soutenons pas que l'âme humaine est forme du corps selon la faculté de penser [litt. la puissance intellective] qui, d'après la doctrine d'Aristote n'est l'acte d'aucun organe. [131] » Cette réponse, effectivement « facile », consiste à représenter que la théorie avancée au **§ 60** sous la forme de TAr n'est pas celle que décrivent et prétendent réfuter les averroïstes. Non seulement TAr ne soutient ni que l'intellect est la forme du corps, ni que l'intellect est une forme matérielle (ce qui la mettrait à portée de

127. « ... dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem, sed potentia animae intellectivae separata est a corpore, cum per organum corporeum non operatur. »

128. « Isti viri [= ces deux « grands hommes »] deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant. »

129. Bazán, p. 82, 1-2 : « Primo sic. Non contingit substantiam aliquam esse unitam materiae et potentiam illius substantiae esse separatam a materia. »

130. Cf., sur ce point, BRENET, 2003, p. 43, n. 2 : « Lorsqu'il vise Thomas d'Aquin, implicitement, en évoquant la possibilité que l'âme intellective soit individuelle mais pourvue d'une "puissance séparée" *(potentia abstracta)*, il [Jean de Jandun] balaie l'objection d'une phrase : il est impossible que cette âme reçoive l'intelligible, nonobstant la particularité de son assise, parce qu'on ne peut dissocier la nature d'une puissance de l'âme de celle de sa substance. Soit la puissance de l'âme intellective n'est autre que sa substance, soit elle y prend racine *(fundatur in ea)*, mais dans l'un ou l'autre cas "si anima est indiuiduata sequitur quod sua potentia est indiuiduata". »

131. « Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectiuam potentiam, que secundum doctrinam Aristotilis nullius organi actus est. »

tir des critiques averroïstes), mais *de* TAr *ne suit ni l'une ni l'autre de ces thèses* – contrairement à ce qui lui était imputé dans la première *ratio in contrarium* mentionnée au **§ 79** [132]. En effet, ce que soutient TAr est que :

> TAr : l'intellect est une puissance de l'âme qui est forme d'un corps, et ce n'est pas l'acte d'un organe, car rien de son opération ne communique avec l'opération corporelle.

Or, tout ce qui a été dit précédemment est comme la réponse anticipée aux *rationes in contrarium*. Les averroïstes sont incapables de comprendre que l'intellect est une partie/faculté de l'âme qui est l'acte d'un corps, sans être lui-même l'acte d'un organe. C'est pourquoi ils ne font pas de différence entre « être une partie/faculté de l'âme qui est l'acte d'un corps » et « être l'acte/la forme d'un corps ». À en juger par le **§ 80**, qui, en fait de réplique aux critiques averroïstes, présente une simple *mise au point*, on est tenté de répondre au problème historique, posé tantôt en commentant le **§ 79**, que tout se passe comme si les averroïstes avaient procédé les premiers à un *amalgame* en réduisant TAr à la position d'Alexandre (la cible rushdienne par excellence) ou, plutôt, en affirmant que TAr y menait inéluctablement. À cela Thomas répond de deux manières : 1° explicitement, en rétablissant le contenu et le sens véritables de TAr, par un renvoi à « hiis que premissa sunt », c'est-à-dire au **§ 24** ; 2° implicitement – c'est en tout cas notre hypothèse –, en évitant tout au long du *De unitate*, et ici en particulier, tout renvoi précis à la doctrine d'Alexandre. En somme, Thomas ne veut pas se laisser entraîner par l'amalgame averroïste. Comme je l'ai dit plus haut [cf. *supra*, **§ 55**], il n'invoque Alexandre que pour une raison, qu'il exprime dans la *Summa contra Gentiles*, II, 62. Celui-ci :

> ... par l'étude de ces textes d'Aristote [mentionnés en II, 61, autrement dit, ceux que Thomas lui-même n'a cessé d'exploiter dans le *De unitate* : 412a27-28, 413a6-7, 413b24-26, 413b26-27, 414a31-32, 429a10-11, 429a23] a été conduit à poser que l'intellect possible était bien un pouvoir en nous, de telle sorte que la définition commune de l'âme énoncée par Aristote au livre II du traité de l'âme [412a27-28] pût lui convenir [cf. MICHON, 1999, p. 256].

Cela suffit pour l'enrôler dans la grande mobilisation antirushdienne, et c'est tout ce que Thomas lui demande. Mais on a vu aussi que, pour

132. Cf. argument (a) : « Ils disent, en effet, qu'*il suit de cette position* (1) que l'intellect est une forme matérielle, etc. » (« dicunt enim quod *ex hac positione sequitur* quod intellectus sit forma materialis »).

l'auteur de *ScG*, II, 62, Alexandre non plus « ne pouvait comprendre qu'une substance intellectuelle fût la forme d'un corps ». La situation est donc, finalement, simple. On peut la résumer ainsi : Averroès n'a rien compris à TAr. Alexandre n'en a saisi que les prémisses. Aux averroïstes qui prétendent lui imposer la doctrine d'Alexandre sous prétexte qu'il soutient fermement TAr, Thomas n'a qu'une réponse à faire, celle qu'il fait au **§ 80** : les renvoyer au *contenu réel* de TAr, qui n'a rien à voir avec l'erreur d'Alexandre [133]. Contrairement à tous les autres protagonistes de la querelle de l'intellect possible, telle que la reflètent les arguments (a) et (b) du **§ 79** (Alexandre, Averroès, les averroïstes), Thomas se flatte d'*avoir compris* TAr. D'où ce que j'appelle une *mise au point* : soutenir TAr n'est pas soutenir que l'âme humaine est la forme du corps *secundum intellectiuam potentiam*, car « d'après la doctrine d'Aristote, celle-ci n'est l'acte d'aucun organe ». La réponse aux *rationes in contrarium* est donc : « relisez Aristote, » ou, si l'on préfère, « lisez mon **§ 24** ! » De fait, tout a déjà été dit : les **§ 21** et **22** ayant fourni la base d'argumentation – 429a21-22 (l'intellect ne présente en acte aucune nature présente dans les choses sensibles) –, le **§ 24**, fondé sur 429a25-27, a expliqué que « l'intellect n'était pas mêlé au corps » – car, s'il l'était, « il aurait l'une des natures corporelles [qu'il connaît] » (« haberet aliquam de naturis corporeis ») –, et que, contrairement au sens, il n'est donc lié à aucun organe [134]. TAr ne soutient donc pas que l'intellect est la forme du corps. Les arguments (a) et (b) des averroïstes sont dès lors sans objet : pour ce qui est de la faculté de penser, l'intellect, l'âme est et *reste* bien immatérielle, sa réceptivité immatérielle et sa capacité de se penser elle-même, intacte : « unde *remanet* quod anima, quantum ad intellectiuam potentiam, sit immaterialis et immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens. » Thomas conclut le paragraphe par une phrase qui renvoie de nouveau implicitement au **§ 24**. De là vient, dit-il, que, en 429a27-29, Aristote ait défini l'âme comme « lieu des formes » (τόπος εἰδῶν), « non pas tout entière, mais l'intellect » [= l'âme/la partie intellective] [135] : « Vnde et Aristotiles *signanter* dicit quod anima est locus specierum "non tota sed intellectus". » Cette affirmation n'a pas

133. Critiquée dans *ScG*, II, 62, sur la base de 429a18-b31, 429a29-b4, 429b30-430a1, 430a18-19, 424a17-19, 429a10-11, 416a13-16, 429a23 et 429a10-11. [Cf. MICHON, 1999, p. 256-260.]

134. « Sic ergo intelligitur istud "non misceri corpori", quia non habet organum sicut sensus » (« voici donc ce que veut dire "ne pas être mêlé au corps" : ne pas avoir d'organe comme le sens »).

135. Tricot, p. 175 : « Aussi doit-on approuver ceux qui ont soutenu que l'âme est le lieu des Idées, sous la réserve toutefois qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, ni des Idées en entéléchie, mais des Idées en puissance. »

été faite au hasard, mais *signanter* : elle est « significative ». De quoi ? Précisément de ce que l'intellect n'est l'acte d'aucun organe, car il n'*a* aucun organe. Comme l'écrivait, en effet, Thomas au **§ 24** :

> Et *que l'intellect de l'âme n'ait pas d'organe, il* [Aristote] *le montre par le dit de ceux qui ont affirmé que « l'âme est le lieu des formes »* en prenant *lieu* au sens large pour toute espèce de récepteur, à la manière platonicienne – si ce n'est qu'être le *lieu des formes* ne convient pas à l'âme tout entière, mais seulement à l'intellective : en effet la partie sensitive ne reçoit pas les formes en elle-même, mais dans un organe, tandis que la partie intellective ne les reçoit pas dans un organe, mais en elle-même.

La discussion est-elle close ? Non. Il reste aux averroïstes une cartouche. Elle est tirée au **§ 81**.

§ 81. – Toujours sur le modèle de la *quaestio disputata*, le **§ 81** introduit une objection non pas tant dirigée contre TAr que contre la prétention thomasienne de tirer de TAr l'affirmation, faite au **§ 80**, que, « quant à la puissance intellective, l'âme est immatérielle ». L'objection, forte, tient en une formule : « potentia anime non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia » – « une puissance de l'âme ne peut être ni plus immatérielle ni plus simple que son essence [= que l'essence de l'âme] ». Cette objection pointe cette fois (semble-t-il) sans équivoque vers un argument sigérien antérieur au *De unitate*. C'est en effet une pièce centrale du rejet de l'interprétation thomasienne de **déf.3**, et au-delà de TAr, dans les *Quaestiones In III De anima*, q. 7 (arg. 2, Bazán, p. 22, 15-23, 24). Qu'il s'agisse d'une objection véritable se voit au fait que, dans cet argument, Siger fait un usage exactement opposé à l'utilisation thomasienne de *De an.*, III, 4, 429a25-27 aux **§ 24** et **80** :

> 2. Quod igitur intellectus non sit perfectio corporis quantum ad suam substantiam, probatio. Si enim intellectus esset perfectio corporis per substantiam suam, operatio eius proportionaretur [corpori], quod est contra Aristotelem. Probatio : potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia ; si igitur intellectus per suam substantiam perficiat corpus, eius operatio non potest esse nisi in corpore ; quare in operando necessario utetur corpore, cum potentia, a qua egreditur operatio, non sit simplicior sua substantia, nam actus, qui per substantiam suam est actus corporis, est actus organicus ; quare etc (« Preuve que l'intellect n'est pas entéléchie *(perfectio)* du corps selon sa substance *(quantum ad suam substantiam)*. Si l'intellect était entéléchie du corps selon sa substance, son opération serait proportionnée au corps, ce qui est contraire à Aristote [429a25-27]. Démonstration : la puissance d'où vient l'opération [de l'intellect] n'est pas plus simple que sa substance ; si donc l'intellect actualise le corps par sa substance, son opération ne peut être que dans le corps ; donc en opérant, nécessairement il se sert du corps, puisque la puissance, d'où vient son opération, ne peut être plus simple que sa substance ; en effet, l'acte qui, par sa substance, est acte du corps, est l'acte d'un organe *(actus organicus)* ; c'est pourquoi, etc. »).

L'utilisation par Siger du mot *substantia* pose un problème : faut-il entendre (et traduire) substance ou essence ? La chose n'est pas claire. Dans les deux paragraphes (4 et 5) de la *Summa contra Gentiles*, II, 69, I, où il répond « à ce qui a été opposé plus haut » [= *ScG*, II, 56, II et II, 59] à la thèse que la substance intellectuelle peut être unie au corps comme sa forme, sans que pour autant l'intellect soit l'acte du corps, Thomas semble employer indifféremment les mots *substantia* et *essentia* quand il recourt au ternaire substance (essence)/puissance/opération. C'est particulièrement clair dans le § 4 :

> 4. Que la *substance* intellectuelle soit unie au corps comme sa forme, cela ne s'oppose pas à l'affirmation des philosophes selon laquelle l'intellect est séparé du corps. Il faut en effet considérer dans l'âme son *essence* et sa puissance. D'après son *essence*, elle donne l'être à tel corps, et selon sa puissance elle produit des opérations propres. Si donc l'opération de l'âme s'accomplit par un organe corporel, il faut que la puissance de l'âme qui est le principe de cette opération soit l'acte de la partie du corps par laquelle s'accomplit cette opération, à la manière dont la vue est l'acte de l'œil. Mais si son opération ne s'accomplit pas par un organe corporel, sa puissance ne sera pas l'acte d'un corps. Et c'est en ce sens que l'on dit que l'intellect est séparé, sans que cela s'oppose à ce que la *substance* de l'âme dont l'intellect est une puissance, c'est-à-dire l'âme intellective, soit l'acte d'un corps – en tant qu'elle est la forme qui donne l'être à tel corps.

Dans le **§ 81** du *De unitate*, où il répond à Siger, qui parle de *substantia*, c'est en tout cas exclusivement au lexique de l'essence *(essentia)* que recourt Thomas. L'argument, dit-il, serait « parfait » *(optime)*, « si l'essence de l'âme humaine était forme d'une matière en n'étant pas par son [propre] être, mais par l'être du composé[136] ». Mais ce n'est pas le cas : l'âme humaine n'est pas « comme les autres formes, qui en elles-mêmes n'ont ni être ni opération sans communiquer avec la matière[137] ».

136. « ... si essentia humane anime sic esset forma materie, quod non per esse suum esset sed per esse compositi ».

137. « ... sicut est de aliis formis, que secundum se nec esse nec operationem habent preter communicationem materie ».

Elle n'est pas comme elles, qui sont « immergées dans la matière » [138]. Elle « est selon son [propre] être » (« secundum suum esse est »). Elle ne communique donc pas avec la matière [elle n'a rien en commun avec elle] : « c'est la matière qui communique avec elle sans la comprendre totalement, car la dignité de cette forme est supérieure à la capacité de la matière ». « Rien n'empêche [donc], conclut Thomas, que l'âme ait une opération ou puissance *(uirtutem)* que la matière n'atteint pas. » Cette réponse s'appuie sur la distinction entre deux types de formes [notées *supra* ***a*** et ***b***], mise en place au **§ 35** et exploitée au **§ 45** pour contrer la théorie de l'éduction de l'âme intellective à partir de la matière. On ne peut, selon Thomas, dire que l'âme intellective vient de la matière par éduction, car :

> On a déjà montré pour les autres formes [= 'les formes de type ***a***', **§ 35**], qui n'ont pas d'opération sans communiquer avec une matière, qu'il leur revient d'être en acte d'une manière telle que ce sont les choses dans la composition desquelles elles entrent qui davantage *sont*, et qu'elles-mêmes *coexistent* en quelque façon avec les composés *plutôt qu'elles n'ont un être à elles.*

Ayant une opération propre – sans avoir besoin de communiquer avec une matière pour pouvoir l'exercer –, l'âme intellective, qui est une 'forme de type ***b***', ne tient pas son être d'un mélange avec la matière. On ne peut donc dire qu'elle vient de la matière par éduction, mais bien seulement, avec le *De generatione animalium*, 736b27-28, qu'elle « a un principe [ou une cause] extrinsèque ». On peut aussi dire qu'elle « est par son [propre] être » *(per suum esse)*. C'est ce que fait le *De unitate*. De même les considérations sur la « dignité » de cette forme qu'est l'âme humaine sont fondées sur les considérations formelles hiérarchiques du **§ 27** et sur la thèse qu'en tire le **§ 28** : dire que l'intellect « *dépasse* [transcende] entièrement la matière corporelle » ne signifie pas que « l'âme, où se trouve l'intellect, *dépasse* la matière corporelle au point de n'avoir pas d'être dans le corps » (« sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore »), mais seulement que « l'intellect, qu'Aristote appelle "puissance de l'âme", n'est pas l'acte d'un corps ». En effet, l'âme n'est pas l'acte du corps « par l'intermédiaire de ses puissances » : elle est « *par elle-même* l'acte du corps, qui donne au corps son être spécifique ». Cette réponse est plus convaincante que celle que Thomas fait, face à la même objection sigérienne,

138. Cf. *ScG*, II, 69, I, § 5 : « On a déjà montré [...] que l'âme humaine n'est pas une forme telle qu'elle serait totalement immergée dans la matière, mais qu'elle est, entre toutes les autres formes, celle qui est la plus élevée au-dessus de la matière » [MICHON, 1999, p. 272].

dans les *Quaestiones disputatae De anima*, q. 2, *ad 4m* [139]. Selon BAZÁN, 1972A [« Introduction », p. 71*], la supériorité de l'argument du *De unitate* tient à ce que, dans cette œuvre, Thomas pense l'essence de l'âme humaine comme « forme subsistant par soi » *(forma per se subistens)*, concept dont il ne disposait pas encore dans les *Quaestiones*. On pourrait objecter que la notion de « forme substantielle » employée dans la reprise de **déf.3** à la fin du **§ 3**, ou, dans la *Summa contra Gentiles*, II, 72, § 3 [cité, *supra*, **§ 75**], pour expliquer que l'âme est forme du corps tout entier *et de chacune de ses parties*, suffisait amplement. La remarque de Bazán pose en tout cas un autre problème à l'historien. De fait, si dès les *Quaestiones disputatae De anima*, q. 2, *ad 4m* Thomas répond déjà à Siger, il faut situer les *Quaestiones in III De anima* avant l'œuvre thomasienne [140]. Si, comme tout l'indique (et comme nous le considérons ici même), l'œuvre de Siger est postérieure aux *Quaestiones* de Thomas, il n'y a plus guère de raison de considérer comme authentiquement sigérien « l'un des arguments les plus forts que Siger ne cessera d'opposer à la thèse de Thomas d'Aquin » [BAZÁN, 1972A, p. 71*]. En somme, rien n'impose de prendre l'argument sigérien discuté par Thomas dans le **§ 81** pour... un argument de Siger ! À supposer que l'on renversât la chronologie et que l'on admît que les *Quaestiones in III De anima* étaient antérieures aux *Quaestiones disputatae De anima* de Thomas, il resterait encore à expliquer pourquoi l'Aquinate qui, dans l'hypothèse, connaissait au moins un argument fort de Siger, a attendu le *De unitate* pour s'en prendre *au reste* de son œuvre, perdre son flegme et se lancer dans l'âpre polémique que l'on sait. Mais ce n'est pas le seul problème : l'argument « sigérien » figure aussi dans la *Summa theologiae,* I, q. 76, a. 1, arg. 4. Thomas le cite sous cette forme :

> [4] De plus, c'est au même [être] qu'appartiennent la puissance et l'activité, c'est le même en effet qui peut agir et qui agit. Mais l'activité intellectuelle n'est pas celle d'un corps, comme il appert de ce qui a été dit plus haut. Donc la puissance intellective n'est pas non plus la puissance d'un corps. Mais une vertu ou puissance ne peut être plus séparée

139. « ... dicendum quod intellectus possibilis consequitur animam humanam in quantum supra materiam corporalem elevatur ; unde per hoc quod non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa. »

140. Ce qui est possible, si l'on admet que le maître brabançon a rédigé son œuvre « entre 1268 et avant 1270 » [BAZÁN, 1972A, p. 78*], et plus difficile, voire impossible, s'il l'a composée « durant le 2e semestre 1269 », Bazán soutenant lui-même que Thomas « a mis au programme des disputes scolaires » les *Quaestiones disputatae De anima* « dès son arrivée à Paris, en janvier 1269 » [BAZÁN, 1972A, p. 70*], ce qui dit-il « permet de considérer comme *très invraisemblable* l'existence des *Quaestiones in III De anima* de Siger au moment de la rédaction » des *Quaestiones disputatae De anima* !

ou plus simple que l'essence dont dérive [cette] vertu ou puissance. Donc la substance [essence] de l'intellect n'est pas non plus la forme d'un corps (« Praeterea, eiusdem est potentia et actio, idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma »).

et il y répond de cette manière :

Au quatrième argument il faut répondre que, du fait de sa perfection, l'âme humaine n'est pas une forme immergée dans la matière corporelle ni comprise par elle en totalité. C'est pourquoi rien n'empêche qu'une certaine vertu de [cette âme] ne soit pas l'acte d'un corps, bien que, selon son essence, l'âme soit forme d'un corps (« Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum ; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma »).

Si le maître de Brabant a forgé l'argument « *potentia non est magis abstracta quam essentia* » dans l'une quelconque de ses versions actuellement connues, il faut imaginer que Thomas l'a saisi au vif, pour ne pas dire *au plus vif* d'une controverse naissante. Tout s'opposant à cette hypothèse dans la chronologie aujourd'hui reçue, le plus vraisemblable est que l'argument du **§ 81** qui a passé dans l'historiographie comme l'un des plus représentatifs de Siger, existait avant lui, et qu'il faut chercher ailleurs que dans ce *topos* bien connu de Thomas la cause occasionnelle de son changement de ton, d'objectif et de régime polémique dans le *De unitate*. Quoi qu'il en soit de la paternité de Siger, tant l'argument dit à tort ou à raison « sigérien » que la ou les réponses thomasiennes ont eu un écho important au Moyen Âge. On se contentera ici de trois exemples, dont l'un achèvera, je pense, *d'ôter toute dimension sigérienne* à l'argument supposé « l'un des plus forts » jamais formulés par les averroïstes ! S'appuyant sur la *Quaestio de anima intellectiva* de Thomas Wilton (éd. Seńko, p. 112, 33-113, 10), *le* texte « averroïste » qui [selon BRENET, 2003, p. 44, n. 1] « balise la lecture » jandunienne, du *Grand Commentaire*, Jean de Jandun (*Quaestiones De anima*, III, 8, col. 271) évoque la « transcendance » thomasienne[141], et rejette à la fois le concept (que signifie exactement ce

141. « Certains disent que la faculté intellective peut être considérée de deux manières : premièrement, en tant qu'en acte du corps ; deuxièmement en tant qu'elle transcende la matière. Selon le premier mode, elle reçoit matériellement, ce n'est pas de cette façon que la faculté intellective est fondée en elle ; selon le second mode, elle n'est pas individuée, et c'est ainsi que la faculté la faculté intellective est fondée en elle » (« Quidam dicunt quod potentia intellectiua potest considerari dupliciter : uno modo ut actus corporis, alio modo ut supergreditur materiam. Primo modo recipit materialiter, et sic in ipsa non fundatur potentia intellectiua. Alio modo non indiuiduatur, et sic fundatur in ea potentia intellectiua »).

« dépassement » de la matière ?) et la thèse qu'il sert [sur ce point, cf. BRENET, 2003, p. 43]. À l'opposé, l'argument de Siger est repris et discuté par Gilles de Rome. Dans la *Reportatio Lecturae*, il constitue le premier argument du *quod sic* – ce qui veut dire qu'il n'est attribué ni à Averroès ni aux adversaires *(impugnatores)* du *De unitate* thomasien – et livré sous une forme lapidaire :

Il semble que oui. <1> Une puissance n'est pas plus séparée que l'essence [dont elle est la puissance] ; mais la puissance intellective est séparée de tout corps ; donc l'essence ; donc etc. (« Videtur quod sic. <1> Potentia non est magis abstracta quam essentia ; sed potentia intellectiva est abstracta ab omni corpore ; ergo essentia ; ergo etc. », Luna, p. 668, 7-9)

Le *De plurificatione* semble plus détaillé. Mais il faut noter d'emblée que le supposé « Achille » des averroïstes est classé par Gilles dans les arguments « pas très contraignants » *(non multum cogentia)* pour ou contre *(ad utramque partem)*, que l'on place, selon l'usage des questions disputées en tête de gondole (les arguments propres aux maîtres étant généralement introduits après ce premier échange, si standardisé que certains *sophismata* du XIII[e] siècle les sautent, se contentant d'un « argumenta pro et contra satis patent » !). Voici, en effet, comment il introduit le problème de la plurification de l'intellect possible :

Quia enim sunt nonnulli dubitationes quomodo intellectus variatur variatione corporum, cum Philosophus dicat simplicem et immaterialem ipsum, idcirco intendimus hanc quaestionem perquirere. Primo ponemus *argumenta quedam non multum cogentia* ad utramque partem (*De plur.*, f° 91ra3-11).

C'est là qu'intervient notre argument, noté ici [1] (qui, contrairement aux apparences, n'est pas plus détaillé que dans *Rep. Lect.* : en fait, *De plur.* fusionne en un seul les arguments <1> et <2> de *Rep. Lect.*, contrairement à ce que suggère l'*apparatus fontium* de C. Luna, p. 668 *ad* 7-9 et 10-13) :

[1] / <1> Arguitur enim primo quod intellectus non numeretur numeratione corporum, quia nunquam potentia est plus abstracta quam essentia. Sed potentia intellectiva non est actus corporis, ergo nec essentia in qua huiusmodi potentia radicatur. <2> Non enim est multiplicatio aliquorum nisi quia in eis consideratur potentia admixta actui et actus potentiae et ita unius in potentia pura et in actu puro non est multiplicatio. Unde una est materia omnium habentium eam et unus est actus purus qui omnia produxit in esse. Sed in ordine intelligibilium intellectus noster se habet quasi materia pura in genere entium, et tenet gradum infimum. Deus autem est actus purus et tenet gradum supremum. Intelligentiae autem tenent locum medium ita quod non sunt potentia pura nec sunt actus purus. Deus igitur est unus et intellectus noster pari ratione unus. Intelligentiae vero mediae poterunt plurificari (*De plur.*, f° 91ra12-16 = *Rep. Lect.*, p. 668, 7-9 + 10-13).

Rien d'extraordinaire donc, aux yeux de Gilles, dans l'argument dit « sigérien » ni donc aucune raison de penser qu'il ait fallu attendre le maître belge pour forger un argument *non multum cogens*, expédié en trois lignes. La réponse de la *Reportatio Lecturae*, n'en est pas moins compliquée, qui distingue deux sens à l'axiome qu'on dira à présent « pseudo-sigérien » [cf. *De plur.*, f° 94va, 69-94vb, 24]. Du point de vue de la dépendance au corps, la puissance intellective (de l'âme) dépend plus du corps que l'essence (de l'âme), car une puissance (de ce genre) dépend du corps, que l'essence de l'âme en dépende elle-même ou n'en dépende pas[142] : de ce point de vue, la puissance ne saurait être plus séparée que l'essence ; en revanche, du point de vue de la perfection du corps [la perfection dont parle **déf.3**], la perfection est plus séparée que l'essence, puisque c'est l'essence de l'âme, plus que sa faculté ou puissance, qui est perfection du corps.

<1> Au premier argument avancé au début [de la question] il faut répondre que, quand on dit qu'« une puissance n'est pas plus séparée que l'essence » [dont elle est la puissance], c'est vrai en fonction de la dépendance par rapport au corps ; et c'est pourquoi la puissance dépend plus du corps que l'essence, parce qu'une puissance dont l'essence dépend du corps, elle ausssi dépend de lui, *et qu'il en va* [*a fortiori*] *de même quand* [*elle*] *dépend du corps, bien que l'essence n'en dépende pas*. Mais si l'on entend [par l'axiome] que la puissance n'est pas plus séparée [que l'essence] quant à la perfection [l'achèvement] du corps, c'est faux. Au contraire, l'essence de l'âme est bien plus perfection du corps que sa puissance (« Ad primum argumentum in principio factum

142. Gilles veut sans doute dire par là que la faculté intellective dépend du corps, dans la mesure où elle dépend des *phantasmata*, thèse semi-averroïste.

dicendum quod cum dicitur "non plus est abstracta potentia quam essentia", verum est per dependentiam ad corpus ; ideo potentia dependet plus ad corpus quam essentia, quia potentia cuius essentia dependet a corpore, ipsa dependet ab eo. Et similiter quandoque dependet a corpore, licet essentia non dependet. Sed si intelligitur quod potentia non est magis abstracta quantum ad perfectionem corporis, falsum. Immo essentia anime magis est perfectio corporis quam potentia sua », Luna, p. 681, 441-448).

L'argument pseudo-sigérien est également évoqué chez Radulphus Brito :

[6] De plus, une puissance n'est pas plus séparée que la substance dont elle est la puissance. Or la puissance [faculté] intellective est séparée et n'est pas non plus l'acte d'une partie quelconque du corps, et son opération, qui est de penser, ne s'exerce pas non plus moyennant un certain organe ou une partie du corps. Donc, l'âme intellective n'est pas l'acte d'une quelconque partie du corps (« Item potentia non est magis abstracta quam substantia, cuius est potentia illa. Sed potentia intellectiva est abstracta neque est alicuius partis corporis actus neque etiam operatio eius, quae est intelligere, exercetur mediante aliquo organo vel parte corporis. Ergo anima intellectiva non est actus alicuius corporis », *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5, Fauser, p. 145, 27-31).

L'argument, qui sera rejeté, n'est pas livré brut. Radulphus en donne deux justifications (ce qui laisse supposer que les générations postérieures à celle de Siger l'ont perfectionné). Si la mineure de l'argument est évidente (nul ne nie que la faculté de penser soit séparée du corps ni que son opération *ne s'exerce pas* par l'intermédiaire d'un organe), la majeure (« potentia non est magis abstracta quam substantia, cuius est potentia illa ») peut être argumentée par deux sous-arguments : 1° un accident ne peut dépasser son sujet en noblesse, ni par conséquent être ontologiquement plus séparé que son sujet[143] ; 2° un accident est reçu dans son sujet sur le mode du sujet [on reconnaît ici une version de l'axiome de la réception tiré du *Liber de causis*, IX, p. 99, 46-49, cf. *supra*, **§ 79**], et ne peut par conséquent être plus séparé que lui [Fauser, p. 145, 31-35][144]. Malgré cela, c'est à la solution de Thomas que se rattache Radulphus, qui reprend la distinction entre 'formes de type ***a***' et

143. « Maior patet, quia accidens non excedit subiectum in nobilitate neque per consequens in essendo est magis abstractum quam subiectum. »

144. « Item accidens recipitur in subiecto secundum modum subiecto et ideo non est magis abstractum quam subiectum suum. »

'formes de type ***b***', et le vocabulaire de l'*immersion* des formes de type ***a***, en s'appuyant probablement sur la *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, *ad 4m* (comme le suggèrent l'usage de l'expression *totaliter comprehensa* et celui de *propter sui perfectionem*) :

> [6] À l'autre [argument] : quand on dit qu'une une puissance n'est pas plus séparée, etc., c'est vrai, selon que [ladite substance] est le sujet de cette puissance. Mais l'être [= l'essence] de l'âme intellective n'est pas le sujet de la puissance intellective, selon qu'elle [l'âme] informe le corps et donne en acte l'être au corps, mais bien selon que cette essence est séparable du corps et en tant qu'elle dépasse la capacité de la matière. Car cette forme, du fait de sa perfection, *n'est pas totalement immergée dans la matière* ni comprise en totalité par la matière. C'est pourquoi aussi il lui revient [de disposer d'] une puissance qui ne dépend pas du corps comme d'un sujet ; au contraire [cette puissance] est immédiatement dans l'essence de l'âme, non selon qu'elle informe le corps ni selon qu'elle est individuée par l'individuation du corps (« Ad aliud : cum dicitur : potentia non est magis abstracta etc., verum est : secundum quod est subiectum illius potentiae. Modo esse animae intellectivae, secundum quod informat corpus et actu dat esse corpori, non est subiectum potentiae intellectivae ; sed secundum quod illa essentia est separabilis a corpore et inquantum excedit capacitatem materiae. Quia illa forma *propter sui perfectionem non est totaliter immersa materiae* vel *comprehensa a materia totaliter*. Et ideo ei debetur aliqua potentia, quae ex corpore non dependet tamquam ex subiecto, immo est immediate in essentia animae, non secundum quod informat corpus neque secundum quod individuata individuatione corporis », Fauser, p. 155, 268-277).

Cela étant, la répugnance thomasienne à employer dans le *De unitate*, face à un argument somme toute ni neuf ni dirimant, les expressions usuelles de son ontologie : anciennes, comme « forme substantielle », ou plus récentes, comme « forme subsistant par soi » mérite d'être notée. Tout se passe comme si l'Aquinate cherchait à ne pas quitter une sorte de terrain de discussion commun pour lui et ses adversaires, dont, sur ce point, mais parmi d'autres, Siger de Brabant.

§ 82. – Cette base commune lui permet de conclure l'ensemble du chapitre par une batterie de trois arguments supplémentaires exposant chacun un *inconueniens* [sur cette expression, cf. *supra*, **§ 47**] résultant de TAva. En guise de dessert, le partisan de TAva est invité à « méditer » trois conséquences inacceptables [notées ici c_1, c_2, c_3], pour, prenant la mesure de l'absurdité des thèses auxquelles conduit TAva, l'abandonner :

> c_1 : si le principe intellectif par lequel nous pensons était séparé selon l'être et distinct de l'âme qui est forme de notre corps, il serait par lui-même à la fois intelligent et intelligé, et il ne lui arriverait pas de tantôt penser, tantôt non ;
>
> c_2 : si le principe intellectif par lequel nous pensons était séparé selon l'être et distinct de l'âme qui est forme de notre corps, il n'aurait pas besoin de se connaître par des intelligibles et par un acte, mais il se connaîtrait par son essence comme les autres substances séparées ;
>
> c_3 : si le principe intellectif par lequel nous pensons était séparé selon l'être et distinct de l'âme qui est forme de notre corps, « il ne conviendrait pas que, pour penser, il ait besoin de nos images ».

L'argument c_1 roule sur l'exégèse de 430a22 (ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ, Tricot, p. 183 : « et on ne peut dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas »). L'argument de Thomas est que si l'on admet TAva, l'intellect possible *par lequel nous pensons*, étant entièrement séparé de l'âme, sera *en acte* de penser *permanent*, étant à la fois *par lui-même* et pensant et pensé : du fait de sa liaison avec tel ou tel individu par le biais des images enveloppant les formes matérielles, il ne sera *jamais non pensant*. Ainsi TAva s'avère incapable à la fois d'expliquer que l'homme individuel pense et que l'intellect possible soit « tantôt pensant tantôt non ». Un intellect tel que le pose c_1 n'a qu'un nom : c'est une Intelligence. Les deux autres conclusions poussent l'argument : si l'on admet TAva, l'intellect possible se connaîtra par un simple retour sur son essence (= c_2), comme les substances ou Intelligences séparées dont parle le *Livre des causes*[145] ; enfin, pas plus que les Intelligences il n'aura besoin de nos images pour penser (c_3). Seul c_3 est justifié par Thomas :

> ... en effet, écrit-il, il n'est pas dans l'ordre des choses que, pour leurs perfections principales, les substances supérieures aient besoin des substances inférieures, tout comme les corps célestes ne sont ni formés ni actualisés pour leurs opérations par les corps inférieurs.

145. Cf. *Ldc*, prop. 14 (15), § 124-128 : « Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum : est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam ; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam. »

La thèse c_3 est ainsi exprimée dans la *Summa contra Gentiles*, II, 60, § 15 :

> 15. En outre. Il est impossible que la perfection d'une substance supérieure dépende d'une chose inférieure. Or la perfection de l'intellect possible dépend de l'opération de l'homme, puisqu'elle dépend des images, qui meuvent l'intellect possible. L'intellect possible n'est donc pas une substance supérieure à l'homme. Ce doit donc être quelque chose de l'homme, comme son acte et sa forme.

L'ensemble c_2, c_3 exploite à l'évidence la même idée : si l'on admet TAva, on fait de l'intellect possible une Intelligence dotée de deux modes de connaissance : l'un qui est celui des substances séparées, l'autre, tiré des sens. Le second mode étant superflu pour que cette Intelligence se connaisse elle-même (c_2) ou n'importe quoi d'autre (c_3), la conclusion s'impose : l'intellect possible pensant et se pensant « comme les autres substances séparées » ne peut d'aucune façon être ce par quoi *nous* pensons. Après la minutie des paragraphes précédents, le **§ 82** semble un peu court. Il est pourtant capital, puisque Thomas s'efforce de montrer que TAva est *contradictoire* et qu'elle rend par avance inutiles toutes les théories destinées à expliquer la continuité de l'intellect possible avec l'homme. C'est du moins ce que suggère la formulation, assez remaniée, sur laquelle s'achève le chapitre 3 – où le mot *tamen* doit prendre tout son poids :

> Le discours affirmant que l'intellect est un principe séparé selon sa substance et que, *pourtant*, il est actualisé et rendu pensant en acte par des espèces reçues des images, présente donc une grande improbabilité (« Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et *tamen* quod per species a fantasmatibus acceptas perficiatur et fiat actu intelligens »).

CHAPITRE IV

Le chapitre 4 est consacré à la seconde erreur d'Averroès, la plus caractéristique de l'averroïsme, TAvb : l'affirmation de l'unité de l'intellect *possible*. Thomas distingue clairement cette thèse de celle de l'unité de l'intellect *agent* – qu'il rejette comme contraire à Aristote, mais dont il reconnaît qu'elle n'est pas absurde et que, de fait, beaucoup de philosophes l'ont soutenue. Le plan suivi est :

> **§ 83.** – Critique de TAvb. Le problème de TAvb concerne bien le seul intellect possible. Mise au point sur l'intellect agent.
>
> **§ 84.** – Si l'intellect possible est ce par quoi nous pensons, deux hypothèses sont envisageables : H1 l'homme est intellect ; H2 l'intellect possible est formellement inhérent en tant que faculté/puissance d'une âme qui est forme d'un corps. Si l'on part de H1 : argument de Thomas contre TAvb (tous les hommes sont un [homme]) ; si l'on part de H2 : argument de Thomas en faveur de la diversité numérique de l'intellect possible.
>
> **§ 85.** – Reprise du cadre de TIm : argument de Thomas contre TAvb (AOU : argument de l'œil unique).
>
> **§ 86.** – Suite de l'argument de l'œil unique.
>
> **§ 87.** – Argument éthique contre TAvb.
>
> **§ 88.** – Sur la base de AOU, nouvel argument contre TAvb, fondé sur l'hypothèse d'un seul intellect forme *ou* moteur.
>
> **§ 89.** – Incompatibilité de TAvb avec Aristote, *De an.*, III, 4, 429b30-430a2.
>
> **§ 90.** – Trois remarques sur l'habitus, la découverte et l'apprentissage.
>
> **§ 91.** – Argument contre TAvb (ADA : argument de la découverte et de l'apprentissage).

§ 92. – Argument fondé sur la thèse averroïste de l'éternité des espèces naturelles (AEEN). Développement de AEEN par Thomas et nouvel argument contre TAvb (AIESS : argument de l'indépendance épistémique des substances séparées).

§ 93. – Objection averroïste contre l'argument de l'indépendance épistémique des substances séparées : distinction entre l'intellect possible pris en lui-même et l'intellect possible pris en jonction. Réponse de Thomas : (1) par Aristote ; (2) par un argument. Trois hypothèses sur le rapport existant entre les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible et les images qui sont en nous. La première (la bonne) n'est pas possible dans le cadre de TAvb.

§ 94. – Réfutation de TAvb fondée sur les absurdités auxquelles elle mène dans le cadre des deux hypothèses restantes. Conclusion : « Il est donc à tout point de vue impossible que l'intellect possible soit unique pour tous les hommes. »

§ 83. – « Hiis igitur consideratis quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam que est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum : considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. » Après la réfutation de TAva et TAva* opérée par l'exégèse du *De anima* au chapitre 1, la mobilisation des *auctoritates* péripatéticiennes au chapitre 2, et la discussion argumentée au chapitre 3, le **§ 83**, premier paragraphe du chapitre 4, entame la réfutation de la seconde partie de TAv [définie *supra*, **§ 2**], qui donne son titre à l'ensemble de l'opuscule : la théorie de l'unité de l'intellect possible (= TAvb).

> Ayant considéré les choses selon ce qu'ils [= Averroès et les averroïstes] posent, à savoir que l'intellect n'est pas l'âme qui est forme de notre corps ni une partie de cette âme, mais quelque chose de séparé selon la substance [= TAva/TAva*], il reste à examiner ce qu'ils disent de l'intellect possible, à savoir qu'il est un en tous [TAvb].

Comme il l'avait fait plus haut au **§ 30**, quand, à propos de III, 5, 430a22-23 (Tricot, p. 182-183 : « C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et *cela seul est immortel et éternel*[1] »), il avait souligné que « certains n'appliquent pas ce dernier texte à l'intellect possible, mais à l'intellect agent », Thomas commence par rappeler que TAvb concerne bien le seul intellect possible. La théorie de l'unité de l'intellect agent n'est pas en cause. Thomas ne la juge pas conforme à

1. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.

l'intention d'Aristote, et y voit plutôt une thèse platonicienne. Il est clair qu'il ne la soutient pas lui-même. Le problème, cependant, n'est pas là : la théorie de l'unité de l'intellect agent n'est pas sans fondement rationnel, TAvb en revanche est « impossible ». Certains philosophes ont soutenu la première ; Averroès et ses partisans sont les seuls à soutenir la seconde. C'est donc contre TAvb que la croisade se poursuit, car quel que soit le statut de l'intellect, partie de l'âme qui est forme d'un corps ou substance séparée, TAvb reste absurde et inacceptable.

> En effet, dire cela de l'intellect agent aurait peut-être une certaine raison, et beaucoup de philosophes l'ont posé : il ne semble pas, en effet, qu'inconvénient s'ensuive si plusieurs choses sont actualisées par un seul agent, à la manière dont les puissances visuelles des animaux sont toutes actualisées pour la vision par un unique Soleil ; même si cela n'est pas conforme à l'intention d'Aristote, pour qui l'intellect agent est quelque chose dans l'âme, ce pourquoi il le compare à une lumière. Platon, en revanche, posant un unique intellect séparé, le compare au Soleil lui-même, comme le dit Thémistius : il y a en effet un seul Soleil, mais une pluralité de lumières diffusées par le Soleil pour qu'il y ait vision. Mais, quoi qu'il en soit de l'intellect agent, dire que l'intellect possible de tous les hommes est un apparaît impossible de multiple façon.

Le mouvement du paragraphe est clair : Thomas reconnaît que l'on pourrait peut-être trouver quelque bon argument en faveur de la théorie de l'unité de l'intellect agent (« forte enim de agente hoc dicere aliquam rationem haberet »), et que, de (ce) fait, beaucoup (qu'il ne nomme pas) l'ont professée (« multi philosophi hoc posuerunt »). La rationalité de la théorie de l'unité de l'intellect agent tient au fait que l'on pourrait admettre comme n'impliquant pas d'inconséquence *(inconuienens)* qu'un seul et unique agent joue, pour la pensée, le rôle que joue le Soleil pour la vision (« nichil enim uidetur inconueniens sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentie uisiue animalium ad uidendum »). Pareille thèse ne serait pas aristotélicienne : de fait, Aristote soutient que l'intellect agent fait partie de l'âme (« quamuis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotilis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima »), ce pourquoi il ne le compare pas au Soleil, mais, comme on l'a vu [cf. *supra*, **§ 62**], à la lumière (« unde comparauit ipsum lumini », cf. 430a15 : οἷον τὸ φῶς). C'est Platon qui, parce qu'il admettait un unique intellect séparé, a utilisé la métaphore du Soleil – Thomas s'appuie ici sur le témoignage de Thémistius, *In III De anima, ad* 430a25[2], qu'il évoquera derechef au

2. Verbeke, p. 235, 7-11 : « Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparauit ipsum soli, ut Themistius dicit. »

§ 116 du chapitre 5 – le fondement de la métaphore étant que, s'il y a un unique Soleil, il n'y en a pas moins une pluralité de lumières diffusées par lui qui rendent possible la vision (« est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad uidendum »). Il ne faut pas, cependant, se tromper de cible. Thomas sait que nombre de philosophes, dont Avicenne, ont soutenu la thèse platonicienne. Il n'ignore pas non plus que nombre de *Latini* en ont fait autant, en en proposant des modulations diverses, toutes fortement teintées d'augustinisme. Il estime la thèse d'Avicenne « contraire à la foi chrétienne », qui fait de l'intellect agent la dernière des substances séparées dans la hiérarchie cosmique des Intelligences – comme en témoigne, entre autres, le parallèle suivant, tiré des *Quaestiones disputatae De spir. creat.*, a. 10, qui en annonce, pour ce motif, une réfutation en règle[3] :

> Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus ; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse, cum dicit quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem ; et iterum dicit quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, ut Themistius dicit in commento de anima, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris. *Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei.*

De même, dans la *Summa contra Gentiles*, II, 76, après avoir indiqué que tant Alexandre [d'après Averroès, *In De an.*, III, comm. 5] qu'Avicenne [*Métaph.*, V, 6] « soutenaient que l'intellect agent était unique pour tous », « sans soutenir » pour autant « que l'intellect possible était unique pour tous » (§ 1), Thomas aligne 18 paragraphes d'arguments contre la thèse de l'unité de l'intellect agent, réfutation dont on ne doit pas oublier qu'elle culmine, au § 19, dans un argument éthique *entièrement* comparable à celui qui a été avancé contre TAva/TAva* au **§ 78** (et que reprendra bientôt le **§ 87**) :

> L'opération propre de l'homme est de penser, et le premier principe en est l'intellect agent, qui produit les espèces intelligibles, dont pâtit d'une certaine manière l'intellect possible qui, mis en acte, meut la volonté. Si donc l'intellect agent est une certaine substance extérieure à l'homme, toute l'opération de l'homme dépend d'un principe extrinsèque. L'homme n'agira donc pas par lui-même, mais il sera actionné par un autre. Et il ne sera donc pas maître de ses opérations, ni ne méritera la louange ou le blâme, et ainsi toute la science morale et la vie politique seront détruites, ce qui est impossible. L'intellect agent n'est donc pas une substance séparée de l'homme [MICHON, 1999, p. 312].

3. Cf., dans le même sens, *Quaestiones disputatae De malo*, q. 16, a. 12, *ad 1m* et *Summa theol.* I, q. 79, a.4.

Dans son hétéronomie radicale, la théorie de l'unité de l'intellect agent n'est pas moins ruineuse pour l'anthropologie que TAva et TAvb, et le chapitre 78 de *ScG*, II, apportera une batterie de textes du *De anima*[4] pour dédouaner exégétiquement Aristote de toute paternité sur ce point[5]. Cependant, c'est contre TAvb que le *De unitate* concentre le tir. Non sans raisons : Thomas a pour cible unique Averroès et les averroïstes. Il poursuit donc le combat sur le terrain où il peut les rencontrer *seuls* : puisqu'ils sont précisément *les seuls à soutenir TAvb*. Maître tacticien, l'Aquinate sait aussi qu'une partie des arguments en faveur de l'unité de l'intellect agent peut être mise au service d'une doctrine proche, mais différente, où « catholiques » et philosophes – Avicenne, en l'occurrence –, sont susceptibles de se retrouver : l'unicité du principe de l'illumination [cf. **§ 116**] ; ce pourquoi, au **§ 116**, le passage de Thémistius invoqué au **§ 83** est repris pour sceller, **§ 117**, l'accord de tous « les Grecs », Aristote, Théophraste et « Platon lui-même » *(et ipse Plato)* contre TAvb. Ce qui, toutefois, laisse vraiment les mains libres à l'Aquinate pour attaquer TAvb sans aborder *aussi* le problème de l'unité de l'intellect agent, c'est que, selon ce qu'affirme le **§ 83**, quelle que soit la position adoptée au sujet de ce dernier, TAvb est et restera « impossible » : « sed quicquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet. » Naturellement, cela ne signifie pas que les deux problèmes sont indépendants. Comment le seraient-ils quand on sait que la bonne thèse, celle d'Aristote, est que l'intellect agent et l'intellect possible « existent ensemble dans l'unique substance de l'âme » [*ScG*, II, 77, § 1, MICHON, 1999, p. 313] ou, comme le rappelle *ScG*, II, 78, § 3 [MICHON, 1999, p. 316], qu'ils « sont des différences de l'âme et qu'ils sont dans l'âme » ? *Aliquid in anima, aliquid animae* : cela vaut pour les deux

4. 430a10-15, 430a15-17, 429a13-18, 429a18-24, 429b5, 429a22-24, 430a17-18, 430a19-20, 430a2-5, 429b30-31, 425b25-26, 430a20-21, 430a22 et 430a22-23.

5. Cf. *ScG*, II, 78, § 1-12, MICHON, 1999, p. 315-321 : *Que la doctrine d'Aristote n'était pas que l'intellect agent est une substance séparée, mais plutôt qu'il est quelque chose de l'âme.*

intellects. Cependant, si les deux problèmes ne sont pas indépendants, réfuter TAvb est *en soi* la tâche prioritaire, car comme le rappelle opportunément la *Summa contra Gentiles*, II, 76, § 1, c'est de la fausseté de TAvb que l'on « peut *conclure* que l'intellect agent n'est pas *non plus* unique pour tous » [MICHON, 1999, p. 305, c'est moi qui souligne]. Les *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* disaient dans le même sens : « *De même que*, nécessairement, l'intellect possible est quelque chose de formellement inhérent à l'homme – comme nous l'avons montré –, *de même*, nécessairement, l'intellect agent est quelque chose de formellement inhérent à l'homme[6]. » Ordre des raisons et ordre des matières coïncidant ici, c'est le plan déductif que suit la *Summa contra Gentiles* : *d'abord* prouver que l'intellect possible n'est pas unique pour tous les hommes [*ScG*, II, 73, MICHON, 1999, p. 280-292], réfuter les arguments qui semblent prouver l'unicité de l'intellect possible [*ScG*, II, 75, MICHON, 1999, p. 297-305], *puis* prouver que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais *aliquid animae* [*ScG*, II, 76] et rappeler la vraie doctrine d'Aristote [*ScG*, II, 78]. Le *De unitate* se concentre sur la prémisse, l'intellect possible, et laisse de côté la question de l'intellect agent, qu'elle commande. Cela rend d'autant plus facile *rhétoriquement* la mobilisation péripatéticienne contre Averroès. Cela la rend-elle *philosophiquement* plus pertinente et, partant, *conceptuellement* plus plausible ? C'est une autre affaire. Un joyau de polémique n'est pas nécessairement un bijou d'équité. Le **§ 83** s'achève donc, avec une pointe d'humour, par l'annonce des *multiples* arguments que l'on peut opposer à *l'unicité* de l'intellect possible : « dire que l'intellect possible de tous les hommes est *un* apparaît impossible de *multiple* façon. »

§ 84. – Le **§ 84**, qui propose le premier argument contre TAvb, présente une structure complexe. On suppose (a) que l'intellect possible est ce par quoi *nous* pensons, donc (b) que l'homme singulier pense – le point (a) étant bien établi depuis les **§ 10** et **11**, d'après 429a23[7]. Puis on construit une alternative sur la base de deux hypothèses psycho-noétiques : H1 l'homme singulier qui pense est [identique à] l'intellect même ; H2 l'intellect est formellement inhérent à l'homme, non parce qu'il serait forme du corps, mais parce qu'il est la faculté/puissance d'une âme qui est forme du corps (= TAr).

> Premièrement, parce que si l'intellect possible est ce par quoi nous pensons, il faut dire de l'homme singulier qui pense soit [H1] qu'il est l'intellect lui-même soit [H2] que l'intellect lui est formellement inhérent, non certes de telle manière qu'il soit lui-même forme du corps, mais parce qu'il est la faculté d'une âme qui est forme d'un corps.

L'hypothèse H1 a été longuement discutée au chapitre 3. Introduite au **§ 66** comme première réponse (= R1) à la question anthropologique (« qu'est-ce qu'un homme individuel ? ») définissant le cadre de discussion des théories averroïstes de l'intellect moteur (= TIm), elle a été critiquée comme platonicienne au **§ 74**, sous la forme « l'homme individuel est seulement intellect ou âme », s'est vu, au même paragraphe, opposer la thèse d'Aristote, affirmant que « l'homme est *principalement* intellect », avant que le **§ 75** n'apporte trois arguments contre la thèse de Platon et TImR1. L'hypothèse H2 est bien évidemment la thèse correcte, que soutient Thomas : celle d'Aristote, thèse dont il rappelle une nouvelle fois qu'elle ne fait pas de l'intellect possible lui-même la forme du corps [théorie qui a été énergiquement écartée au **§ 80**]. Grâce à H1/H2, ce qui avait permis à Thomas de discuter TAva/TIm sur trois fronts, R1-R2-R3, est repris ici à partir de l'opposition duelle Platon-Aristote, marquée dès le début du chapitre 4 [**§ 83**]. TAvb est testée dans les deux hypothèses. Dans les deux, elle est laminée. Si l'on part de H1, TAvb mène de fait à une absurdité évidente : étant tous le même intellect, tous les hommes singuliers ne feront qu'un seul homme *individuel*, « selon un seul individu », c'est-à-dire selon le nombre.

> Si l'on dit que l'homme singulier est l'intellect lui-même, il en découle que cet homme singulier-ci n'est pas distinct de cet homme singulier-là et que tous les hommes sont un seul homme, non certes par participation à une même espèce, mais selon un seul individu (« Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum indiuiduum »).

Cette conséquence (on notera le terme *consequens* : « proposition inférée ») inadmissible, opposée par Thomas à la vue correcte, celle de Porphyre, cité tacitement, selon laquelle « tous les hommes », numériquement distincts, « sont un seul homme » (l'homme dit *commun*) « par

6. « ... *sicut* necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus ; *ita* necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. »

7. Tricot, p. 174-175 : « Ainsi cette partie de l'âme qu'on appelle intellect, *et j'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et conçoit*, n'est en acte aucune réalité avant de penser. »

participation à une même espèce »[8], correspond à un *sophisma* fréquemment discuté par les logiciens du XIII[e] siècle : *Omnis homo est unus solus homo.* On voit que Thomas ne dédaigne pas la logique, et s'avance lui-même sur le terrain scolaire des disputes de *sophistae* vilipendées par Albert le Grand dans sa réponse à Gilles de Lessines [cf. *supra*, § 2]. Si l'on part de H2, la position de TAvb n'est pas meilleure :

> Si, en revanche, l'intellect nous est formellement inhérent, comme on l'a déjà dit, il s'ensuit que de corps divers il y a âmes diverses. De même en effet que l'homme est [composé] d'un corps et d'une âme, de même cet homme-ci, comme Callias ou Socrate, est [composé] de ce corps-ci et de cette âme-ci. Mais si les âmes sont diverses et si l'intellect possible est la faculté de l'âme par laquelle l'âme pense, il importe qu'il diffère numériquement, car il n'est pas non plus possible d'imaginer que de diverses choses il y ait une même faculté numériquement identique.

L'argument réfute positivement TAvb sur la base de la théorie anthropologiquement correcte : l'hylémorphisme aristotélicien. Si, comme c'est le cas, tous les hommes individuels sont constitués par un corps individuel et une âme individuelle, et si, comme on l'a vu aux **§ 10** et **14**, à partir de 429a23 et de 429a10-11[9], l'intellect possible est la faculté de l'âme par laquelle l'âme pense, il y aura nécessairement autant d'intellects possibles numériquement distincts que d'âmes singulières numériquement distinctes, plusieurs réalités numériquement distinctes ne pouvant posséder (avoir en commun) une même faculté numériquement identique en elles[10]. Comme la discussion de H1, le raisonnement fondé sur H2 n'a pas de parallèle strict dans la *Summa contra Gentiles* ; la justification finale de l'argument H2 se retrouve, cependant, *mutatis mutandis*, en *ScG*, II, 73, § 17, sous la forme de l'impossibilité pour des choses numériquement distinctes d'avoir la même opération :

> 17. De plus, ce par quoi quelque chose opère ou agit est le principe d'où découle cette opération non seulement quant à son être, mais également quant à sa multiplicité ou à son unité : en effet, d'une seule et même chaleur ne procède qu'un seul [acte de] chauffer ou échauffement actif, même s'il peut y avoir plusieurs *être-chauffés* ou échauffements passifs selon qu'il y a divers [corps] chauffés par une seule chaleur. Or l'intellect possible est « ce par quoi l'âme pense », comme le dit Aristote dans le livre III *De l'âme* [429a23]. Si par conséquent l'intellect possible de cet homme-ci est numériquement le même que celui de cet homme-là, il faudra que leur acte de penser soit aussi le même [numériquement], ce qui à l'évidence est impossible, car il est impossible que des individus différents aient une même opération. Il est donc impossible que l'intellect possible de cet homme-ci soit le même que celui de cet homme-là.

8. Cf. Porphyre, *Isagoge*, II, 12, trad. Libera et Segonds, p. 8 : « c'est par la participation à l'espèce que les hommes multiples constituent l'homme un, tandis que par les individus cet homme unique et commun devient plusieurs ; car le particulier est toujours diviseur, tandis que le commun est rassembleur et unifiant ».

9. Tricot, p. 173 : « Voyons maintenant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend. »

10. Conformément au principe que Thomas n'allègue pas, mais pourrait alléguer, selon lequel tout ce qui est dans un individu est individuel.

Le **§ 84** débouche donc pour TAvb sur le même type de constat que le chapitre 3 pour TAva à propos de R1 et R3 : cette théorie ne peut être vraie. Le parallèle ne s'arrête pas là. Comme au **§ 68**, TImR3, qui fait retour comme une objection ou une réponse averroïste à la critique thomasienne, est en effet derechef écartée, et pour une raison simple : on a déjà établi au chapitre 3 qu'elle ne pouvait rendre compte du fait empirique que l'homme singulier pense.

> Et si quelqu'un dit que l'homme pense par l'intellect possible comme par quelque chose de sien, qui ne fait cependant pas partie de lui comme une forme, mais seulement comme un moteur, on a déjà montré plus haut qu'une fois cette position adoptée, on ne peut d'aucune façon dire que Socrate pense.

Thomas s'appuie donc sur la réfutation de TImR3 donnée contre TAva pour contrer toute velléité de reprise de TImR3 dans le cadre de TAvb. Ne pouvant répondre au défi lancé par l'Aquinate au **§ 62** : expliquer la pensée de l'homme comme pensée humaine (c'est-à-dire individuelle) TImR3 ne peut pas plus étayer TAvb qu'elle ne pouvait étayer TAva. Cependant, on peut aller plus loin contre les averroïstes. On peut les réfuter de nouveau pour TAvb en leur accordant, *disputationis gratia*, que Socrate pense du fait que l'intellect pense, bien que l'intellect soit seulement moteur. C'est ce qu'entame le **§ 85**.

§ 85. – Pour affronter TAvb par de nouveaux arguments, Thomas accorde provisoirement à l'adversaire que Socrate pense du fait que l'intellect moteur (unique) pense, tout comme l'homme voit du fait que l'œil voit. Cette théorie peut évoquer la théorie discutée au **§ 73** soutenant que, la pensée étant une action transitive comparable à l'action de mouvoir [*i.e.* justiciable du schème : $M_1 \Rightarrow m_1/M_2 \Rightarrow m_2$], *ce qui est mû* (Socrate) par l'intellect qui *en pensant meut, pense* du fait même qu'il *est mû*. En effet, la formule que critique Thomas au **§ 73**, « quand l'intellect *pense*, l'intellect *meut* Socrate et Socrate *pense* », est assez

proche de celle sur laquelle s'ouvre le **§ 85**. En réalité, la situation est plus complexe. Ce qui compte dans l'hypothèse du **§ 85** est la comparaison avec l'œil et la vision. Cette comparaison a pour fonction d'asseoir le transfert métonymique de l'activité de la partie (moteur) au tout (l'agrégat moteur/mû) caractéristique de la théorie de Siger. L'analogie est la suivante : l'homme pense du fait que l'intellect pense comme l'homme voit du fait que l'œil voit. La vision n'est que dans l'œil, dans l'organe qui reçoit le visible (en acte) ; nous n'en disons pas moins par métonymie que l'homme voit : l'œil est en effet une partie de l'homme, et non la forme de l'homme (ce qui est évidemment capital pour l'argumentation averroïste). On peut donc être tenté de dire que la vision n'est que dans l'intellect, dans la substance séparée qui reçoit l'intelligible (en acte) ; nous n'en disons pas moins par métonymie que l'homme pense : l'intellect est en effet une partie (le moteur) de l'homme (agrégat d'un moteur et d'un mû), et non la forme de l'homme. C'est la théorie, réfutée (ou au moins discutée) au chapitre 3, de l'*operans intrinsecum* et de la pensée *ratione partis*. En acceptant de repartir de l'analogie œil/vision/homme // intellect/pensée/homme pour croiser de nouveau le fer avec TIm, cette fois sur le terrain de TAvb, Thomas sait ce qu'il fait. Filant la comparaison ou, plutôt, exploitant à fond l'analogie, il forge un *casus* sophismatique adéquat à TAvb : tous les hommes n'ont qu'un seul œil, le *même* œil. Ce mode de raisonnement contrefactuel, qui repose sur un argument que j'appellerai AOU – argument de l'œil unique –, montre l'enracinement du *De unitate* dans le contexte parisien de la *disputatio* logique. On peut le présenter ainsi : étant donné l'analogie œil/vision/homme // intellect/ pensée/homme, et la thèse à tester (TAvb), ainsi formulée : Socrate pense du fait que l'intellect pense, bien que l'intellect soit seulement moteur, Thomas définit un *casus* et pose un problème :

> *Casus* : tous les hommes ont le même œil.
>
> Problème : tous les hommes sont-ils un seul voyant ou plusieurs voyants ?

C'est sur cette base qu'il réfute TAvb, l'argumentation courant sur les **§ 85** à **88** (les paragraphes suivants repartant sur l'exégèse des textes d'Aristote et leur lecture contrastée). Pour résoudre le problème – « Utrum omnes homines sint *unus uidens* uel *multi uidentes* » – Thomas pose d'abord une distinction entre moteur premier et instrument. Le nerf de l'argument est qu'il ne faut pas juger l'unité de ce qui opère selon les instruments utilisés pour l'opération, mais d'après l'agent principal qui les utilise. Thomas établit ainsi la chose. Si plusieurs hommes se servent d'un même instrument – *e.g.* une machine de jet –, on dit qu'ils sont plusieurs opérateurs. Si l'agent principal est un et utilise une pluralité d'instruments, l'opérateur est un : mais il y a soit *opérations multiples*, à cause de la diversité des instruments employés, soit *une seule opération*, en dépit de la pluralité des instruments. L'opérateur n'en est pas moins un (unique) dans les deux cas.

> En effet, si plusieurs hommes se servent d'un seul et même instrument numériquement identique, on dira qu'ils sont plusieurs opérateurs : par exemple, quand plusieurs [hommes] se servent d'une même machine pour projeter ou soulever une pierre. Si l'agent principal est unique et utilise plusieurs choses comme instruments, l'opérateur n'en est pas moins unique, tandis que les opérations peuvent être diverses à cause de divers instruments ou parfois l'opération est unique, même si plusieurs instruments sont requis [pour l'effectuer]. Ainsi donc, l'unité de l'opérateur ne dépend pas des instruments, mais de l'agent principal qui utilise les instruments.

§ 86. – Supposant adoptée la *positio* averroïste (pour les besoins de l'argument), AOU se déploie ainsi : de deux choses l'une, (a) ou l'œil unique est ce qu'il y a de principal en l'homme et utilise les facultés de l'âme et les parties du corps comme instruments ou (b) il n'est pas ce qui est principal en l'homme. Dans le cas (a) la multitude des hommes ayant le même œil ne sera qu'un seul voyant *(unus uidens)*. Dans le cas (b), s'il y a un principe supérieur *(aliquid principalius eo)*, qui se sert de l'œil unique, tout en étant diversifié en divers hommes, il y aura plusieurs voyants par un unique œil *(multi uidentes sed uno oculo)*.

§ 87. – Cela posé, Thomas revient à TAvb. Si l'on reprend l'analogie œil/vision/homme // intellect/pensée/homme, c'est le modèle (a) qui, selon la *positio* averroïste, s'applique à la pensée. En effet, on sait par Aristote que l'intellect est ce qui est principal en l'homme et qu'il se sert de toutes les puissances de l'âme et des membres du corps comme organes – la thèse d'Aristote, telle que la formule *Éth. Nic.*, IX, 8, 1169a 2-3 [11], est en effet que l'homme est intellect ou, en termes plus « subtils [12] » *(subtiliter)*, qu'il est « principalement intellect ». Si l'intellect est

11. Cf. Tricot, p. 458, où le Stagirite pose que l'intellect est « la partie de l'homme qui l'autorité suprême et à laquelle tout le reste obéit », « la partie supérieure » de l'âme, chaque homme [étant] cette partie dominante même, ou [étant] tout au moins principalement cette partie ».

12. Plus « subtils » : en réalité plus « exacts », car comme on l'a vu au **§ 74**, il ne vient pas au même de dire que *l'homme est intellect* – thèse platonicienne –, et de dire que *l'homme est principalement intellect* – thèse aristotélicienne.

principal en l'homme – et c'est là la fine pointe d'AOU –, TAvb impose le modèle (a) pour rendre compte de la pensée. Donc, de même que dans le cas (a) la multitude des hommes voyant par le même œil ne fait qu'un seul voyant *(unus uidens)*, de même la multitude des hommes pensant par le même intellect ne fait qu'un seul pensant *(unus intelligens)*. On retrouve ici l'inspiration centrale de la critique de la « théorie des deux sujets » (T2s) : il n'y a, en bon averroïsme, en tout et pour tout qu'un [sujet] pensant – l'intellect. Sur la base d'AOU, Thomas redéploie donc, au niveau de TAvb, l'ensemble des « inconvenances » morales et politiques dont il avait déjà accablé TAva et TIm au **§ 78**. L'averroïsme est à la fois « contraire aux phénomènes » (« repugnat *hiis que apparent* » [= gr. τὰ φαινόμενα]), ce qu'on a appelé plus haut « l'évidence des faits » ou les « faits observables » [cf. *supra*, **§ 25**], et aux bases de la « science morale » et de la « vie civile » (appelée ici *conuersatio ciuilis* : sociabilité politique) : il ne laisse qu'un agent éthique – un seul [sujet] voulant *(unus uolens)*, se servant « selon l'arbitre de sa volonté » [on serait presque tenté de dire « arbitrairement »] de tout ce qui fait des hommes des êtres *singuliers*, distincts, non substituables, irremplaçables, bref : des individus dans le plein sens (éthique et politique) du terme. En somme, la thèse de Thomas joint tacitement les deux sens de la subjecti(vi)té : le noétique et le politique. S'il n'y a qu'un sujet pensant, il n'y a pas de sujets de droit (c'est-à-dire de sujets éthiques *civilisés*, capables de vivre en une *ciuitas*). On ne peut imaginer d'averroïsme citoyen. La liberté du choix est retirée à l'homme : une pensée unique donne une volonté unique. L'averroïsme s'en prend à l'humanité même de l'homme : animal « naturellement politique », comme le dit la *Politique* d'Aristote[13] expressément alléguée à la fin du paragraphe :

> Si donc l'intellect de tous [les hommes] est unique, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un seul pensant et, par conséquent, un seul voulant et un seul utilisateur, pour l'arbitre de sa volonté, de tout ce par quoi les hommes se différencient les uns des autres. Il résulte encore de là que, si l'intellect, en quoi seul résident la principauté et le pouvoir d'utiliser toutes les autres choses, est identique et indivis en tous les hommes, il n'y a aucune différence entre les hommes quant au libre choix de la volonté et qu'elle est identique en tous, ce qui est manifestement faux et impossible : c'est en effet contraire aux phénomènes et cela détruit toute science morale et tout ce qui appartient à la vie en société, qui est naturelle à l'homme, comme le dit Aristote (« Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus uolens et unus utens pro sue uoluntatis arbitrio omnibus illis secundum que homines diuersificantur ad inuicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam uoluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indiuisus in omnibus. Quod est manifeste falsum et impossibile : repugnat enim hiis que apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia que pertinent ad conuersationem ciuilem, que est hominibus naturalis, ut Aristotiles dicit »).

13. I, 2, 1253a2-3 ; cf. *Auctor. Arist.* 15, n. 3, HAMESSE, 1974, p. 252, 98 : « Homo naturaliter est animal politicum et civile. »

La fortune de l'argument éthique a été considérable au Moyen Âge. Sous sa forme populaire, exploitée par l'hagiographie thomiste, l'argument présente deux faces complémentaires : soit l'unité de l'intellect aboutit à la thèse que, la même âme étant le substrat de tous les *habitus* – vertus et vices –, il n'y a pas de différence éthique entre les hommes, *ce qui est contraire à la justice* ; soit elle aboutit à la thèse que des états contraires mutuellement exclusifs peuvent coexister dans le même sujet, *ce qui est contraire à la logique et au bon sens*. La seconde lecture correspond à la critique du « monopsychisme » proprement dit (l'unité des âmes, surgeon de l'Âme du monde, selon Leibniz). C'est celle que Ghazālī, qui ne pense évidemment pas à la doctrine d'Averroès, dénonce, sur les pas d'Avicenne, en pointant le lien qui unit la doctrine réaliste de l'universel comme entité universelle numériquement une, présente en une pluralité d'individus, et la doctrine de l'âme universelle[14]. C'est celle aussi que, non sans lucidité, Renan, qui l'attribue aux dominicains, refuse, en ces termes, d'attribuer à Averroès :

> Certes, s'il est au monde une révoltante absurdité, c'est l'*unité des âmes*, comme on a feint de l'entendre, et, si Averroès avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l'averroïsme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non dans celles de la philosophie. L'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert et saint Thomas :

14. *Metaphysica*, I, 2, 1, éd. Muckle, p. 27, 5-23 : « Iudicium primum est quod intentio que dicitur universalis, suum esse est in intellectibus non in singularibus. Quidam vero audientes hoc quod dicimus quod omnes homines unus sunt in humanitate, et omnes nigredines una sunt in nigredine, putaverunt quod nigredo universalis sit aliquod unum quod sit. Et anima universalis sit aliquod ens unum numero existens in singularibus naturalibus, sicut pater unus est multis filiis, et sicut unus sol pluribus campis ; hoc autem parus error est. Si enim anima universalis esset una numero, et ipsa esset in Petro et Iohanne, et ceteris ; Petrus vero esset sapiens, et Iohannis stultus, sequeretur tunc unam animam esse peritam, et ignaram eiusdem rei simul, quod est inconveniens. Similiter si animal universale esset unum numero, et ipsum esset in pluribus individuis, tunc sequeretur unum et idem animal, esse aquatile gessibile duobus vel quatuor, et volatile, quod est inconveniens ; esse autem universale non est nisi intellectibus cuius rei sensus hic est. »

Eh quoi ! la même âme est donc à la fois sage et folle, gaie et triste ; cet argument, dis-je, qu'Averroès avait prévu et réfuté, serait alors péremptoire et aurait suffi pour balayer cette extravagance du champ de l'esprit humain dès le lendemain de son apparition. Mais, en y regardant de près, on voit que telle n'est pas la pensée d'Ibn-Roschd.

La première est, cependant, de loin la plus répandue, y compris chez les maîtres ès arts. Un de ses témoins importants est Radulphus Brito, qui, dans ses *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, le convoque à charge, non contre TAva (comme au § 78), mais (comme au § 87) contre TAvb :

[4] De plus, si comme le posait le Commentateur, l'intellect était numériquement un en tous les hommes, de sorte qu'il intelligeât toujours, bien que, intelligent en celui-ci, il n'intelligeât pas en celui-là, toute la philosophie morale disparaîtrait ; en effet, il n'y aurait plus ni récompense des bons ni punition des méchants (« Item si intellectus esset unus numero in omnibus hominibus ita quod semper intelligeret, licet non intelligat in illo, tamen intelligit in alio, sicut ponebat Commentator, *tunc periret tota moralis philosophia*, quia tunc non essent remunerationes bonorum neque punitiones malorum », *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 6, Fauser, p. 167, 255-258).

Cela étant, on notera que Radulphus fait état d'une réplique qui n'est pas sans intérêt : il fait répondre à son contradicteur que cette rémunération existe ici-bas, et qu'en un sens cela suffit. Cette sanction terrestre n'est pas, plaide le maître breton, un bon argument, et pour une bonne raison : elle est, l'expérience le prouve, fréquemment démentie dans les faits. Notre monde est (trop) souvent celui des prospérités du vice et des infortunes de la vertu. Sachant cela, on a donc, au contraire, un motif impérieux de refuser TAvb. Un monde où chacun saurait qu'il ne peut y avoir de sanction future serait encore pire que le monde actuel : chacun commettrait tout le mal possible. Un monde averroïste serait, c'est le mot, « absurde ». L'averroïsme est la forme médiévale de la mort de Dieu ou, plus près du Moyen Âge, le fondement philosophique d'un monde présadien. Radulphus le dit en des termes dignes du programme de terminale : si l'intellect est unique, *tout est permis*. L'autre vie ne peut plus inspirer ni attente ni peur. Le ciel est vide et impuissant. On ne saurait donc admettre TAvb.

Et si tu réponds que, bien au contraire, c'est dans cette vie que l'on aura la récompense de ses bienfaits et la punition de ses méfaits, cela ne semble pas possible, car nous voyons bien que dans cette vie, c'est souvent qu'il arrive du mal aux bons et du bien aux méchants. Il est donc nécessaire que, dans l'autre vie, les bons aient la récompense de leurs bienfaits et que les méchants soient punis de leurs méfaits, car autrement il ne leur serait pas fait justice. Maintenant, s'il n'y avait qu'un seul intellect, il n'en serait pas ainsi ; au contraire, quand l'homme mourrait, il n'aurait, tout de même qu'une bête brute, aucune prime à attendre pour ses bienfaits, ni aucune peine pour ses méfaits. Et alors chacun ferait le pire qu'il pourrait. Mais soutenir cela est très absurde. Donc, etc. (« Et si tu dicas quod immo in hac vita aliquis habebit remunerationem de bene actis et punitionem de malefactis, illud non videtur possibile, quia videmus quod in hac vita bonis multotiens accidit malum et malis bene accidit. Ergo oportet quod in alia vita boni habeant remunerationem de benefactis et mali puniantur de malefactis, quia aliter non fieret eis iustitia. Modo si non esset nisi unus intellectus, non esset ita ; immo, cum homo moreretur, nullum praemium expectaret de beneficiis sicut nec brutum animal, neque paenam de malefactis. Et tunc quilibet faceret peius quam posset. Modo istud dicere est valde absurdum. Quare etc. », *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 6, Fauser, p. 167, 258-268).

Ainsi entendue, l'unité de l'intellect a donc partie liée avec la thèse (n° 178), condamnée en 1277, assurant que « la mort est la fin des choses à redouter » *(finis terribilium)*. Cessation de tous les maux, délivrance de la vie et des souffrances d'ici-bas auxquelles elle met un terme, la mort n'est aussi, dans le cadre de TAvb, d'aucune façon redoutable, puisqu'elle apporte avec elle la certitude de l'impossibilité de maux futurs. TAvb libère l'homme de la crainte du châtiment éternel, tout comme elle exclut que l'on puisse éprouver dans l'autre vie ce que Tempier, dans son interprétation de la thèse, appelle « la pire de toutes les terreurs, la terreur de l'enfer » [PICHÉ, 1999, p. 135]. On comprend, dans ces conditions, l'importance accordée par Thomas à la question du feu de l'enfer et de la réalité de la souffrance des damnés, soulevée avec passion – contre Siger – au § 119.

§ 88. – Un seul intellect, *donc* un seul [sujet] intelligent (un seul pensant, un seul voulant). Après avoir critiqué cette première conséquence absurde de TAvb, fondée sur le principe « *si intellecta, et intellectus* » professé par les averroïstes [cf. *supra*, § 79, le texte de l'*Anonyme de Giele*, p. 69, 36-39], Thomas poursuit son travail de démolition en passant aux troisième et quatrième termes de la série *intellectus, intelligens, intelligibilis, intelligere*, en portant le débat sur le terrain de l'intelligible [l'objet de la pensée] et de l'« opération intellectuelle » [l'acte de penser]. Un seul intellect, *donc* un seul [sujet] intelligent *et* un seul [objet] intelligé *et* un seul acte d'intellection. L'absurdité est ici à son comble. Pour l'établir, Thomas reprend AOU. L'attaque portée

contre TAvb n'est plus liée à TIm, comme aux § **84** et **85** : l'absurdité de TAvb est la même, que l'intellect soit uni à l'homme comme forme (ce qui est vrai, du moins dans la formulation de TAr) ou comme moteur (TIm). Le point de départ de l'argument est que, si l'intellect par lequel nous pensons est unique, l'acte de penser (ou l'opération intellectuelle) de tous les hommes qui porterait en même temps sur un même intelligible serait lui-même unique :

> De plus, si tous les hommes pensent par un seul intellect, de quelque manière qu'il leur soit uni, que ce soit comme forme ou comme moteur, il s'ensuit nécessairement qu'un acte de penser de tous les hommes portant simultanément sur un intelligible sera lui-même un en nombre ; par exemple, si je pense [à] une pierre et toi également, il faudra que l'opération intellectuelle [correspondante] soit une et la même et pour moi et pour toi (« Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, siue ut forma siue ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis : puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui »).

Ce point est prouvé par un raisonnement fondé sur un passage du livre V de la *Physique*. La thèse de Thomas est qu'un principe actif (quel qu'il soit : forme ou moteur) ne peut agir sur un objet déterminé que par une opération une par le nombre, l'espèce et le temps :

> En effet, d'un même principe actif, qu'il s'agisse d'une forme ou d'un moteur, il ne peut y avoir par rapport à un même objet qu'une opération une en nombre, de la même espèce et dans le même temps : cela résulte à l'évidence de ce qu'Aristote déclare dans le livre V des *Physiques* (« Non enim potest esse eiusdem actiui principii, siue sit forma siue sit motor, respectu eiusdem obiecti nisi una numero operatio eiusdem speciei in eodem tempore ; quod manifestum est ex hiis que Philosophus declarat in V Phisicorum »).

Le texte d'Aristote sur lequel s'appuie Thomas est le suivant :

> Mais le mouvement qui est absolument un c'est celui qui l'est substantiellement et numériquement [...]. Les choses à propos desquelles nous parlons de mouvement sont au nombre de trois : le sujet, le lieu, le temps (τρία γάρ ἐστι τὸν ἀριθμὸν περὶ ἃ λέγομεν τὴν κίνησιν, ὃ καὶ ἐν ᾧ καὶ ὅτε) : le sujet, parce qu'il est nécessaire que le mû soit quelque chose (λέγω δ' ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι τὸ κινούμενον), comme homme ou or ; puis il faut un domaine au mouvement (καὶ ἔν τινι τοῦτο κινεῖσθαι), ainsi un lieu, une affection ; enfin le temps (καὶ ποτέ), car tout est mû dans un temps. Or, parmi ces éléments, l'unité générique et spécifique est due à la chose qui est le domaine du mouvement (τούτων δὲ τὸ μὲν εἶναι τῷ γένει ἢ τῷ εἴδει μίαν ἐστὶν ἐν τῷ πράγματι ἐν ᾧ κινεῖται) ; la contiguïté [des mouvements], au temps ; l'unité absolue, à tous. En effet, le domaine doit être un et indivisible, ainsi l'espèce ; de même le quand, ainsi un temps un et sans lacune ; enfin le mû doit être un, et cela non par accident (καὶ τὸ κινούμενον ἓν εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός) : c'est le blanc qui noircit ou Coriscus qui marche, tandis que si Coriscus et le blanc sont un, c'est par accident. Il ne faut pas non plus que le mouvement soit simplement commun : car alors deux hommes pourraient en même temps se guérir de la même guérison, d'une ophtalmie par exemple ; mais une telle guérison ne serait pas une, si ce n'est spécifiquement [*Phys.*, V, 4, 227b21-228a3, Carteron, p. 21].

La traduction Carteron ne justifie guère le renvoi thomasien. Là où Aristote parle d'unité « selon le sujet, le lieu et le temps »[15], le § **88** évoque l'unité « selon le nombre, l'espèce et le temps ». La différence n'est qu'apparente, car outre que, pour ce qui regarde la première forme d'unité, l'unité selon le sujet recoupe l'unité en nombre (il s'agit de l'unité du *mû*), il est clair que le texte cité par Thomas combine (synthétise) plusieurs passages du texte original. Le même argument était présenté plus au long dans les *Quaestiones disputatae De anima*, q. 3 (arg. 5). Cette fois, c'était la triade « multiplicité selon les objets, le principe opérant et le temps » qui était mobilisée. Là encore, cependant, la différence avec Aristote n'est pas insurmontable : les notions de sujet et d'objet étant clairement synonymes – « *sujet* » *désignant ici ce à quoi/en quoi se termine une action* (ce qui est le cas de l'objet dans le contexte d'une théorie de la pensée). L'argument est le suivant : un acte peut être pluriel (« multiple » ou « multiplié ») de trois manières : quant aux objets sur lesquels il porte, quant au principe qui opère, quant au temps où il s'effectue. La pensée de *x* (où « de » correspond à un génitif objectif) n'est pas la pensée de *y* : le langage ordinaire dirait qu'elles *sont deux*. De même pour une pensée interrompue et reprise. Si l'on admet TAvb, on ne peut, en revanche (cela va de soi), avoir de pluralité quant au principe opérant. Si, comme l'affirment les averroïstes, l'intellection de l'intellect possible (où « de » correspond à un génitif subjectif) est l'acte de penser de X et l'acte de penser de Y (deux individus), la pluralité pourra peut-être s'introduire si X et Y pensent des divers de par la diversité des images motrices (comme l'affirme Averroès dans T2s) ; elle pourra peut-être aussi si X pense une certaine chose au temps t et

15. En fait, comme le traduit plus fidèlement Pellegrin, p. 290, le Stagirite caractérise les « trois choses » comme « ce qui [se meut], dans quoi, quand ».

si Y la pense à t_{+1}, toujours en vertu des images utilisées. TAvb ne peut, par contre, préserver la multiplicité des actes de penser de X et de Y, s'ils pensent en même temps la même chose : leur acte de penser ne peut être que le même acte, numériquement un. Pareille hypothèse étant manifestement impossible, TAvb est, à son tour et sur cette base, clairement impossible.

> 5. Mais une difficulté encore bien plus grande se dresse devant ceux qui posent que l'intellect possible est un en tous. En effet, il est manifeste que l'opération qu'est la pensée *(hec operatio que est intelligere)* procède de l'intellect possible comme du principe premier par lequel nous pensons, de même que l'opération de la sensation procède de la puissance sensitive. Or, bien qu'on ait montré plus haut que si l'intellect possible est séparé de l'homme selon l'être, il est impossible que la pensée, qui est [l'opération] de l'intellect possible, soit l'opération de cet homme-ci ou de cet homme-là, néanmoins, supposé qu'on l'accorde pour les besoins de l'enquête, il s'ensuit que cet homme-ci et cet homme-là pensent par l'acte de penser même de l'intellect possible. Or une opération ne peut être multiple que de deux façons : soit du côté des objets *(ex parte obiectorum)*, soit du côté du principe opérant *(ex parte principii operantis)* – mais l'on peut aussi en ajouter une troisième : du côté du temps, comme lorsqu'une opération subit une interruption *(recipit interpolationem)*. Donc, l'acte de penser qui est l'opération de l'intellect possible peut être multiplié par les objets, de sorte qu'autre soit la pensée de l'[objet] homme et autre celle de l'[objet] cheval ; il le peut aussi selon le temps *(secundum tempus)*, de sorte que soient numériquement autres l'acte de penser d'hier et celui d'aujourd'hui – du moins, si l'opération a été discontinue. En revanche, il ne peut être multiplié selon le principe opérant, si l'intellect possible est seulement un. Si, par conséquent, l'acte même de penser de l'intellect possible est l'acte de penser de cet homme-ci et l'acte de penser de cet homme-là, l'acte de penser de cet homme-ci et celui de cet homme-là pourront être autres s'ils pensent des divers *(si diuersa intelligant)* – une raison pouvant en être la diversité des images *(diuersitas fantasmatum)*, comme ils [Averroès et les averroïstes] disent. Pareillement l'acte de penser pourra être multiplié [selon le temps], si untel pense aujourd'hui et un autre, demain – ce que l'on peut derechef rapporter à une diversité dans l'utilisation des images. En revanche, de deux hommes pensant en même temps la même chose, l'acte de penser sera nécessairement un et le même en nombre *(Set duorum hominum simul et idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero intelligere)* – ce qui est manifestement impossible. Il est donc impossible que l'intellect possible, par lequel à titre formel nous pensons, soit un en tous *(Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus)*.

La *Summa contra Gentiles,* II, 73, contient aussi sa version de l'argument. Le § 18 le formule dans le cadre de la distinction entre action immanente et action transitive [cf. *supra,* **§ 70-73**]. La multiplication de l'acte de penser par la diversité des images n'est pas recevable, car une action unique d'un agent unique ne se multiplie que grâce aux sujets où elle se termine. La pensée et le vouloir étant des actions immanentes, un acte de penser unique (de l'intellect possible) ne sera jamais diversifié par nos images :

> 18. Mais si l'on dit que l'acte même de penser est multiplié selon la diversité des images, cela ne peut non plus tenir. Comme on l'a dit, en effet, une action unique d'un agent unique ne se multiplie que selon la diversité des sujets où elle transite. Or penser et vouloir, et autres [actions] semblables, ne sont pas des actions transitives s'exerçant dans une matière extérieure, mais des actions immanentes demeurant dans l'agent lui-même au titre de perfections de cet [agent], comme le montre Aristote dans le livre IX de la *Métaphysique* [IX, 8, 1050a30-36 ; Tricot, p. 513-514]. Un acte de penser unique de l'intellect possible ne peut donc pas être multiplié par la diversité des images [*ScG*, II, 73, § 18, MICHON, 1999, p. 284-285].

Une autre partie de l'argument de la *quaestio* est reprise dans le § 19. ette fois, ce n'est plus la multiplication *selon le sujet* qui est alléguée, ais la multiplication *selon l'espèce* : l'expression « s'ils pensent des ivers » *(si diuersa intelligant)* dans « l'acte de penser de cet homme-ci celui de cet homme-là pourront être autres *s'ils pensent des divers* » nt remplacée par « dans la mesure où l'on aurait *l'intelligence de erses espèces* ». Le cadre d'insertion de l'argument est différent : la se de 429b25 (Tricot, p. 178), selon laquelle penser est une forme de ir. L'aspect physique est également plus développé – comme en oigne l'allusion aux trois espèces de chaleur présentes dans la ence humaine [16]. Cependant, la thèse finale est identique dans la *estio* et le **§ 88**, et l'on reconnaît aussi (pour illustrer la diversifica- par l'espèce) l'exemple de l'homme et du cheval utilisé dans la *estio* (pour illustrer la diversification par l'objet) :

16. Sur ce thème, cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991, p. 280- B. Nardi, « L'origine dell'anima umana secondo Dante », *Giornale critico della ia italiana*, 12 (1931), p. 433-456 et 13 (1932), p. 45-56 et 81-102 ; « Sull'origine ima umana », *Giornale dantesco*, 39 (1938), p. 15-28 [repr. in *Dante e la cultura vale*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 207-224] ; Ch. Touati, « Les problèmes de la ion et le rôle de l'intellect agent chez Averroès », *Prophètes, talmudistes, philo- ,* Paris, Cerf (Patrimoines, Judaïsme), 1990, p. 233-241.

> En outre, les images se rapportent à l'intellect possible comme l'actif se rapporte d'une certaine manière au passif, selon ce que dit Aristote dans le livre III *De l'âme*, à savoir que « penser c'est subir une certaine passion » [429b25]. Or ce qui diversifie la passion subie par un patient, ce n'est pas la diversité numérique des actifs, mais leurs différentes formes ou espèces. En effet, dans un même patient, on peut rencontrer simultanément l'effet de deux agents, par exemple l'être chauffé et l'être desséché, effets de ce qui chauffe et de ce qui dessèche ; en revanche, deux [agents] chauffants ne produisent pas deux êtres chauffés dans un même [patient] chauffable, mais un seul – à moins qu'il ne s'agisse d'espèces diverses de chaleur. En effet, de même qu'il ne peut y avoir deux chaleurs d'une même espèce dans un même sujet et que le mouvement est nombré selon son terme final, il ne pourra y avoir deux êtres chauffés dans le même sujet, s'il s'agit du même temps et du même sujet. Mais je précise : « à moins qu'il ne s'agisse d'espèces diverses de chaleur », au sens où, par exemple, il y a trois sortes de chaleur dans la semence, la chaleur du feu, celle du ciel et celle de l'âme. Par conséquent, la diversité des images ne multiplie l'acte de penser de l'intellect possible que dans la mesure où l'on aurait l'intelligence d'espèces différentes : au sens où nous disons que l'acte de penser l' [objet] homme est autre que celui de penser l' [objet] cheval. Mais toutes ces choses spécifiquement distinctes, tous les hommes peuvent les penser en même temps par un unique acte de penser. [Si l'on adopte TAvb], il s'ensuivra donc encore qu'un acte de penser numériquement un appartiendra à cet homme-ci et à cet homme-là.

Le **§ 88** adapte l'argument en l'intégrant à AOU. Deux moments : *i)* « S'il y avait une pluralité d'hommes ayant le même œil, leur vision à tous n'en ferait qu'une par rapport au même objet, dans le même temps » ; *ii)* donc, « semblablement, s'il y a un unique intellect de tous les hommes, il s'ensuit qu'il y aura une seule action intellectuelle de tous les hommes pensant la même chose en même temps ». CQFD. En quoi, cependant, y a-t-il démonstration ? L'efficacité de la preuve thomasienne repose sur un aspect de TAv que l'on a rencontré dans les *Quaestiones disputatae De anima*, q. 3 (arg. 5) : le recours à la diversité des images *(diuersitas fantasmatum)*. La *quaestio* avait en effet admis en principe la possibilité d'une multiplication de l'acte d'intellection selon les objets *(diuersa)* et selon le temps, grâce à la diversité des images ou dans l'utilisation des images [17], conformément au *credo* noétique averroïste, T2s. C'est cette possibilité de pluralisation de l'acte de penser par la diversité des *fantasmata* qu'écarte à présent le **§ 88**, dans une formule

17. Cf., *supra*, texte cité, la formule « une raison pouvant en être », *cuius aliqua ratio esse potest.*

cryptée : « et precipue cum nichil eorum secundum que ponuntur homines differre ab inuicem, communicet in operatione intellectuali ». La thèse visée par Thomas est la thèse averroïste standard selon laquelle les hommes, qui n'ont en propre que la cogitative ou « intellect passible », ne se distinguent que par leurs images. À cette thèse il oppose que rien de ce qui est censé distinguer les hommes les uns des autres – autrement dit : les *fantasmata* – ne communique avec l'opération intellectuelle. Cette incommunicabilité a été patiemment démontrée au **§ 64**, quand Thomas a montré que ce qui, dans T2s, était censé unir l'intellect possible aux images – la *species intelligibilis*–, était au contraire ce qui l'en séparait. Le **§ 88** prend les choses sous un autre angle : « les images n'étant que les préambules de l'action de l'intellect *(preambula actioni intellectus)*, comme les couleurs le sont pour celle de la vue, leur diversité ne saurait diversifier l'action de l'intellect, surtout par rapport à un même intelligible ». C'est pourtant *(tamen)* ce qu'affirment Averroès et les averroïstes, qui posent que la science de tel homme singulier diffère de celle de tel autre, dans la mesure où l'un pense les choses pour lesquelles il a des images, et l'autre, d'autres choses, pour lesquelles il a des images. On pourrait attaquer cette thèse, ce qui est d'ailleurs fait dans d'autres passages de l'œuvre thomasienne. L'Aquinate se contente de noter qu'elle ne vaut pas dans le cas qui nous occupe : celui de deux hommes qui « savent et pensent la même chose ». Dans ce cas, en effet, « l'opération intellectuelle ne peut d'aucune façon être diversifiée par la diversité des images ». En somme : deux hommes ne peuvent pas plus penser la même chose en même temps par le même acte de penser qu'ils ne peuvent guérir de la même ophtalmie par la même guérison (ni de la même migraine : si à intellect unique, migraine unique). Dans le *De anima intellectiva*, chap. 7 (Bazán, p. 108, 70-78), Siger de Brabant reproduit en ces termes l'argument du **§ 88**, qui, de son propre aveu, fait partie des « arguments difficiles » en faveur de « la multiplication de l'âme intellective par la multiplication des corps humains » [18] :

> Mais on peut encore argumenter autrement. Il y a opération autre soit par l'opérateur, soit par l'objet, soit par le temps. Par l'opérateur : lorsque, toi et moi, nous voyons simultanément le même objet – nos visions n'en sont pas moins différentes ; par l'objet : si quelqu'un voit simultanément et par le même œil du blanc et du noir – les deux visions n'en sont pas moins différentes ; par le temps : si je vois d'abord un blanc, puis, un laps de temps s'étant intercalé *(cum interpolatione temporis)*, je vois à nouveau le même blanc – les deux visions sont différentes. Si donc deux

18. Bazán, p. 107, 42-43 : « sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari [...] ».

hommes pensent simultanément le même intelligible, et si cela se produit grâce au même intellect, l'acte de penser de cet homme-ci et celui de cet homme-là sera un et le même, ce qui paraît bien absurde (« [Sed si quis sic dicat], tunc sic aliter arguitur. Operatio est alia, vel operante, vel obiecto, vel tempore ; operante, sicut cum obiectum idem videamus et simul ego et tu, tamen visiones diversae sunt ; obiecto, sicut simul quis videat album et nigrum et eodem oculo, visiones diversae sunt obiecto, sicut si simul quis, videat album et eodem oculo, tamen visiones diversae sunt ; tempore, sicut cum videam primo album, et postea cum interpolatione temporis idem album videam, visiones diversae sunt. Si igitur duo homines intelligant, idem intelligibile et simul, si hoc fiat per unum intellectum, intelligere huius hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum », Bazán, p. 108, 70-78).

C'est quasiment sur cet argument que le maître belge vacille et formule le constat qui fait, en général, conclure à « l'évolution profonde de sa doctrine sur l'intellect » (Luna, p. 661) :

C'est pourquoi, à cause de la difficulté des arguments susdits et d'un certain nombre d'autres, je dis que j'ai eu depuis longtemps des doutes sur ce qu'il fallait soutenir selon la voie de la raison naturelle à propos dudit problème et sur ce qu'Aristote avait réellement enseigné sur ladite question ; et, dans un tel doute, c'est à la foi qu'il faut adhérer, elle qui l'emporte sur toute raison humaine (« Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione ; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat », Bazán, p. 108, 83-87).

§ 89. – Comme il l'a fait dans les chapitres précédents pour TAva, Thomas consacre le reste du chapitre à montrer que TAvb est incompatible avec les thèses exposées dans le *De anima*, plus exactement : que la théorie averroïste de la diversification de l'acte de penser par la diversité des images, censée assurer la viabilité de TAvb, est – comme TAvb elle-même – « manifestement contraire aux dits d'Aristote » (« manifeste repugnat dictis Aristotilis »). Cette argumentation *per auctoritatem* est l'occasion d'une nouvelle confrontation exégétique avec le *Grand Commentaire* et ses prolongements latins. Le terrain du débat, entamé au **§ 90** sur la base du **§ 89**, est l'interprétation des fondements noétiques de la découverte et de l'apprentissage, deux instances cruciales dans la lecture averroïste de la théorie aristotélicienne de la connaissance [notée ci-après TArC]. Pour bien comprendre la sélection de textes opérée par Thomas, le mieux est de partir de la conclusion du **§ 89**, qui en

synthétise les résultats. Selon l'Aquinate, la doctrine d'Aristote peut être résumée dans les deux points suivants :

TArC1 : avant d'apprendre ou de trouver l'intellect possible est en puissance comme une tablette où il n'y a rien d'écrit en acte (« intellectus possibilis ante addiscere aut inuenire est in potentia, sicut tabula in qua nichil est actu scriptum »).

TArC2 : *mais* après avoir appris et trouvé, (i) il est *en acte* selon l'habitus de science grâce auquel il peut opérer par lui-même, (ii) même si, alors, il est aussi *en puissance* par rapport à la considération en acte (« *sed* post addiscere et inuenire est actu secundum habitum scientie, quo potest per se ipsum operari, quamuis et tunc sit in potentia ad considerare in actu »).

TArC1 et TArC2 portent sur deux états de l'intellect possible : l'un antérieur, l'autre postérieur à l'acquisition d'un intelligible par l'une des deux voies ouvertes à l'homme – l'*inuenire*, la découverte, et l'*addiscere*, l'apprentissage. Dans le premier, l'intellect est en puissance ; dans le second, il est à la fois en acte et en puissance. Thomas cite sous la forme suivante les textes supportant ces affirmations, dans un ordre, on le notera, qui est l'inverse de celui de la synthèse proposée à la fin du **§ 89** :

En effet, quand il [Aristote] dit que l'intellect possible est séparé et qu'il est en puissance toutes choses, il précise : [1] « quand il [l'intellect] devient ainsi chacune d'elles, à savoir en acte, il se dit comme le savant qui est en acte », à savoir : au sens où de même que la science est en acte, de même le savant est dit être en acte en tant qu'il en a un habitus ; c'est pourquoi il précise : [2] « cela arrive à l'instant où il est capable d'opérer par lui-même. Et [même] alors assurément il est [encore] en puissance d'une certaine façon, non pas cependant de la même manière qu'avant d'avoir appris ou trouvé » [= TArC2]. Puis, il [Aristote] demande : [3] « Si l'intellect est simple et impassible et si, comme le dit Anaxagore, il n'a rien de commun avec quoi que ce soit, comment pensera-t-il, si penser c'est subir une certaine passion ? » et, pour résoudre le problème, il répond : [4] « L'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles, mais rien en acte avant de penser. Et il doit en être comme d'une tablette où il n'y a rien d'écrit en acte : et c'est précisément le cas pour l'intellect » [= TArC1].

Les textes [1] et [2] correspondent à *De an.*, III, 4, 429b5-9, Tricot, 476, ainsi découpés : [1] « Mais une fois que l'intellect est devenu un des intelligibles, au sens où l'on appelle savant celui qui l'est en [2] (ce qui arrive lorsque le savant est, de lui-même, capable de er à l'acte), même alors il est encore en puissance d'une certaine

façon, non pas cependant de la même manière qu'avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé [[et il est aussi alors capable de se penser lui-même]][19]. » Le texte [3] correspond à *De an.*, III, 4, 429b23-25, Tricot, p. 178 : « Mais on pourrait se poser la difficulté suivante : si l'intellect est simple et impassible, et si, comme le dit Anaxagore, il n'a rien de commun avec quoi que ce soit, comment pensera-t-il, puisque penser c'est subir une certaine passion[20] ? » Le texte [4] à *De an.*, III, 4, 429b30-430a2, Tricot, p. 179-180 : « [...] l'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais il n'est, en entéléchie, aucun d'eux avant d'avoir pensé. Et il doit en être comme d'une tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie : c'est exactement ce qui se passe pour l'intellect[21]. » Ayant fixé sa base textuelle et dégagé la *sententia Aristotilis*, Thomas engage le combat au **§ 90**, en tirant de TArC1-C2 un argument en *trois* points contre TAvb.

§ 90. – La stratégie polémique de Thomas consiste à formuler trois points remarquables (notés ici n_1, n_2, n_3), correspondant à trois thèses épistémologico-noétiques aristotéliciennes, puis à poser que l'on devra renoncer aux trois si l'on adopte TAvb. Les *tria notanda* sont :

> n_1 : l'habitus de la science est l'acte premier de l'intellect possible lui-même
>
> $n_{1.1}$: c'est selon cet habitus que l'intellect possible devient en acte
>
> $n_{1.2}$: c'est selon cet habitus que l'intellect possible peut opérer par lui-même
>
> n_2 : avant nos apprentissages et nos découvertes, l'intellect possible lui-même est en puissance, comme une tablette où il n'y a rien d'écrit
>
> n_3 : c'est par nos apprentissages et nos découvertes que l'intellect possible lui-même devient en acte

19. On notera que Thomas ne reprend pas l'intégralité du passage : il laisse provisoirement de côté la partie notée ici entre doubles crochets. Cf. Bodéüs, p. 224 : [1] « Quand, du reste, elle [l'intelligence] se compare, étant devenue chaque chose, à celui qu'on appelle le savant effectif, [2] c'est-à-dire, quand elle est capable de déployer son activité par elle-même, bien qu'elle demeure, même alors, potentielle d'une certaine façon, ce n'est plus, en vérité, de la même façon qu'avant d'avoir appris et trouvé. [[Et elle-même, d'ailleurs, est alors capable de se penser elle-même]]. »

20. Bodéüs, p. 226 : « Dans l'hypothèse où l'intelligence est simple et impassible et où elle n'a rien de commun avec rien, comme le prétend Anaxagore, comment va-t-elle opérer, si son opération équivaut à subir une impression ? »

21. Bodéüs, p. 227 : « L'intelligence s'identifie d'une certaine façon aux intelligibles ; mais elle n'est effectivement rien avant d'opérer. Et il doit en être comme sur un tableau où aucun dessin ne se trouve réalisé, ce qui est très précisément le cas de l'intelligence. »

La pointe de l'argument est que rien de tout cela (= rien de ce qui est posé dans n_1, n_2 et n_3) ne pourra être le cas, « s'il y a un unique intellect possible de tous ceux [= les hommes] qui sont, [de tous ceux] qui furent et [de tous ceux] qui seront » (« Hec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et fuerunt »). Le point n_1 n'est pas directement tiré de la base textuelle de TArC1-C2, même si $n_{1.1}$ et $n_{1.2}$ empruntent des éléments aux textes [1] et [2]. Les précisions fournies pour fixer le sens de n_1 montrent un Thomas soucieux d'éviter deux erreurs, nées d'une insuffisante prise en compte de 429b30-430a2 : la première, qui réduit la science à une simple illumination des images (« Non autem scientia est solum secundum fantasmata illustrata, ut quidam dicunt ») ; la seconde, qui en fait une aptitude acquise par la méditation et l'exercice à s'unir à l'intellect possible (« uel quedam facultas que nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra fantasmata »). Thomas ne cite personne. Les deux thèses pourraient aisément passer pour avicenniennes (ou au moins pour avicennisantes) ou, partiellement, pour avempaciennes (mais on a vu qu'Ibn Bāǧǧa était absent du *De unitate*). La première évoque la théorie « influencée par le néoplatonisme » que soutiendra Gilles de Rome, affirmant que « les formes intelligibiles n'ont pas besoin d'être abstraites au sens aristotélicien », puisqu'il « suffit que l'intellect agent illumine l'image pour que l'intellect possible soit mû, recevant l'espèce intelligible » [« la même quiddité qui est particulière dans les choses et dans les images étant universelle dans l'intelligence », cf. BAZÁN, 1972A, p. 65*], théorie, on le soulignera au passage, rejetée d'avance en ces termes par Siger de Brabant :

> Certains, mus par la lettre [du *De anima*, 430a14-17] énonçant que l'intellect agent est « un habitus comme la lumière » (= ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς), s'imaginent que, [de même que] la lumière, par son rayonnement, fait des couleurs en puissance des couleurs en acte, de même l'intellect agent rayonne en les illuminant sur les intentions imaginées existant dans l'organe de l'imagination, et ainsi les rend intelligibles en acte (« Quidam, moti per litteram quae dicit quod *intellectus agens est habitus ut lumen*, imaginantur quod, [sicut] lumen propter sui irradiationem potentia colores facit actu colores, sic intellectus agens imaginatas intentiones existentes in organo phantasiae illustrando irradiat, et sic ipsas facit actu intelligibiles ») [BAZÁN, 1972, p. 49, 83-87].

La deuxième fait penser à une thèse célèbre d'Avicenne sur l'apprentissage, évoquée en *ScG*, II, 74 ainsi que dans la *Summa theologiae*, I, 79, a. 6 :

> Reste donc [...] qu'apprendre n'est rien d'autre que rechercher une aptitude parfaite à s'unir à l'Intelligence agente, jusqu'à ce que se forme à partir d'elle un intellect simple *(quousque fiat ex ea intellectus qui est simplex)* d'où les formes émanent dans l'âme, ordonnées, par l'intermédiaire de la cogitation *(mediante cogitatione)* [22].

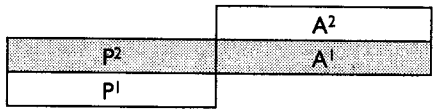
Mais elle n'est pas non plus très éloignée d'un autre passage, non moins célèbre, d'Averroès lui-même :

> Et tu dois savoir que l'usage et l'exercice sont cause de ce qu'apparaissent [en l'homme] la puissance de l'intellect agent, qui est en nous pour abstraire, et celle de l'intellect matériel, [qui est en nous] pour recevoir. [L'usage et l'exercice] sont cause, dis-je, [de ce qu'apparaissent en l'homme les puissances à abstraire et à recevoir] du fait de l'habitus existant, grâce à eux, dans l'intellect passible et corruptible, qu'Aristote [lui-même] appelle *passible* et dont il dit sans équivoque qu'il est sujet à la corruption.

Le parallèle n'est cependant pas suffisamment net dans un sens (Avicenne) ou dans l'autre (Averroès) pour aller plus loin (on en devine un peu plus, en revanche, au **§ 91**) : ce qui compte véritablement aux yeux de Thomas est que l'*habitus* de la science est forme ou acte *premier* de l'intellect possible. La thèse a évidemment une importance particulière dans le cadre d'une théorie qui fait de l'intellect une faculté de l'âme qui est forme d'un corps : on a vu plus haut [cf. **§ 11**] comment 429a10-11 (définissant l'intellect comme « la partie de *l'âme* par laquelle l'âme connaît et comprend ») donnait lieu, *via* I, 4, 408b13-15, à un contre-transfert métonymique (disons à une forme *thomasienne* de la métonymie réclamée par toute la psychologie ancienne et médiévale et ses diverses formes d'attributivisme), permettant de poser l'intellect [selon le mot de Tricot p. 173, n. 3] comme « la partie de l'âme par laquelle *l'homme tout entier* connaît et comprend ». Le **§ 90** ne fait cependant qu'expliciter les fondements de l'épistémologie qui opérait déjà en sous-main au **§ 62**, fondée sur la distinction entre (1) puissance première (P^1), (2) puissance seconde (P^2)/acte premier (A^1), (3) acte second (A^2), selon le schéma : P^1 : puissance première : l'enfant qui est en puissance chef d'armée ; P^2 : puissance seconde *ou* A^1 : acte premier : l'adulte qui est en âge d'être chef d'armée *ou* la faculté sensitive en tant que capable de sentir *ou* le sensible en puissance *ou* [ce qui intéresse le

22. Cf. Avicenne, *De an.*, V, 6, Van Riet, p. 148, 40-43 : « Restat ergo ut ultima pars sit vera, et ut discere non sit nisi inquirere perfectam aptitudinem coniungendi se intelligentiae agenti, quousque fiat ex ea intellectus qui est simplex, a quo emanent formae ordinatae in anima mediante cogitatione. »

§ 90] la possession de la science ; A^2 : acte second : le sentir en acte *ou* l'exercice de la science *ou* la pensée en acte *ou* l'acte de penser.



Le **§ 90** suppose que le connaissant a deux niveaux de connaissance correspondant à deux niveaux d'actualité du connu. Le premier niveau, celui de l'ayance, de la possession de la science sans exercice effectif, est une simple disposition, une capacité, une *aptitude acquise*. C'est le plus bas niveau de l'actualité – l'acte « premier », l'état de la tablette de cire vide, *mais* faite [on dit, depuis Alexandre, *préparée*, cf. *supra*, **§ 55**] pour l'écriture, la « puissance première » d'un intellect « capable de tout devenir » : ce n'est pas la simple puissance, nue ou indéterminée, l'indétermination pure qui serait celle de la matière. En tant qu'aptitude déterminée, l'ayance – ce que les *peripatetici* appellent l'intellect « habituel » *(intellectus in habitu)* – est à la fois une puissance et un acte, mais pas de la même manière : elle est *puissance seconde* par rapport à la puissance première de l'intellect possible, et *acte premier* par rapport à l'acte second, la pleine actualité de l'exercice, de la mise en pratique de l'aptitude. À partir du **§ 90**, Thomas développe systématiquement cette distinction entre puissance première, puissance seconde ou acte premier et acte second. Le point n_2 paraît reprendre littéralement le texte [4] fondant TArC1. Il y a, en fait, une différence capitale dans la reprise thomasienne, qui, tout en exploitant la dimension anthropologique latente de n_1 (l'habitus de la science est la forme ou acte premier d'un intellect qui est lui-même partie d'une âme entendue comme forme ou acte premier d'un corps faisant nombre) explique la présence de n_3, absente elle aussi de la base textuelle d'où Thomas a tiré TArC1-C2 : là où Aristote posait que l'intellect n'est rien avant de penser (= [4]), c'est-à-dire avant d'avoir [lui-même] appris ou trouvé (= [2]), n_2 pose qu'il n'est rien avant *nos* apprentissages et *nos* découvertes (formule reprise dans n_3, qui, de ce point de vue, n'est qu'une conséquence de n_2). Cette différence de formulation, *qui*, tout en neutralisant le débat Averroès-Alexandre sur le statut de l'intellect possible[23], *met l'homme au centre* du processus épistémologico-noétique, va s'avérer des plus utiles dans la polémique *directe* avec Averroès (*i.e.* sans référence à Alexandre) que

23. Substance séparée « préparée » pour recevoir l'intelligible ou « simple préparation » à le recevoir, autrement dit : une des raisons essentielles pour lesquelles Averroès en vient à poser TAvb.

Thomas met en œuvre dans la suite du chapitre 4. Elle est immédiatement exploitée dans les paragraphes qui suivent, où l'Aquinate se garde bien d'entrer dans les discussions *péripatéticiennes* portant sur le statut de l'intellect habituel, pour rester sur le seul terrain *aristotélicien* du statut de l'habitus de la science, dans le cadre du dispositif P^1, P^2/A^1, A^2.

§ 91. – Le **§ 90** s'étant conclu sur l'affirmation que rien de ce qui est posé dans n_1, n_2 et n_3 – à savoir : les bases noétiques mêmes de l'épistémologie aristotélicienne selon Thomas – ne pourra être le cas, « s'il y a un unique intellect possible de tous ceux [= les hommes] qui sont, [de tous ceux] qui furent et [de tous ceux] qui seront », les derniers paragraphes du chapitre 4 tentent d'en apporter la démonstration, tout en répondant chemin faisant aux objections ou aux contre-arguments averroïstes. En fait, comme on pouvait s'y attendre, c'est sur n_2 et n_3 que se concentre le plus fort du tir. Le **§ 91** commence par rappeler qu'« il est manifeste que les espèces [intelligibles] sont conservées dans l'intellect » (« manifestum est enim quod species conseruantur in intellectu »), puisque, « selon ce qu'Aristote a dit plus haut » [dans le *De unitate*, cf. *supra*, **§ 24**], « l'intellect est le lieu des espèces » [= *De an.*, III, 4, 429a27-28 ; Tricot, p. 175]. Ce rappel allant directement contre une des thèses les plus caractéristiques d'Avicenne (l'absence de mémoire intellectuelle), on peut penser que les thèses refusées au **§ 90** à propos de n_1 visaient déjà le philosophe iranien (non mentionné, compte tenu de la nécessité argumentative pesant sur tout le *De unitate* : ne pas rompre la belle unanimité du front péripatéticien construit – plus ou moins artificiellement – contre Averroès). Thomas pose ensuite que la science est un habitus permanent. La ponctuation de l'édition Léonine suggère que ce point est la seconde preuve de l'existence d'une mémoire intellectuelle :

> Manifestum est enim quod species conseruantur in intellectu, est enim locus specierum, ut supra Philosophus dixerat ; et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo... ».

Il s'agit plutôt de la seconde prémisse d'un argument contre TAvb qui s'enclenche immédiatement après avec « si donc », selon la ponctuation suivante :

> Manifestum est enim quod species conseruantur in intellectu, est enim locus specierum, ut supra Philosophus dixerat. Et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo...

Nous appellerons cet argument ADA (argument de la découverte et de l'apprentissage). Étant donné n_3 (c'est par nos apprentissages et nos découvertes que l'intellect possible lui-même devient en acte), ADA procède de la manière suivante. Si l'intellect possible a été mis en acte selon certaines espèces intelligibles grâce à l'un des hommes qui nous ont précédés, il a été actualisé selon un certain habitus de science. Tant cet habitus que ces espèces demeurent en lui [l'intellect possible] – puisque, comme on l'a dit : l'intellect est le *lieu* [= conservatoire] des espèces et que la science est un habitus *permanent* ; donc, « puisque tout récepteur est dénué de ce qu'il reçoit »[24], autrement dit : puisque *rien ne reçoit ce qu'il a déjà*, on ne peut maintenir n_3 dans le cadre de TAvb. Dans ce cadre, en effet, l'intellect possible mis en acte par l'un de nos prédécesseurs n'est évidemment pas dénué de ce qu'il *a déjà* grâce à lui. *Rien ne peut donc plus lui arriver ni par mon apprentissage ni par mes découvertes*. Il ne peut plus rien acquérir *grâce à moi (ou un autre)*. « Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile erit quod per meum addiscere aut inuenire ille species acquirantur in intellectu possibili ». En somme : TAvb oblige à un blocage permanent du processus décrit en n_3 dès lors que ce processus a eu lieu une fois. TAvb rend impossible toute découverte comme tout apprentissage : rien de nouveau sous le soleil de la Pensée unique. Pour qui douterait de cette version forte de l'argument (« etsi enim aliquis dicat »), Thomas donne une version plus faible d'ADA.

> En effet, même si quelqu'un objecte que, par ma découverte, l'intellect possible est mis en acte pour la première fois selon un certain [intelligible] – par exemple, si je trouve, moi, un certain intelligible qui n'avait été trouvé par aucun de ceux qui [nous] ont précédés – cela ne pourra se produire à l'occasion d'un apprentissage : je ne peux en effet apprendre que ce qu'un enseignant connaît déjà. C'est donc en vain qu'Aristote a dit qu'avant d'apprendre ou de trouver l'intellect était en puissance (« Etsi enim aliquis dicat quod per meum inuenire intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de nouo, puta si ego aliquid intelligibilium inuenio quod a nullo precedentium est inuentum : tamen in addiscendo hoc contingere non potest, non enim possum addiscere nisi quod docens sciuit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut inuenire intellectus erat in potentia »).

Cette version faible semble mal formulée. Dans l'idéal, elle devrait ourir ainsi : si l'on peut admettre, dans le cadre de TAvb, que, grâce à la

24. Principe tiré d'Averroès, *In De an.*, III, comm. 5, Crawford, p. 410, 684-685, tiré même d'Aristote, *De an.*, II, 7, 418b26-27 (trad. Tricot, p. 109) : « Le réceptacle de la uleur doit être l'incolore, celui du son, l'insonore. »

découverte par x d'un intelligible qu'aucun homme n'avait auparavant découvert, l'intellect soit mis en acte, pour la première fois, par quelque chose de neuf, le même intelligible ne pourra jamais être acquis une seconde fois par l'intellect possible grâce à un *apprentissage par y* ; c'est donc pour rien qu'Aristote a formulé n_3 en parlant de « nos découvertes » *et* de « nos apprentissages ». Au lieu de cela, Thomas semble construire ainsi ADA : l'intellect possible ne peut acquérir un nouvel intelligible que si x le découvre ou l'apprend. Or x ne peut apprendre que ce que y, qui le lui enseigne, connaît. Donc l'intellect possible ne peut rien acquérir par un des apprentissages de x ; c'est donc pour rien qu'Aristote a formulé n_3 en parlant de « nos découvertes » *et* de « nos apprentissages ». Quelle que soit la version de ADA, son sens est clair. Le voici redéplié dans la version faible : pour Aristote l'intellect possible est en puissance tant que l'on n'a pas appris ou découvert tel ou tel intelligible. Dans l'hypothèse averroïste d'un unique intellect possible, on peut maintenir la thèse de la potentialité de l'intellect pour l'invention – tant que je n'ai pas découvert ce qu'aucun homme avant moi n'avait découvert l'intellect reste bien en puissance par rapport à cet intelligible. Il n'en va pas de même pour l'apprentissage : je ne puis apprendre que ce qu'un autre sait. TAvb mène donc à une aporie : comment le même intellect va-t-il être à la fois le sujet qui transmet et celui qui acquiert ? Comment va-t-il à la fois savoir (pour pouvoir transmettre) et ignorer (pour pouvoir apprendre)? Dans l'hypothèse monopsychiste, la notion d'apprentissage est incompatible avec la potentialité de l'intellect possible : pour que je puisse acquérir d'un maître tel intelligible, cet intelligible doit être chez lui en acte ou en ayance. Si nous avons, lui et moi, le même intellect, le même intelligible est à la fois en puissance (pour moi) et en acte (pour mon maître) dans le même sujet (« notre » intellect). Si l'on accepte TAvb, Aristote a donc parlé pour ne rien dire en soutenant que « l'intellect est en puissance avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé » : *il lui fallait s'en tenir au processus de l'invention*. Une autre version de ADA est fournie dans la *Summa contra Gentiles*, II, 73, § 32 [MICHON, 1999, p. 288-289], fondée sur le même principe (rien ne reçoit ce qu'il a déjà), et débouchant non sur la remise en cause de n_3, mais sur l'inutilité de l'intellect agent :

> 32. En outre, rien ne reçoit ce qu'il a déjà, car « le récepteur doit être dénué de ce qu'il reçoit », selon Aristote [418b26-27]. Mais avant mon acte ou ton acte de sentir il y avait déjà des espèces intelligibles dans l'intellect possible, car ceux qui nous ont précédés n'auraient pu penser si l'intellect possible n'avait été mis en acte par des espèces intelligibles. Et l'on ne peut pas dire non plus que ces espèces antérieurement reçues dans l'intellect possible ont cessé d'être, car l'intellect possible ne se contente pas de recevoir : il conserve ce qu'il reçoit – c'est bien pourquoi il est appelé « lieu des espèces » dans le livre III *De l'âme* [429a27-29]. Ce n'est donc pas à partir de nos images que les espèces sont reçues dans l'intellect possible. Par conséquent, c'est en vain que l'intellect agent rend nos images intelligibles en acte.

§ 92. – Le **§ 92** pousse à fond les incohérences de TAvb mises au jour par ADA. L'argumentation est cependant difficile, car Thomas y raisonne sinon par l'absurde, du moins contrefactuellement, et surtout il semble passer en cours de route d'une critique frontale de TAvb à une reprise de la critique de TAva. En fait, c'est plutôt un *troisième* composant de TAv qui est passé au crible dans cette fin du chapitre 4, qui dépend étroitement de TAvb (l'affirmation que l'intellect possible est une substance séparée *unique* en/pour tous les hommes), tout en présupposant évidemment TAva (l'affirmation que l'intellect possible est une *substance séparée*). Ce troisième composant, que je note TAvb*, est l'affirmation que l'intellect possible est *éternel*, soit :

> TAvb* : l'intellect possible est substance séparée unique *éternelle*.

Le lien entre TAvb et TAvb* ne saute pas aux yeux dans l'exposé du *De unitate*. Il n'apparaît que si l'on connaît bien les théories du *Grand Commentaire* ou, au moins, si l'on a à l'esprit le § 29 de la *Summa contra Gentiles*, II, 73. Dans ce paragraphe, en effet, Thomas donne une clef de lecture pour le **§ 92**, en mettant en place une inférence qui commande aussi les développements du *De unitate* :

> 29. De plus, s'il n'y a qu'un intellect possible pour tous les hommes, il faut poser que l'intellect possible a toujours été, si les hommes ont toujours été, ainsi qu'ils l'affirment.

On peut lire ainsi cette clause :

> s'il n'y a qu'un intellect possible pour tous les hommes ⊃ (si les hommes ont toujours été ⊃ l'intellect possible a toujours été)

Soit, au niveau théorique :

> TAvb ⊃ (si les hommes ont toujours été ⊃ TAvb*)

Il ne fait pas de doute que cette inférence corresponde aux théories authentiques d'Averroès. La difficulté du **§ 92** tient au fait que la polémique thomiste se déploie, dans la fin du chapitre 4, selon une stratégie dont la motivation ou le fondement n'apparaît qu'au **§ 93**,

quand Thomas énonce la théorie à laquelle il s'attaque véritablement, à savoir : une reformulation de T2s, transposée de TAva à TAvb. Cette nouvelle formule de T2s (notée ici T2s*) est :

> T2s* : l'intellect possible *a eu de toute éternité* des espèces intelligibles grâce auxquelles il *est* en continuité avec nous selon les images qui sont en nous.

Si la démarche suivie dans la *Summa contra Gentiles* est plus claire, dans la mesure où elle suit un ordre logique dans la présentation des thèses d'Averroès, le schéma argumentatif brouillé du *De unitate* ne doit pas dissimuler que les mêmes thèses sont en cause dans les deux œuvres : TAvb, TAvb* et T2s*. Le § 92 comprend deux parties. La première suit la ligne argumentative dont on vient de donner la trame cachée. La seconde introduit un argument particulier, qui revient sur un des points discutés au § 82 : l'autoconnaissance de l'intellect possible[25]. Le texte de la première partie est le suivant :

> Sed et si quis addat homines semper fuisse secundum opinionem Aristotilis, sequetur quod non fuerit primus homo intelligens ; et sic per fantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisite in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis eterne. Frustra ergo Aristotiles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia in actu ; frustra etiam posuit quod fantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad uisum, si intellectus possibilis nichil a fantasmatibus accipit

Le début du paragraphe ressemble à une objection averroïste : « Sed et si quis addat » (« mais si quelqu'un ajoute aussi »). Il s'agit en réalité d'une preuve à charge supplémentaire apportée par Thomas contre TAvb, qu'il faut entendre ainsi : « Mais si [par-dessus le marché] quelqu'un [= Averroès ou un averroïste] a la mauvaise inspiration d'ajouter que... », alors sa position, de fragile, deviendra désespérée. Cet « ajout » fatal dont on va voir qu'il est de fait (comme de droit) inséparable de TAvb et constitue un premier pas vers TAvb*, n'est rien de moins que l'affirmation de l'éternité des espèces naturelles, thèse « averroïste » par excellence, censurée une première fois le 10 novembre 1270 par Étienne

25. Que le § 89, avait provisoirement laissé de côté en ne reprenant pas la dernière partie du texte de *De an.*, III, 4, 429b5-9 [Tricot, p. 176], constituant le texte [2] servant de base textuelle à TArC2 : « ... (ce qui arrive lorsque le savant est, de lui-même, capable de passer à l'acte), même alors il est encore en puissance d'une certaine façon, non pas cependant de la même manière qu'avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé [[*et il est aussi alors capable de se penser lui-même*]] ».

Tempier (thèse nº 5), puis, de nouveau, le 7 mars 1277 (thèse nº 83). De ce cumul de disgrâces, Thomas tire un argument qu'on appellera AEEN : argument de l'éternité des espèces naturelles. AEEN, qui est un argument philosophique (qui, à ce titre, conformément au programme du § 2, ne fait pas intervenir le point de vue de la foi, qui mettrait un terme immédiat à toute discussion) se déploie par un raisonnement contrefactuel : supposé que l'on adhère, comme Averroès et ses partisans, à la thèse selon laquelle l'espèce humaine est, comme toutes les espèces, éternelles, alors il y a toujours eu des hommes. Il s'ensuit donc qu'il n'y a jamais eu de premier homme pensant (non plus que de premier homme tout court). De cela résulte que, à aucun moment du temps passé, l'intellect possible n'a acquis d'intelligible grâce aux images de qui que ce soit. D'où résulte que les intelligibles qui sont dans l'intellect possible sont éternels (n'ayant jamais pu être acquis). De là deux conclusions qui ruinent TAvb :

> (c1) c'est en vain qu'Aristote a posé l'existence d'un intellect agent ayant pour fonction de faire passer les intelligibles de la puissance à l'acte ;
>
> (c2) c'est en vain qu'il a affirmé que les images se rapportaient à l'intellect possible comme les couleurs à la vue (puisque, possédant tout d'avance, l'intellect possible ne reçoit rien des images).

L'« ajout » fatal n'est pas une arme forgée spécialement par Thomas contre TAvb. En réalité, l'association de l'unité de l'intellect possible et de l'éternité de l'espèce humaine est pleinement revendiquée par Averroès : celle-ci est même démontrée sur la base de celle-là. La liaison des deux théories les plus scabreuses du Moyen Âge est *fièrement* effectuée dans le *Grand Commentaire*, qui pose l'inférence : TAvb ⊃ les hommes ont toujours été, professe évidemment TAvb* et soutient le tout par une formulation originale de T2s que nous noterons T2s**, aboutissant à un corollaire de TAvb, que nous noterons *TAvb*. On peut alléguer sur ce point *In De an.*, III, comm. 5, Crawford, p. 406, 575-407, 600) :

> Puisque ce discours nous a conduit à penser que l'intellect matériel est unique pour tous les hommes [= TAvb], et que, par là, nous avons aussi été conduit à penser que *l'espèce humaine est éternelle*, comme cela a été expliqué en d'autres lieux, [nous posons maintenant] que, nécessairement, l'intellect matériel ne peut être dénué des principes naturels communs à toute l'espèce humaine, à savoir les premières propositions et les premiers concepts simples *(singularibus)* communs à tous les [hommes]. Ces intelligibles sont uniques selon le récepteur, mais multiples selon l'intention reçue [= T2s]. Donc, selon le mode en vertu duquel ils sont

uniques, nécessairement ils sont éternels [= T2s**], puisque l'être ne peut déserter le sujet reçu, à savoir le moteur, qui est l'intention des formes imaginées, et que, de l'autre côté, il n'y a pas d'empêchement du côté du récepteur. Par conséquent, la génération et la corruption ne les atteignent qu'à cause de la multiplicité qui leur échoit, non en vertu du mode selon lequel ils sont uniques. C'est pourquoi, quand, du fait de sa relation à un individu, un des premiers intelligibles se trouve corrompu par la corruption du sujet grâce auquel il nous est uni et est vrai, nécessairement cet intelligible n'est pas corruptible absolument parlant, mais seulement corruptible relativement à l'individu [= T2s**]. Et c'est de cette façon que nous pouvons dire que l'intellect théorétique est un en tous les hommes [= *TAvb*].

(c1) et (c2) portent donc contre une thèse centrale de TAvb : l'éternité, sous un mode, des intelligibles théorétiques, corruptibles sous un autre. Cette thèse : *TAvb* (qui va de pair avec TAvb*) est particulièrement chère à Averroès, qui y voit sa grande trouvaille, et qui l'exprime en général dans les termes de T2s**, comme dans le passage suivant (qui emploie exactement les termes utilisés par T2s pour définir au niveau de TAva les deux sujets de la sensation ou de l'intellection) :

Et si tout est comme nous l'avons dit, les intelligibles qui sont en acte, à savoir les intelligibles théoriques, ne méritent la qualification d'engendrables et corruptibles que relativement au sujet par lequel ils sont vrais, et non relativement au sujet grâce auquel ils font partie des étants, c'est-à-dire l'intellect matériel.

Précisons : pour l'auteur du *Grand Commentaire*, les intelligibles théoriques ou spéculatifs sont éternels quant au substrat dont ils sont la perfection dernière, l'intellect matériel (qui est lui-même éternel), mais ils sont engendrables et corruptibles quant au premier sujet, le sujet-moteur qui les fait intelligibles *de* quelque chose, au sens objectif du génitif : la faculté imaginative ou, plus exactement, les intentions imaginées *(intentiones imaginatae)*, qui sont corruptibles. Cette thèse est formellement condamnée dans le *syllabus* de Tempier (thèse nº 131 : *Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis ; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo*), pour une raison évidente : comme le note R. Hissette, son « incompatibilité avec la pensée chrétienne est double », puisqu'elle « suppose deux hérésies : l'éternité de l'espèce humaine et le monopsychisme ». Elle n'est cependant pas seulement soutenue par Averroès. On la retrouve clairement chez Siger de Brabant, *In III De anima*, q. 9, Bazán, p. 29, 10-12, qui y voit une thèse aristotélicienne (« *Intellectus speculativus in hoc homine est corruptibilis, est tamen secundum se et simpliciter aeternus*, ut dicit Averroes. Et ita videtur sensisse Aristoteles »). L'*Anonyme de Giele* est encore plus péremptoire : la doctrine d'Averroès « est vraie selon l'intention d'Aristote correctement exposée » [26]. On peut donc faire l'hypothèse que le « sed et si *quis* addat » qui ouvre le **§ 92** vise Averroès mais aussi Siger de Brabant. Ce d'autant plus que la thèse de l'éternité de l'espèce humaine tirée d'Aristote (*De gen. et corr.*, II, 11, 337a34-338b19), et condamnée par le *syllabus* de 1277 en l'espèce de l'erreur nº 9 (138) [27], est explicitement assumée en des termes proches de AEEN dans les *Quaestiones In III De anima*, q. 14 :

Le Commentateur donne la solution : l'intellect est couplé à l'espèce humaine, et l'intellect est également couplé à cet individu-ci appartenant à l'espèce humaine. Mais le couplage de l'intellect à l'espèce humaine est plus essentiel que son couplage à cet individu-ci, car l'espèce humaine est éternelle, et l'intellect qui lui est couplé est lui-même éternel [Bazán, p. 52, 78-82].

Dès la *Summa contra Gentiles,* AEEN est, en tout cas, un des arguments favoris de Thomas contre TAvb, et qui colle au dossier du *Grand Commentaire*. On trouve en effet l'argument du **§ 92** au § 29 (déjà évoqué plus haut comme « clef de lecture »), qui y ajoute un reproche de platonisme [28] :

29. De plus, si l'intellect possible de tous les hommes est unique, il faut en conclure qu'il a toujours existé si les hommes, ainsi qu'ils l'affirment, ont toujours existé ; et à plus forte raison l'intellect agent, puisque « l'agent est plus honorable que le patient », comme le dit Aristote [430a18-19]. Mais si l'agent est éternel, et le récepteur éternel, il faut que ce qui est reçu soit aussi éternel. Si tel est le cas, alors les espèces intelligibles ont été de toute éternité dans l'intellect possible. Donc celui-ci n'a jamais reçu de nouvelles espèces intelligibles. Or le sens et l'imagination ne sont nécessaires pour penser que dans la mesure où ils nous servent à recevoir les espèces intelligibles. Donc [dans la perspective d'Averroès] ni le sens ni l'imagination ne seront plus nécessaires pour penser. Dès lors, on retombera sur l'opinion de Platon selon laquelle

26. Cf. *Quaestiones De anima* I, q. 6, Giele, p. 41, 38-39 et 40, 18-24.

27. Hissette, p. 216-217 : « Il n'y a jamais eu de premier homme et il n'y en aura jamais de dernier ; au contraire, il y a toujours eu des hommes et la génération de l'homme par l'homme est éternelle » ; Piché, p. 83 : « Il n'y a pas eu un premier homme et il n'y en aura pas un dernier, mais au contraire, il y a toujours eu et il y aura toujours génération de l'homme par l'homme.

28. Pour Thomas, en effet, le monopsychisme est si peu aristotélicien que, combiné à la thèse de l'éternité des espèces, il aboutit nécessairement à la négation de l'empirisme et à la restauration de la théorie platonicienne de la réminiscence.

> nous n'acquérons pas la science par les sens, mais sommes excités par eux à nous ressouvenir de ce que nous savions auparavant.

Mais on trouve aussi au § 30 une allusion au texte d'Averroès invoquant T2s sous la forme de T2s** :

> 30. Mais à cela le Commentateur répond que les espèces intelligibles ont un sujet double : le premier, l'intellect possible, leur donne l'éternité ; le second, l'image, leur donne la nouveauté ; tout comme le sujet de l'espèce visible, lui aussi, est double : d'une part, la chose extérieure à l'âme, de l'autre, la puissance visuelle.

et, au § 36, une réitération à l'infini de l'argument du blocage, aboutissant à l'inutilité de l'intellect agent. L'averroïsme, ce n'est pas seulement le platonisme (comme le dit *ScG,* § 29), c'est le ressassement éternel :

> 36. De plus, si l'intellect possible ne reçoit pas d'espèces intelligibles des images qui sont en nous, car il a déjà reçu des images de nos prédécesseurs, on peut dire, par le même raisonnement, qu'il n'a rien reçu non plus des images des prédécesseurs de nos prédécesseurs. Or si, comme ils l'affirment, le monde est éternel, n'importe quel individu a toujours un prédécesseur. Jamais, donc, l'intellect possible ne reçoit d'espèces des images. C'est donc pour rien qu'Aristote a posé un intellect agent pour assurer le passage des images à l'état d'intelligibles en acte.

et, évidemment, comme le dit clairement le § 39 contre *TAvb*, c'est la pensée unique :

> 39. De plus, selon Aristote, l'intellect possible est « ce par quoi l'âme et l'homme pensent » [429a23]. Or, si l'intellect possible de tous les hommes est unique et éternel, il faut qu'il ait d'ores et déjà reçu toutes les espèces intelligibles des choses qui sont ou ont été connues par les hommes quels qu'ils soient. N'importe lequel d'entre nous, donc, qui pense par l'intellect possible, ou plutôt dont le penser est le penser même de l'intellect possible, pensera toutes les choses qui sont ou ont été pensées par n'importe quel autre. Il est évident que cela est faux.

Une chose est sûre : TAvb, TAvb* et *TAvb* sont étroitement liées. Ce n'est donc pas par hasard que le chapitre 73 de *ScG,* II, consacré à la démonstration que « l'intellect possible n'est pas unique pour tous les hommes » se conclut par : « l'intellect possible n'est donc pas unique *et éternel* ». Le **§ 92** ne s'attaque pas frontalement à l'éternité de l'intellect. Le référentiel est Aristote : il n'est pas remis en cause. Tout l'art de

l'Aquinate est de prouver que *philosophiquement* Averroès est le dépravateur du péripatétisme dénoncé au **§ 59**. Le **§ 92** n'aborde donc pas les sujets qui fâchent. Ce ne sera pas le cas dans le chapitre 5, sans que pour autant, et c'est la force du texte thomasien, le projet de quarantaine philosophique imposé à Averroès soit abandonné. Une fois le double coup de (c1) et de (c2) assené à TAvb, la seconde partie du **§ 92** ajoute un argument tiré de 429b5-9. Le ressort rhétorique est clair. (c2) ayant posé que si l'on accepte TAvb on devra dire que « c'est en vain qu'Aristote a affirmé que les images se rapportaient à l'intellect possible comme les couleurs à la vue, puisque, possédant tout d'avance, l'intellect possible ne reçoit rien des images », Thomas fait remarquer que TAvb *ne serait pas plus acceptable si l'intellect possible recevait quelque chose des images.* Le raisonnement est de nouveau contrefactuel : l'Aquinate pensant avoir réfuté décisivement T2s et tout ce qui en découle. La pointe de l'argument n'en est pas moins acérée. Revenant sur la partie de 429b5-9 laissée entre parenthèses au **§ 89**, Thomas observe en effet que l'idée qu'une substance séparée (unique) ne pourrait se penser elle-même « qu'après que nous avons appris ou trouvé » semble aussi « déraisonnable » que l'affirmation de l'éternité des « espèces intelligibles de l'intellect possible » (*i.e.* l'éternité des « intelligibles spéculatifs » = *TAvb*) : « Quamuis et hoc ipsum irrationabile uideatur, quod substantia separata a fantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut intelligere. » Or c'est bien une idée que tout partisan d'Aristote – comme Averroès prétend l'être – doit soutenir, puisque 429b9 pose que : « alors – c'est-à-dire après qu'il y a eu apprentissage ou découverte – il [l'intellect possible] est aussi capable de se penser lui-même » (« quia Aristotiles post uerba premissa subiungit "et ipse seipsum tunc potest intelligere", scilicet post addiscere aut inuenire »). TAvb ne peut préserver cette dimension de TArC2. Tel est l'argument thomasien, que j'appellerai AIESS : argument de l'indépendance épistémique des substances séparées. AEISS porte autant sur TAva que sur TAvb : en fait, il ne fait qu'adapter les thèses du **§ 82** au contexte de TAvb : si l'intellect possible est une substance séparée, il doit comme toute substance de ce genre, être intelligible en et par lui-même [sur le statut noétique des substances séparées, cf. SUAREZ-NANI 2002]. Mais, s'il se connaît par son essence[29] – le *Liber de causis* dirait par « retour sur son essence » –, il n'aura pas besoin pour ce faire « d'espèces intelligibles survenant sur lui par notre acte de penser ou notre

29. « Substantia enim separata secundum se ipsam est intelligibilis : unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata ; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei superuenientibus per nostrum intelligere aut inuenire. »

découverte ». La même critique que plus haut pourrait donc ponctuer AIESS, à savoir : (c1) c'est en vain qu'Aristote a posé l'existence d'un intellect agent ayant pour fonction de faire passer les intelligibles de la puissance à l'acte. Thomas ne le dit pas, mais cela va de soi. De même que le sens général d'AIESS : comme TAva, TAvb est à la fois irrationnelle et contraire à Aristote. Dans le *De anima intellectiva*, chap. 7 (Bazán, p. 108, 79-82), Siger de Brabant fait une synthèse des arguments de Thomas aux § **91** et **92**, et il en dégage ainsi la pointe :

> De plus, Aristote veut que l'intellect soit en puissance par rapport aux espèces intelligibles et à la réception des espèces, et qu'il soit dénué des espèces ; si donc il est unique, il sera toujours rempli d'espèces et l'intellect agent sera détruit.

Il n'y réplique pas.

§ **93**. – Le § **93** comprend à son tour deux parties. La première dispose en quelques mots d'une objection averroïste fondée sur T2s**, destinée – la formule devient rituelle – à « échapper aux inconvenances » accumulées. L'ensemble des textes rassemblés par Thomas au § **89** contre TAvb ne concernerait que l'intellect possible selon qu'il est continué en nous, mais pas selon qu'il est en lui-même :

> Si autem hec inconuenientia uelint euadere, dicendo quod omnia predicta Aristotiles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est.

Cette réplique reprend clairement la formulation de T2s** citée plus haut [cf. *supra*, § **92**] :

> C'est pourquoi, quand, du fait de sa *relation à un individu*, un des premiers intelligibles se trouve corrompu par la corruption du sujet grâce auquel il nous est uni et est vrai, nécessairement cet intelligible n'est pas corruptible *absolument parlant*, mais seulement corruptible *relativement à l'individu*.

Il n'arrive rien – ou plutôt, pour reprendre le lexique de la « survenance » (angl. *supervenience*) introduit par AIESS, *rien ne survient sur l'intellect possible* que du point de vue de sa continuation en nous par le biais des intelligibles à travers nos images ; en lui-même il ne connaît aucun changement. À cela Thomas répond, on l'a dit, en deux temps. La première partie du § **93** ne va pas au-delà de l'affirmation exégétique : les textes [1]-[2] = *De an.*, III, 4, 429b5-9, [3] = *De an.*, III, 4, 429b23-25 et [4] = *De an.*, III, 4, 429b30-430a2 sont tirés du *De anima*, III, 4. Ils n'ont rien à voir avec la distinction alléguée par T2s* : ils traitent clairement de ce qu'est l'intellect possible *en tant qu'il se distingue de l'intellect agent* (examiné en *De an.*, III, 5). Rien de plus. Rien de moins.

> Il faut dire *premièrement* que les mots d'Aristote n'ont pas cette visée, au contraire, c'est de l'intellect possible même qu'il est parlé selon ce qui lui est propre, c'est-à-dire en tant qu'il se distingue de l'intellect agent.

Cette réponse risque cependant de ne pas convaincre. La seconde partie du § **93** troque donc l'argument d'autorité – l'exégèse correcte des « paroles d'Aristote » – contre la discussion argumentée de T2s*.

> *Ensuite*, si l'on ne tire pas argument des paroles d'Aristote, posons, comme ils le disent, l'intellect possible a eu de toute éternité des espèces intelligibles grâce auxquelles il *est* en continuité avec nous selon les images qui sont en nous.

Acceptant, comme il l'a déjà fait, la position averroïste *disputationis gratia*, Thomas construit un argument qui court jusqu'à la fin du § **94**, terme final du chapitre 4 du *De unitate*. Pour ce faire, le § **93** présente les trois modalités selon lesquelles on peut imaginer une relation entre les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible et les images qui sont en nous.

> En effet, les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible et les images qui sont en nous doivent entrer en relation selon l'un des trois modes suivants : dans le premier [mode], les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible sont reçues [par lui] des images qui sont en nous, comme semblent l'indiquer les paroles d'Aristote ; ce qui, comme on l'a montré, ne peut se produire selon la position susdite [= averroïste]. Dans le second mode, les espèces ne sont pas reçues des images ; ce sont elles qui rayonnent sur nos images – [comme], par exemple, si les espèces qui sont dans l'œil rayonnaient sur les couleurs qui sont dans le mur. Dans le troisième mode, les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible ni ne sont reçues des images, ni n'impriment quelque chose sur les images.

Soit :

> h_1 : les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible sont reçues des images qui sont en nous ;
>
> h_2 : les espèces qui sont dans l'intellect possible ne sont pas reçues des images, mais rayonnent sur nos images ;

h_3 :les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible ne sont pas reçues des images, mais elles n'impriment non plus rien sur les images.

De h_1 Thomas note qu'elle est celle qui « correspond aux paroles d'Aristote » [on notera l'expression « *ut sonant uerba Aristotilis* », qui semble indiquer que c'est le sens obvie des textes rassemblés au **§ 89**]. Toutefois, ce mode de relation ne peut exister dans le cadre de TAvb : en réfutant T2s, « on a montré que cela ne pouvait être selon la position » d'Averroès. La discussion se poursuit donc dans le cadre de h_2 et h_3, l'objectif de Thomas, au **§ 94**, étant de montrer qu'il n'y a aucun moyen de fonder en raison une quelconque relation entre des espèces intelligibles supposées contenues de toute éternité dans l'intellect possible et des images contenues ici et maintenant dans l'âme humaine, puisque *i)* à supposer que h_2 fût la solution d'Averroès, elle ne permettrait pas de sauver la connaissance scientifique et *ii)* à supposer que h_3 fût sa solution, elle ne permettrait pas de sauver le rôle des images dans la production de la pensée – deux conséquences inacceptables, car à la fois contraires aux évidences, et contraires aux fondements de l'aristotélisme. On peut douter de l'adaptabilité de h_2 à la noétique averroïste : la doctrine mentionnée, illustrée par une comparaison (les intelligibles rayonneraient sur les images comme les espèces qui sont dans l'œil rayonnent sur les couleurs qui sont dans le mur) fait plutôt penser à la doctrine avicennienne de l'illumination. Quant à h_3, qui se définit par la double exclusion de h_1 et h_2, on verra au **§ 94** que, si c'est la solution d'Averroès, elle tombe sous le coup de l'argument de la disparité utilisé contre T2s au **§ 64**.

§ 94. – Le **§ 94** achève la réfutation de TAvb en pointant les absurdités auxquelles mène T2s* dans le cadre des deux hypothèses restantes : h_2 et h_3. Thomas commence par reformuler h_2 : les espèces intelligibles illuminent les images qui, par là, deviennent pensées. Si l'on se situe dans cette hypothèse, trois *inconuenientia* résultent de TAvb : (1) premièrement, que les images deviennent intelligibles en acte non du fait de l'intellect agent, mais du fait de l'intellect possible selon ses espèces. On retombe alors sur (c1) : c'est en vain qu'Aristote a posé l'existence d'un intellect agent ayant pour fonction de faire passer les intelligibles de la puissance à l'acte [cf. *supra*, **§ 92**]. (2) autre argument : pareille illumination des images ne permettra pas de les rendre intelligibles en acte. La preuve de (2), brièvement esquissée, repose sur la théorie aristotélicienne de l'abstraction [cf. *supra*, **§ 79** et *infra*, **§ 107**]. Thomas rappelle que, en bon aristotélisme, les images ne

deviennent intelligibles en acte que grâce à une abstraction. Le processus allégué par h_2 est plus une réception qu'une abstraction. h_2 ne peut donc rendre compte de la production d'un intelligible en acte. Cet argument frappe de plein fouet les théories (avicennisantes) de l'illumination. Elle n'a pas de rapport avec T2s*. Ce que veut dire Thomas est cependant clair : T2s* est une impasse ; ni la théorie d'Averroès ni aucune autre théorie ne peut la sauver. (3) Dernier argument : étant donné que, selon le principe tiré du *Livre des causes*, « toute réception dépend de la nature du récepteur »[30], en cas d'illumination des images par les intelligibles de l'intellect possible, ces espèces ne rayonneront pas sur nos images de manière intelligible, mais seulement sensible et matérielle, puisque c'est ainsi qu'elles y seront reçues. Une telle illumination ne nous permettra donc pas de penser universellement, c'est-à-dire de connaître l'universel, donc de connaître scientifiquement – l'objet de la science étant, pour Thomas comme pour Aristote, universel. En effet, les images ne nous livrent pas l'universel, mais seulement du particulier. TAvb, dans la variété h_2, rendrait impossible toute science. Reste h_3. Thomas l'écarte d'un revers de main :

> Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a fantasmatibus, neque irradiant super ea, erunt omnino disparate et nichil proportionale habentes, nec fantasmata aliquid facient ad intelligendum : quod manifestis repugnat.

Si les espèces intelligibles de l'intellect possible ne sont ni reçues des images ni émanées sur elles, elles n'ont aucun point commun ni avec l'intellect ni avec les *fantasmata*, ne sont « proportionnées » ni à l'un ni aux autres. On retrouve donc ici la pointe de la critique de TAva4 au **§ 64** : de même que T2s ne peut, sans contradiction, faire de l'espèce intelligible en acte le facteur de continuité recherché entre l'intellect possible et l'âme, puisque pour être dans les images, donc dans l'âme, elle doit être en puissance et, pour actuer l'intellect possible, elle doit être séparée des images, donc hors de l'âme, de même T2s* ne peut faire du continu avec du discontinu, de l'un avec du « disparate ». Dans le cadre de h_3, T2s* tombe donc sous (c2) : c'est en vain qu'Aristote a affirmé que les images se rapportaient à l'intellect possible comme les couleurs à la vue [cf. *supra*, **§ 92**], puisque, possédant tout d'avance, l'intellect possible ne reçoit rien des images. Ayant discuté TAvb sous tous les angles possibles, Thomas tire donc la conclusion de l'ensemble du chapitre 4 :

30. Cf. *supra*, **§ 79** et **81**, *Liber de causis*, IX, p. 99, 46-49 = *Auctoritates Aristotelis* (1), n° 12, HAMESSE, 1974, p. 232, 94-95.

> Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum (« Il est donc à tout point de vue impossible que l'intellect possible soit unique pour tous les hommes »).

Avec cette conclusion, les deux moitiés de TAv, TAva, TAvb, sont réfutées conformément au programme annoncé au **§ 1**. Toutefois, la discussion de TAvb n'est pas achevée pour autant. Il reste à réfuter les arguments des averroïstes contre la bonne thèse : la pluralité de l'intellect possible. C'est l'objet du chapitre 5.

CHAPITRE V

Le chapitre 5 conclut – comme dans une question disputée – en réfutant les arguments des partisans de TAvb contre la vraie thèse, la pluralité des intellects. Le chapitre 4 avait réfuté la partie positive ou constructive *(pars construens)* du monopsychisme ; le chapitre 5 en détruit logiquement la partie elle-même destructive *(pars destruens)*. Cette ultime critique – la version thomasienne de la *Destructio destructionis* rushdienne – se termine sur un nouveau rappel philologique (comparable à celui qui, pour TAva, occupait tout le chapitre 2) : les averroïstes latins sont seuls à refuser la pluralité numérique des intellects ; ce sont aussi des imposteurs, qui prétendent imputer aux seuls *Latini*, un rejet du monopsychisme qui est la charte de tous les philosophes, qu'ils soient grecs ou arabes. L'ouvrage se termine par la dénonciation de leur stratégie intellectuelle, et la mise en place d'un piège logique d'où ils ressortent partisans d'une doctrine qui, après le *syllabus* de 1277, se confondra pour des siècles avec l'averroïsme : la *duplex veritas*. Le plan du chapitre est le suivant :

> **§ 95**. – Aporie 1 (A1) : la pluralité de l'intellect possible est-elle possible ? a^1 : premier argument contre la pluralité de l'intellect possible : aucune forme immatérielle n'est multipliable.
>
> **§ 96**. – a^2 : thèse théologique découlant de a^1 : Dieu ne peut faire plusieurs intellects numériquement différents, car cela enfermerait une contradiction. a^3 : aucune forme séparée n'est numériquement une. Preuve linguistique de a^3. a^4 : c'est la matière qui cause la distinction numérique.
>
> **§ 97**. – Contre a^3 : la théorie aristotélicienne de l'un.
>
> **§ 98**. – Contre a^4 : la cause de tout nombre n'est pas la matière.
>
> **§ 99**. – Les substances séparées sont individuées, mais pas par la matière.

§ 100. – Objection : si les âmes sont multipliées par les corps, elles ne pourront subsister une fois les corps détruits. Réponse à l'objection.

§ 101. – Contre a^2.

§ 102. – Nouvel argument averroïste *(a^5)* : Ce qui est pensé par a et b est-il distinct en nombre ou spécifiquement ? Ce qui est pensé par a et b ne pouvant être distinct en nombre, il y a un seul pensant.

§ 103. – Distinction entre intelligible en tant qu'intelligible et intelligible en tant qu'intelligible par nous. Aporie 2 (A2) : l'existence de deux intelligibles numériquement différents mais spécifiquement identiques est-elle contraire au concept d'intelligible en tant qu'intelligible ou au concept d'intelligible en tant qu'intelligible par nous ? Réponse à A2 : les averroïstes identifient notre intellect, Dieu et toutes les substances séparées.

§ 104. – Objection averroïste : ce qui est pensé par une substance séparée et ce qui est pensé par une autre substance séparée n'est pas spécifiquement identique, car les substances séparées sont spécifiquement différentes. Réponse à l'objection.

§ 105. – Question : qu'est-ce que l'intelligible ? *Tavb* : l'intelligible est une espèce immatérielle unique existant dans l'intellect. Réponse : *TAvb* est un platonisme déguisé, mais inconsistant, car les averroïstes placent les formes immatérielles dans l'intellect.

§ 106. – Théorie d'Aristote : l'intelligible un est la nature ou quiddité de la chose. La science porte sur les choses mêmes non sur les espèces intelligibles. Théorie de l'abstraction. Distinction entre *id quod intelligitur* et *id quo intelligitur*.

§ 107. – Théorie de l'intellection abstraite. Action immanente et action transitive. La *species* abstraite représente la chose dans sa nature intellectuelle.

§ 108. – Une même chose (nature universelle abstraite) peut être pensée par a et b par l'intermédiaire de *species* différentes et d'intellections différentes par des intellects différents. Une science est singularisée quant à son sujet (l'âme). Contre T2s. L'intellect peut penser quelque chose de singulier : quand il se pense lui-même en train de penser. Thèse : ce n'est pas la singularité, mais la matérialité qui répugne à l'intelligibilité. Donc : l'intellect peut penser des singuliers immatériels.

§ 109. – Réponse au problème de l'unité de la science chez le maître et l'élève.

§ 110. – Aporie 3 (A3) : inutilité d'une pluralité des substances intellectuelles après la destruction des corps, d'après Aristote, *Métaph.*, XI. Réponse à A3 : Aristote ne parle que *probabiliter*.

§ 111. – Aristote ne soutient pas A3. Le mouvement des corps n'est pas la fin (finalité) des substances séparées.

§ 112. – Séparée du corps l'âme n'a pas l'ultime perfection de sa nature, elle n'est pas pour autant inutile car la motion du corps n'est pas sa fin (finalité).

§ 113. – Aporie 4 (A4) : argument de l'infinité d'intellects en acte reposant sur l'éternité du monde. Réponse à A4 : citation d'Algazel.

§ 114. – On ne connaît pas la thèse exacte d'Aristote, mais A4 ne peut gêner les catholiques, qui soutiennent que le monde a un commencement. Les Latins ne sont pas seuls à rejeter TAvb.

§ 115. – Les Arabes (Avicenne, Algazel) ne soutiennent pas TAvb.

§ 116. – Les Grecs (Thémistius, Théophraste, Platon, Aristote) ne soutiennent pas TAvb.

§ 117. – Erreur historiographique des averroïstes. Averroès est le corrupteur du péripatétisme.

§ 118. – Portrait robot de l'averroïste.

§ 119. – Double vérité et transgression disciplinaire.

§ 120. – Conclusion.

§ 95. – Comme au **§ 39**, Thomas donne la parole à l'adversaire. Il ne s'agit plus, cependant, de discuter les « arguments produits pour soutenir la thèse contraire » *(rationes inductae in contrarium)*, mais ceux que les averroïstes avancent contre la thèse correcte (en langage logique : *contra positionem*). Dans la réalité, la différence est mince, car le chapitre 5 discute les deux. Néanmoins, c'est bien à la fin d'une *disputatio* en règle que l'on assiste à partir du **§ 95** : le chapitre 4 ayant réfuté la partie positive ou constructive *(pars construens)* de TAvb, le chapitre 5 réfute sa partie négative ou destructive *(pars destruens)*. Le fait que le dernier chapitre du *De unitate* soit consacré à la critique des arguments averroïstes contre la pluralité de l'intellect possible n'a pas peu contribué à faire du monopsychisme la thèse vedette d'Averroès et de l'averroïsme. C'est le dernier souvenir – donc le principal – qu'on garde de l'opuscule une fois la lecture achevée. Mais il y a une autre raison : le chapitre est aussi celui où Thomas dresse l'antiportrait de l'averroïste modèle et invente la théorie de la double vérité. Tout cela est plus facile à intégrer que la laborieuse exégèse croisée du *De anima* dans le premier chapitre, si magistrale soit-elle. On ne doit cependant pas réduire la démarche thomasienne aux trois derniers paragraphes du livre (**§ 118-120**), quelle qu'ait été leur portée historiographique : la longue et difficile discussion qui court du **§ 95** au **§ 117** n'est pas un appendice de la critique de TAvb, mais une pièce essentielle du dossier de la noétique médiévale et un temps fort dans l'archéologie de la subjecti(vi)té. Son plan

d'ensemble est plus difficile à déchiffrer que dans les chapitres 3 et 4. On a choisi ici de structurer le texte autour d'une série d'apories, dont la première (A1) correspond au problème directeur de Thomas : la pluralité de l'intellect possible ou, pour mieux dire, celle des intellects possibles, est-elle ou non possible ? Les averroïstes fournissent le *quod non*. L'Aquinate répond. Le **§ 95** livre le premier argument des adversaires de la bonne thèse, le meilleur, mais aussi le plus célèbre : seules les formes matérielles peuvent être multipliées ; l'intellect est immatériel ; donc il est unique.

> Reste maintenant à réfuter les arguments sur lesquels ils [= Averroès et les averroïstes] se fondent *(nituntur)* pour exclure la pluralité de l'intellect possible. Le premier est que tout ce qui est multiplié selon la division de la matière est forme matérielle, d'où vient que les substances séparées de la matière ne sont pas plusieurs en une seule espèce. Si donc plusieurs intellects étaient en plusieurs hommes numériquement distincts les uns des autres par division de la matière, il s'ensuivrait nécessairement que l'intellect serait une forme matérielle, ce qui est contre les paroles d'Aristote et la démonstration par laquelle il prouve que l'intellect est séparé. Si donc l'intellect est séparé et n'est pas une forme matérielle, il n'est d'aucune façon multiplié selon la multiplication des corps.

Avant d'analyser l'argument, on notera *i)* que la « démonstration d'Aristote » alléguée par les averroïstes n'est évidemment pas celle que Thomas a invoquée aux **§ 11** et **§ 60**, destinée à prouver que l'âme est forme d'un corps naturel organisé (TAr), *i.e.* : le texte de 414a12-14, lu sous la forme 414a12 ⇒ a14, *i.e.* : l'âme est le principe premier de la vie et de la pensée[1] ⇒ l'âme est forme du corps[2]. Il s'agit, naturellement, de ce que pose Aristote en 429a18-20. Le témoignage de la *Summa contra Gentiles*, II, 59, est ici précieux qui permet d'éclairer à la fois les expressions « ce qui est contre les paroles d'Aristote » (= *a*) et « la démonstration par laquelle il prouve que l'intellect est séparé » (= *b*). Pour *a*, *ScG* indique en effet :

> 1. Ils s'efforcent de confirmer cette thèse par les termes mêmes d'Aristote, qui, parlant de cet intellect [possible], dit qu'il est « séparé », « non mélangé » au corps, « simple » et « impassible » [430a17-19] : toutes choses que l'on ne pourrait dire de lui s'il était la forme du corps.

1. « L'âme est à titre premier ce par quoi nous *vivons*, sentons et *pensons* » (ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ *ζῶμεν* καὶ αἰσθανόμεθα καὶ *διανοούμεθα* πρώτως).

2. « ... *il en résulte* qu'elle sera notion et forme » (ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος).

Pour *b*, elle donne en revanche [cf. *supra*, **§ 79**] :

> 2. En outre, ils invoquent la démonstration d'Aristote qui prouve que, comme l'intellect possible reçoit toutes les espèces des choses sensibles, en tant qu'il est en puissance par rapport à elles, il doit n'en posséder lui-même aucune [429a18-20], de même que la pupille, qui reçoit toutes les espèces des couleurs, est dénuée de toute couleur. Si, en effet, elle avait par elle-même une couleur, celle-ci l'empêcherait de voir les autres ; bien plus, rien ne serait vu que de cette couleur. Et il en irait de même pour l'intellect possible, s'il avait par lui-même une forme ou *une nature* [*identique à l'une de celle*] *des choses sensibles*. Or, cela serait inévitable s'il était mêlé à un corps, et il en irait de même s'il était la forme d'un corps, car, puisque la forme et la matière donnent naissance à quelque chose d'un, la forme doit participer en quelque chose à la nature de ce dont elle est la forme. Il est donc impossible que l'intellect possible soit mêlé au corps ou qu'il soit l'acte ou la forme d'un corps.

Concernant *a* et *b*, on notera aussi *ii)* que Thomas n'est guère embarrassé par les témoignages textuels qu'ils sont censés apporter au moulin averroïste. Il répond, de fait, aux deux, en *ScG*, II, 69. À *a* :

> 1. Les termes qu'Aristote emploie pour parler de l'intellect possible, « impassible » [429a15], « non mêlé » [429a21-22, cf. **§ 22**, **§ 23**] et « séparé » [413b26-27, cf. **§ 8**], ne nous obligent pas à confesser que la substance intellective n'est pas unie au corps comme forme donatrice d'être. Ils se vérifient en effet aussi bien si l'on dit que la puissance intellective qu'Aristote appelle « puissance théorétique » [II, 4, 413b24-25, cf. **§ 7**] n'est pas l'acte d'un organe déterminé exerçant son opération grâce à lui. Et cela, sa démonstration l'explique aussi : en effet c'est à partir de l'opération intellectuelle par laquelle il pense tout qu'Aristote montre que l'intellect est non mélangé ou séparé ; or l'opération appartient à la puissance comme à un principe [II, 2, 414a12-14, cf. **§ 60-61**].

À *b* :

> 2. D'où il ressort que la démonstration d'Aristote ne conclut pas non plus que la substance intellective n'est pas unie au corps comme forme. Si, en effet, nous posons que la substance de l'âme est ainsi unie au corps selon l'être, mais que l'intellect n'est l'acte d'aucun organe, il ne s'ensuit pas que l'intellect ait une certaine nature, je veux dire une d'entre les natures des sensibles [III, 4, 429a21-22, cf. **§ 22**, **§ 24**] : puisqu'il n'est défini ni comme harmonie ni comme forme d'un organe déterminé – au sens où Aristote dit du sens dans le livre II *De l'âme*, que « c'est une certaine forme de l'organe » [II, 12, 424a26-28]. De fait, l'intellect n'a aucune opération commune avec le corps. Que le fait de dire que l'intellect est « non mélangé » ou « séparé » ne signifie pas

qu'Aristote entend ainsi exclure qu'il soit une partie ou une puissance de l'âme qui est forme du corps tout entier, cela est évident par ce qu'il dit à la fin du livre I *De l'âme* contre ceux qui soutenaient que l'âme avait des parties différentes dans les différentes parties du corps : « Si l'âme entière contient tout le corps, il convient aussi que chacune de ses parties contienne quelque chose du corps. Or cela semble impossible. Quelle partie, en effet, l'intellect contient-il et comment, voilà qui est difficile à imaginer » [I, 5, 411b16-19].

Concernant *a*, on notera enfin : *iii)* que les prédicats allégués au sujet de l'intellect possible sont attribués par Aristote à l'intellect agent[3]. Dans *In De an.*, III, comm. 19 (Crawford, p. 440, 6-12), Averroès attribue lui aussi les expressions d'Aristote à l'intellect agent – mais comme son texte de base est différent du texte grec que nous lisons aujourd'hui, il y voit un ensemble de prédicats communs à l'intellect agent et à l'intellect matériel. Texte : « Et cet intellect *aussi* est séparé, non mélangé ni passible, et il est dans sa substance action[4]. En effet, l'agent est toujours plus noble que le patient, et le principe plus noble que la matière » ; commentaire :

> Et il [Aristote] dit : « Et cet intellect *aussi* », etc. C'est-à-dire : et cet intellect *aussi* est séparé, comme le matériel, et il est *aussi* non passible et non mélangé, comme lui. Et une fois qu'il a énuméré les aspects sous lesquels il communique avec l'intellect matériel, il indique la disposition propre à l'intellect agent. Et il dit : *et il est dans sa substance action*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas en lui puissance à quelque chose, comme, dans l'intellect récepteur, il y a puissance à recevoir les formes.

Thomas donne la même lecture *commune* du passage, mais en tire une conclusion toute différente (*i.e.*, on l'a vu, que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais comme l'intellect possible, « quelque chose de l'âme », *aliquid animae*) :

> Ensuite, il ajoute que « cet intellect », à savoir l'agent, « est séparé et non mélangé, et impassible, étant par sa substance en acte » [430a17-18]. Sur ces quatre [propriétés] qu'il attribue à l'intellect agent, deux ont été expressément énoncées de l'intellect possible, à savoir qu'il est non mélangé et qu'il est séparé. La troisième, à savoir qu'il est impassible, Aristote l'a énoncée dans le cadre d'une distinction : il a montré que [l'intellect possible] n'était pas passible comme le sens, mais que, si l'on prenait *pâtir* en un sens général, il était passible, dans la mesure où il est en puissance par rapport aux intelligibles. En revanche, la quatrième, il l'a absolument niée de l'intellect possible, arguant qu'il était « en puissance par rapport aux intelligibles et n'était en acte aucun d'entre eux avant de penser » [429b30-31]. Ainsi donc, pour les deux premières [propriétés], l'intellect possible s'accorde avec l'intellect agent ; pour la troisième, il s'accorde avec lui en partie et il en diffère en partie ; mais, pour la quatrième, l'agent diffère absolument du possible. Ces quatre propriétés de l'agent, Aristote les établit par un seul argument, quand il ajoute : « car toujours l'agent est plus honorable que le patient, et le principe », à savoir l'actif, « plus [honorable] que la matière » [430a18-19]. En effet, il a dit plus haut que l'intellect agent est comme une cause efficiente, et le possible comme une matière. Or, par ce moyen, on conclut ainsi les deux premières [propriétés] : « L'agent est plus honorable que le patient et la matière. Mais l'intellect possible, qui est comme un patient et une matière, est séparé et sans mélange, ainsi qu'on l'a démontré. Donc à plus forte raison l'agent. » Et les [deux] autres [propriétés] sont conclues par le même moyen : « L'agent est plus honorable que le patient et la matière en ce qu'il se rapporte à lui [le possible] comme l'agent et l'être en acte au patient et à l'être en puissance. Or l'intellect possible est d'une certaine manière patient et être en puissance. Donc l'intellect agent est un agent non patient et un être en acte. » Il est clair que l'on ne peut pas tirer de ces paroles d'Aristote que l'intellect agent est une substance séparée, mais seulement qu'il est séparé de la manière qu'il a attribuée plus haut à l'intellect possible [429a25-27], à savoir : au sens où il n'a pas d'organe. Quant au fait qu'il dise qu'il est « en acte par sa substance », cela n'est pas incompatible avec le fait que la substance de l'âme est en puissance, comme on l'a démontré.

3. Cf. Aristote, *De an.*, III, 5, 430a17-19 (Tricot, p. 182) : « Et c'est cet intellect [*i.e.* l'intellect qui est analogue à la cause efficiente, parce qu'il les produit tous] qui est séparé, impassible et sans mélange, étant par essence un acte ; car toujours l'agent est d'une dignité supérieure au patient, et le principe, à la matière. »

4. « Et iste intellectus *etiam* est abstractus, non mixtus neque passibilis, et est in sua substantia actio. »

Cela posé, en quoi consiste a^1, l'argument averroïste du **§ 95** ? On peut y distinguer plusieurs affirmations :

- (p_1) tout ce qui est multiplié selon la division de la matière est forme matérielle,
- (p_2) les substances séparées de la matière ne sont pas plusieurs en une seule espèce (par p_1) ;
- ($p_{3.1}$) *si* donc plusieurs intellects étaient en plusieurs hommes numériquement distincts les uns des autres par division de la matière,
- ($p_{3.2}$) *alors*, il s'ensuivrait nécessairement que l'intellect serait une forme matérielle (par p_1) ;
- (p_4) cela (= $p_{3.2}$) est contre les paroles d'Aristote et la démonstration par laquelle il prouve que l'intellect est séparé ;
- (p_5) si donc l'intellect est séparé et n'est pas une forme matérielle (par p_4), il n'est d'aucune façon multiplié selon la multiplication des corps (par p_1).

Chacune de ces affirmations peut être discutée. Thomas en critiquera, dans la suite, la plupart. Le noyau dur de l'argument est cependant formé par p_1 et l'inférence $p_{3.1} \supset p_{3.2}$ qu'elle est censée motiver. On ne le trouve pas sous cette forme condensée chez Averroès. Il figure en revanche en des termes voisins chez Siger de Brabant, qui dans les *Quaestiones In III De anima*, q. 9 (Bazán, p. 25, 7-26, 9), le ramène au syllogisme suivant :

> Aucune forme immatérielle une en espèce n'est multipliée en nombre. Or l'intellect est une forme immatérielle une en espèce. Il n'est donc pas plusieurs en nombre.

S'agit-il pour autant d'une nouveauté absolue ? D'un argument averroïste non rushdien ? La réponse ne peut être que nuancée. De fait, le *De unitate* n'est pas le premier texte de Thomas qui mentionne « à chaud » un ensemble dont il faudrait, dans ce cas, penser qu'il a été introduit par un maître ès arts dans son enseignement. L'essentiel en figure déjà, sous une forme plus diffuse, dans la *Summa contra Gentiles,* II, 75, § 1 [MICHON, 1999, p. 298] :

> 1. Toute forme qui est une selon l'espèce et multipliée selon le nombre semble être individuée par la matière : en effet ce qui est un selon l'espèce et plusieurs selon le nombre s'accorde en forme et se distingue selon la matière. Si, par conséquent, l'intellect possible est multiplié en divers hommes selon le nombre, il faudra, puisqu'il est un selon l'espèce, qu'il soit individué par la matière en cet homme-ci et en cet homme-là. Ce n'est pas par la matière qui fait partie de lui, car alors sa réceptivité serait du même genre que la réceptivité de la matière première, et il recevrait des formes individuelles, ce qui est contre la nature de l'intellect. Il reste donc qu'il est individué par la matière qui est le corps de l'homme dont il est censé être la forme. Mais toute forme individuée par la matière dont elle est l'acte est une forme matérielle. En effet, l'être de toute chose dépend nécessairement de ce dont dépend son individuation, car, de même que les principes communs font partie de l'essence de l'espèce, les principes d'individualisation font partie de l'essence de l'individu. Il s'ensuit donc que l'intellect possible est une forme matérielle et, par conséquent, qu'il ne reçoit ni n'opère rien sans organe corporel. Ce qui est contre la nature de l'intellect possible. Donc, l'intellect possible n'est pas multiplié en divers hommes, mais il est unique en tous.

On remarque, toutefois, que a^1 n'est pas encore considéré dans la *Summa* comme un argument – l'Argument – destiné à contrer la thèse de la pluralité de l'intellect possible, mais comme un argument soutenant

positivement son unité. En *ScG,* II, 75, le programme général de Thomas est donc l'inverse de celui qu'il annonce dans le chapitre 5 :

> Pour prouver l'unité de l'intellect possible, ils avancent certains arguments dont il faut montrer l'inefficacité.

La séquence *ScG,* II, 73 – *ScG,* II, 75, antérieure à l'enseignement parisien de Siger, est donc renversée dans le *De unitate,* chap. 4-5, contemporaine dudit enseignement. Ce chiasme signifie-t-il qu'entre les deux œuvres, la charge de la preuve s'est déplacée du fait de l'intervention d'un (ou de plusieurs) maître(s) averroïste(s) – dont Siger – dans un débat effectif à l'université de Paris ? Tout ce que l'on peut dire est que le syllogisme sigérien des *Quaestiones in III De anima* ressemble plus à... un condensé du long exposé de a^1 dans *ScG* qu'à une reprise d'un passage précis du *Grand Commentaire*. De fait, malgré ce que suggère C. Michon dans sa traduction de *ScG*, II, 75, § 1, le *Grand Commentaire* III, comm. 5 [LIBERA, 1998, p. 75] ne contient pas véritablement a^1. Faut-il en conclure que, premier d'une interminable série d'averroïstes thomaso-dépendants, Siger ait emprunté à Thomas la formulation de son meilleur argument contre la pluralité ? On peut l'imaginer. Il y a, cependant, plus intéressant : la contamination théologique du problème, sa dérive spectaculaire sur le terrain de la foi – que rien n'annonce ni dans le texte de la *Summa* ni dans celui des *Quaestiones*.

Premier indice : a^1 est présupposé par l'erreur n° 117 (148) dénoncée par É. Tempier dans le *syllabus* de 1277 [HISSETTE, 1977, p. 228-229, PICHÉ, 1999, p. 115], où, dans le contexte problématique de l'unicité numérique de l'intelligible théorétique *(TAvb)*, il est combiné à la notion d'éduction : « La science du maître et celle du disciple est numériquement une. Or la raison pour laquelle l'intellect est ainsi unique, c'est que *la forme n'est pas multipliée, si ce n'est parce qu'elle est tirée par éduction de la matière.* » On le pressent à cette censure, la question n'est pas neutre quant à ce que le § 78, appelait « la Révélation de la foi ». On a un second indice ou, plutôt, une confirmation de l'irruption du théologique dans le champ de la philosophie (ou : de l'entrée malheureuse du philosophique dans le domaine de souveraineté de la théologie) en observant la stratégie de Siger Dans le *De anima intellectiva*, chap. 7 (p. 101, 13-17). Dans ce texte, en effet, le maître de Brabant adopte une position de repli élastique, dont l'ambiguïté même exhibit la contrainte qu'il subit – probablement depuis le statut promulgué de la faculté des arts le 1er avril 1272. L'argument des *Quaestiones* ne peut plus s'avancer seul : il est désormais précédé d'une assez solennelle profession de foi, conforme à l'esprit de la limitation de l'autonomie de

la recherche philosophique prescrite par le statut, sans pour autant véritablement respecter ses dispositions concrètes (réfuter la thèse d'Aristote et des philosophes *ou* la déclarer fausse absolument *ou* l'omettre)[5] :

> Il est *absolument certain* – de par la *Vérité* même, qui ne saurait mentir – que les âmes intellectives sont multipliées en fonction de la multiplication des corps humains. *Pourtant*, certains philosophes ont soutenu le contraire, et c'est cette thèse contraire qui *paraît être vraie* selon la *voie de la philosophie*. Premier argument [= a^1] : la nature qui, dans son être, est séparée de la matière, n'est pas multipliée par la multiplication de la matière. *Mais*, d'après le Philosophe, l'âme intellective a un être séparé de la matière, comme on l'a vu plus haut. Elle ne peut donc se multiplier ni par la multiplication de la matière ni par la multiplication des corps humains.

Que s'est-il passé entre les *Quaestiones in III De anima* et le *De anima intellectiva* ? La réponse est simple : p_2 a éclipsé l'argument d'ensemble. Comment ? Par la montée en puissance de la liaison entre p_2 et l'affirmation sur laquelle s'ouvre le **§ 96**, liaison qui, pour une fois, n'est pas inaugurée par Thomas, mais figure bel et bien dans les *Quaestiones*. Comprendre les enjeux véritables du premier argument averroïste contre la pluralité de l'intellect possible réclame de comprendre la nature de cette liaison, donc aussi de ne pas détacher la lecture du **§ 95** de celle du **§ 96**. C'est ce paragraphe en effet qui donne tout son sens à l'extraordinaire dérive théologique qui, dès le début du chapitre 5, et contre les intentions affichées par Thomas au **§ 2**, va conduire à l'anathématisation de l'averroïsme aux **§ 118** et **119** et, au-delà, à sa condamnation par l'évêque de Paris en mars 1277. Bref, c'est ce paragraphe qui explique le changement de paradigme que représente la seconde condamnation parisienne par rapport à celle de novembre 1270. Le *De unitate* qui baignait, en un sens, dans l'atmosphère annonçant la première, a en partie rendu possible conceptuellement la seconde. C'est ce que l'on va voir en examinant le déploiement complet de a^1 au **§ 96**.

§ 96. – L'argument a^1 se déploie en trois sous-arguments ou justifications. Le premier, a^2, n'est rien de moins qu'une thèse théologique ou, si l'on préfère, une affirmation philosophique sur Dieu limitant la toute-puissance divine par le principe de contradiction [sur ce thème, cf. BOULNOIS, 1994]. Le second, a^3, censé découler de a^2, est une thèse proprement philosophique sur les formes séparées – les Intelligences :

5. Cf. PICHÉ, 1999, p. 222-223 ; BAZÁN, 1979, p. 235-236.

aucune forme séparée n'est numériquement une. Le troisième est une justification de a^3, tirée de la signification du mot lui-même *(ex ipso uocabulo)* – la question pour le lecteur étant de déterminer à quel mot Thomas fait allusion : (1) le mot *séparée* dans l'expression « aucune forme *séparée* [n'est une en nombre] » ou (2) le mot *nombre* dans l'expression « [aucune forme séparée] n'est une *en nombre* ».

> Ils font tellement confiance à cet argument qu'ils disent que [a^2] Dieu ne pourrait faire plusieurs intellects de même espèce en divers hommes. Ils disent en effet que cela impliquerait contradiction, car avoir une nature pour être multiplié selon le nombre est étranger à la nature d'une forme séparée. Mais ils vont plus loin encore en voulant conclure de cela [a^3] qu'aucune forme séparée n'est une en nombre ni quelque chose d'individué. Ce qui, disent-ils, se voit à partir du mot lui-même, car n'est un selon le nombre *(unum numero)* que ce qui est un par le nombre *(unum de numero)* ; or une forme libérée de la matière n'est pas une par le nombre – elle n'a pas en effet en elle la cause du nombre, puisque [a^4] la cause du nombre est la matière.

On pourrait affiner davantage le classement des arguments, distinguer plus finement entre ce qui est proprement argument, ce qui est thèse ou justification d'une thèse. Le classement en trois points est ici dicté par les chefs sous lesquels Thomas va, dans les paragraphes suivants, s'en prendre aux éléments qui sous-tendent l'affirmation principale : a^2. Avant d'analyser en détail la marche du texte, il faut s'attarder un instant sur a^2.

> [a^2] Dieu ne pourrait faire plusieurs intellects de même espèce en divers hommes, car [$a^{2.1}$] cela impliquerait contradiction, puisque [$a^{2.2}$] avoir une nature pour être multiplié selon le nombre est étranger à la nature d'une forme séparée.

L'argument a^2 a été doublement condamné en 1277, *i.e.* dans les articles 81 (43) et 96 (42) du *syllabus* :

> 81 (43). Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei [PICHÉ, 1999, p. 105 ; WIPPEL, 1995, p. 243-248].
>
> 96 (42). Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia [PICHÉ, 1999, p. 109 ; BIANCHI, 1990, p. 75 et 90, n. 11].

R. Hissette, qui suit la numérotation de Mandonnet (et parle donc des articles 42 et 43 »), résume ainsi les deux propositions : « La multi-

plicité des individus au sein d'une même espèce n'étant possible que par la matière, il est contradictoire que Dieu multiplie les individus dans une même espèce sans matière. Dieu ne peut donc créer plusieurs Intelligences immatérielles de même espèce » (p. 82-83). Il fait ensuite deux remarques :

> (1) « la thèse a manifestement été ressentie comme une atteinte à la toute-puissance divine. À tort d'ailleurs, car la toute-puissance divine n'est nullement compromise lorsqu'on déclare que Dieu ne peut réaliser ce qui est intrinsèquement impossible parce que impliquant contradiction » (et de renvoyer sur ce point à... Thomas, *Summa theol.*, I, q. 7, a. 2, *ad 1m*) ;
>
> (2) « les propositions 42 et 43 correspondent exactement à la doctrine que Thomas d'Aquin a défendue tout au long de sa carrière : une multiplicité numérique de substances séparées au sein d'une même espèce est impossible » (et de renvoyer à *In Sent.*, I, d. 3, q. 1, a. 4 ; d. 32, q. 2, a. 3 ; IV, d. 12 ; q. 1, a. 1, q. 3 *ad 3m* ; *Contra Gentiles*, II, 93 ; *De spirit. creat.*, a. 8 ; *De ente et essentia*, chap. 5 ; *Summa theol.*, I, q. 50, a. 4 ; q. 76, a. 2, *ad 1m*).

Pour le lecteur du **§ 96**, la situation est pour le moins troublante : si l'on comprend bien, en effet, ce que Thomas stigmatise en l'espèce de a^2, anticipant au passage la censure de Tempier[6], n'est autre que... sa propre doctrine – point (2) – et, qui plus est, « à tort » – point (1) –, comme le prouve l'argument même de la *Summa theologiae*, I, q. 7, a. 2, *ad 1m*[7]. Plus étrange encore est la troisième remarque de R. Hissette, faisant observer que :

> (3) « Boèce de Dacie et Siger de Brabant partagent, en ce domaine, la conviction de Thomas d'Aquin ».

En formulant a^2, Thomas aurait-il été frappé d'amnésie ? En s'attaquant aux articles 81 (43) et 96 (42), Tempier visait-il Boèce et Siger

6. Ou, comme le rappelle encore Hissette, l'offensive dirigée contre lui par Guillaume de La Mare, dans ses *Declarationes* (§ 13 et 53, éd. Pelster, 1955, p. 15-16 et 28) et dans le *Correctorium fratris Thomae* (éd. Glorieux, 1927, p. 60-61), sur la base de la condamnation de 1277.

7. On dirait plutôt « à raison », *pace* Hissette, ledit argument prouvant plutôt qu'il y a bien des choses que Dieu ne saurait faire : « Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum, unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. *Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul) ; ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter* » !

ou... Thomas lui-même ? Hissette suggère que Thomas pourrait avoir été atteint, mais « comme complice des maîtres ès arts, cibles directes de Tempier, selon le prologue » du *syllabus* (p. 84). Pareille « complicité » étonne et détonne. Mais plus encore, le recours à a^2 dans le *De unitate*. Les études les plus récentes le confirment : la thèse sur les substances immatérielles et l'individuation par la matière que le Thomas du **§ 96** attribue aux averroïstes n'est pas fondamentalement différente de la sienne[8] et il ne fait pas de doute que cette thèse *thomasienne* ait été condamnée en elle-même, sans lien avec son utilisation pour prouver l'unité de l'intellect, en l'espèce de l'article 81 de Tempier affirmant que « parce que les Intelligences n'ont pas de matière, Dieu ne pourrait les multiplier à l'intérieur de la même espèce » : nous avons là-dessus le témoignage de Guillaume de la Mare et celui de Godefroid de Fontaines, étudiant à Paris en 1277[9]. Le Thomas du *De unitate* aurait-il inventé la figure médiévale de l'*arroseur arrosé* ? Rien ne l'exclut *a priori*, ni d'ailleurs *a posteriori*, surtout si l'on remarque que l'argument préféré de Thomas pour défendre sa thèse sur la multiplicité des substances immatérielles – affirmer que la toute-puissance divine ne saurait être entamée par l'impossibilité de réaliser une contradiction – ne semble guère différer de celui des averroïstes soutenant, comme on le verra, que « ne pas pouvoir faire ce qui est impossible ne diminue en rien la puissance du Premier ». Comment sortir de cet *imbroglio* ? Une chose est sûre : l'argument a^2 dénoncé par Thomas au **§ 96** avant d'être condamné dans les articles 81 (43) et 96 (42) du *syllabus* est bien un argument que l'on rencontre sous la plume de Boèce de Dacie et de Siger de Brabant. Chez le maître danois, le problème *Potestne Deus facere duas substantias separatas eiusdem speciei ?* est traité dans ses questions sur... les *Topiques* d'Aristote[10], et la réponse sans équivoque : un clair « non » ! Le raisonnement est simple : chaque substance séparée étant à elle seule sa propre espèce (« quaelibet illarum est sua species »), deux substances séparées se distinguent par leur espèce (« ergo specie distinguuntur »). Ce qui est distinct par l'espèce ne peut être contenu

8. Sur ce point, cf. J.A. Aertsen, « Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin », *in* J.A. Aertsen, A. Speer (éd.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 24), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1995, p. 249-265.

9. Cf. S. Brown, « Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent : Individuation and the Condemnations of 1277 », *in* S. Vlodek (éd.), *Société et Église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le Moyen Age tardif. Actes du colloque international de Cracovie, 14-16 juin 1993* (Rencontres de philosophie médiévale, 4), Turnhout, Brepols, 1995, p. 193.

10. IV, 3, éd. N.G. Green-Pedersen et J. Pinborg, 1975, p. 203, 62-204, 73.

dans une même espèce (« quae autem specie distinguuntur, non possunt esse sub una specie »). Donc cela ne peut ni être, ni par conséquent se produire (« hoc ergo non potest esse, ergo nec fieri »). Il est donc contradictoire que plusieurs substances séparées puissent être sous une même espèce, et Dieu lui-même n'y peut rien changer, semble-t-il, puisque, « à ce qu'il semble, il ne peut faire quelque chose d'incompossible » (« aliquid incompossibile facere non videtur posse »). Même doctrine chez Siger, qui dans son commentaire à la *Métaphysique*, traitant la question *Utrum sint substantiae praeter sensibiles quae sint eaedem specie cum illis*, va jusqu'à dire qu'« il est insensé de se demander si une forme libérée de la matière comprend plusieurs individus dans la même espèce[11] », et, à la question de savoir si Dieu ne pourrait, nonobstant, créer deux Intelligences de même espèce, répond :

> Je dis que non. Dieu ne peut faire que Socrate soit un âne, en sorte que Socrate serait à la fois et Socrate et âne. Donc, dans les [substances] séparées de la matière, puisque leur être est comme l'être de Socrate [*i.e.* ne peut être à la fois leur être et l'être d'une autre chose], il n'est pas possible qu'il y ait plusieurs individus dans la même espèce (« Dico quod non : non enim potest Deus Socratem facere asinum, ita quod sit Socrates et asinus simul. Unde in separatis a materia cum esse eorum sit quasi esse Socratis, non est possibile quod sint ibi plura individua in eadem specie »).

Et ce ne sont là que deux exemples – R. Hissette en donne d'autres, p. 85-86 de son étude. Deuxième point sûr : le **§ 96** attaque bel et bien la thèse condamnée plus tard par Tempier. Cette apparente inconséquence a été relevée par quelques interprètes. R. Hissette signale que « certains auteurs ont invoqué un passage, *à vrai dire assez énigmatique*[12], du *De unitate intellectus*, pour contester » que l'impossibilité d'une multiplicité numérique de substances au sein d'une même espèce constitue « une impossibilité absolue, métaphysique, valant aussi pour Dieu » (p. 83). Mais c'est pour neutraliser aussitôt la discrépance entre le **§ 96** et le reste de l'œuvre thomasienne, à commencer par la réplique du **§ 101**, en notant avec L. Keeler que « l'intention de S. Thomas ici [= **§ 101**] est moins d'affirmer la possibilité d'une multiplicité de substances séparées au sein d'une même espèce, que de condamner le naturalisme des averroïstes, confondant "impossible selon la nature" et "impossible *simpliciter*" »[13]. Le sens du **§ 101** serait parfaitement compatible avec

11. III, 13, éd. Graiff, 1948, p. 115, 40-41.

12. C'est moi qui souligne : il s'agit du **§ 101**, *i.e.* de la réponse de Thomas à a^2.

13. Hissette, p. 84, d'après KEELER, 1936, p. 67-68, n. 75. Pour la discussion antérieure, cf. BALTHASAR, 1922, p. 465 *sq.* et ROLAND-GOSSELIN, 1948, p. 119-120.

l'apparente adhésion de Thomas à a^2 dans le reste de son œuvre : il s'agirait d'entendre que, « même s'il n'était pas naturel à certaines intelligences (les intelligences humaines) d'être unies à la matière et multipliées grâce à cette union, Dieu pourrait *par miracle* les unir à la matière et les multiplier » (Hissette, p. 84). *Much Ado About Nothing* ? C'est ce que dira, sans doute, le lecteur du commentaire de Boèce de Dacie sur les *Topiques* : le maître danois conclut, en effet, le développement susmentionné par un prudent « et hoc dico salvo secreto divinae sapientiae quam nemo novit », *laissant entendre* que, si les secrets de la sagesse divine nous échappent, Dieu pourrait bien faire, pour finir, ce que a^2 semble lui dénier le pouvoir de faire. Le lecteur du *De unitate* ne peut cependant aller trop vite aux conclusions. Il doit apprécier la fonction de a^2 au **§ 96** et sa réfutation au **§ 101** dans l'économie générale d'une polémique complexe, où chaque coup porté vient à sa place et en son temps. Pour sortir de l'invraisemblable mêlée théorique que propose le début du chapitre 5 du *De unitate*, il faut prendre a^2 comme un argument avancé dans une dispute, ici par les averroïstes, pour la raison précise qu'il est censé *porter*, et être, en somme, d'autant plus efficace que l'adversaire, ici Thomas, est censé le *recevoir*. Revenons donc à l'énoncé précis :

> [a^2] Dieu ne pourrait faire plusieurs intellects de même espèce en divers hommes, car [$a^{2.1}$] cela impliquerait contradiction, puisque [$a^{2.2}$] avoir une nature pour être multiplié selon le nombre est étranger à la nature d'une forme séparée.

Cette affirmation est triplement transgressive : d'une part, en ce qu'elle prétend limiter factuellement la puissance du Créateur : il y aurait – il y a – des choses que Dieu ne peut (ici : produire des intellects de même espèce en des hommes numériquement distincts) ; d'autre part, en ce qu'elle justifie cette limitation par l'affirmation que Dieu lui-même est soumis au principe de contradiction ; enfin, en ce qu'elle transgresse ce que l'on appelle, à l'époque de Thomas, les « limites de la discipline » – transgression épistémologique, donc, véritable incursion de la philosophie hors de son domaine de législation. Le scandale de la thèse professée en a^2 est le fil rouge de la polémique thomasienne pour tout le chapitre 5. C'est a^2 qui explique l'indignation qui secoue le **§ 119**. C'est aussi à partir de a^2 qu'il devient clair que le *De unitate* vise bien *au moins* un maître ès arts précis, que ce philosophe est identifiable et que la *disputatio* contre Averroès a pour premier objectif de ruiner à la base un usage des thèses du *Grand Commentaire* bien pis que ces thèses elles-mêmes. Qu'Averroès ait corrompu le péripatétisme est grave en soi, mais cette corruption n'acquiert toute sa portée qu'une fois reconnues la nature et l'étendue du péril qu'elle alimente. On comprend

que la dispute antirushdienne des chapitres 1-4, non exempte de polémique, tourne véritablement au pamphlet dans les derniers paragraphes du chapitre 5 : le disciple latin d'Averroès attaqué aux **§ 118-119** est plus dangereux que son maître. C'est lui qui, soutenant a^2 comme il le soutient, c'est-à-dire dans le cadre d'une séquence, notée ici a^2-a^4, ouvre la crise véritable d'où sortiront à la fois la doctrine de la double vérité et la condamnation de l'autonomie de la recherche philosophique en 1277. Cet auteur n'est autre que Siger : avant et après le *De unitate*. C'est évident *après*, dans le *De anima intellectiua* qui contient une version sans équivoque de a^2, fondée sur le principe affirmant que « *Deus non potest contradictoria et opposita simul* » :

> Mais si l'on dit : puisqu'il y a en moi une certaine âme intellective, Dieu peut en faire une autre semblable à elle et ainsi il y en aura plusieurs, il faut répondre que Dieu ne peut réaliser simultanément des contradictoires ou des opposés, et que Dieu ne peut faire qu'il y ait plusieurs hommes dont n'importe lequel puisse être ce Socrate-ci : en effet, si tel était le cas, cela reviendrait à faire qu'ils soient à la fois plusieurs et un seul, plusieurs et pas plusieurs, un seul et pas un seul. Si de par sa définition même l'âme intellective est quelque chose d'individuel, subsistant par soi tel Socrate, faire une autre âme intellective de même espèce que celle qui est en ce moment reviendrait à ce qu'elle soit faite à la fois même et autre qu'une autre. En effet, dans les êtres séparés de la matière, l'individu est à lui-même sa propre espèce, et c'est pourquoi être contenu sous une espèce, c'est pour un individu de ce genre être contenu sous un autre individu, ce qui est impossible [cf. *De anima intellectiva*, chap. 7 ; Bazán, p. 103, 48-59].

Mais c'est également clair *avant*. C'est lui, en effet, qui dès les *Quaestiones in III De anima*, invoque le premier, a^3 en posant :

> Je dis qu'il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié selon le nombre. En effet, la *Métaphysique*, livre VII, dit que c'est seulement par la matière que ce qui engendre donne naissance à quelque chose de multiple en nombre et d'un en espèce (« Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum. Scribitur *septimo Metaphysicae* quod generans non generat aliquid [multum] in numero et unum in specie nisi per materiam », q. 9, Bazán, p. 26, 23-25).

Que tout cela mène à la double vérité, c'est ce que prouvent deux passages au moins des *Quaestiones De anima*, un temps attribuées à Siger, mais éditées et citées aujourd'hui sous le titre d'*Anonyme de Van Steenberghen*. Dans ce texte, l'auteur souligne que a^3 est, quant à TAvb, la thèse fondamentale d'Averroès, le *fundamentum Commentatoris*. On lit en effet dans la question 6 :

> La question suivante porte sur le fondement [de la position] du Commentateur. Il se fonde sur ce qu'aucune forme séparée ne peut être nombrée et multipliée [Van Steenberghen, p. 311, 4-6].

Cette thèse fondamentale, l'Anonyme concède qu'elle est contraire à la foi ; mais la thèse contraire, celle de la foi, est elle-même déclarée impossible aux yeux de la philosophie :

> Il est vrai que, selon la foi, il peut y avoir pluralité numérique de formes séparées au sein d'une même espèce ; mais, selon Aristote et tous les philosophes, cela est impossible [Van Steenberghen, p. 312, 18-20].

Comme les arguments d'Averroès sont ensuite présentés comme « quasi irréfutables » (p. 312, 38), mais que l'Anonyme reconnaît en même temps que « l'opposé est vrai par la foi » *(oppositum verum est per fidem)*, on reconnaîtra qu'il ne manque pas grand-chose ici pour obtenir la doctrine dite de la « double vérité ». Pareille allusion à l'irréfutabilité des raisonnements rushdiens est dénoncée dans la *Distinctio tertia De anima* du premier livre des *Communia naturalium*, rédigés par le Franciscain Roger Bacon entre 1268 et 1274. Dans cette *Distinctio*, qui reprend peut-être des éléments de l'*Opus tertium* [14], Bacon stigmatise en effet, ceux qui, pour justifier la thèse de l'unité numérique de l'intellect en tous les hommes, soutiennent qu'il « est impossible de dire autre chose par la philosophie ni d'arriver à autre chose par la raison, mais seulement par la foi [15]. » L'Anonyme va cependant plus loin, dans la mesure où, dans le cadre de ce que Kant eût appelé « le conflit des Facultés », il présente et rejette sciemment comme un propos de *théologien*, la revendication de la toute-puissance divine contre la limitation que prétend lui imposer le philosophe :

> Argument des théologiens : un agent dont la puissance *(virtus)* ne souffre ni diminution ni imperfection peut faire qu'il y ait plusieurs formes séparées dans une même espèce ; or tel est le cas du Premier agent [Van Steenberghen, p. 312, 13-15].

L'Anonyme ne dit pas qu'il y ait deux sortes de vérité. Cependant, comme il oppose ce qui est « selon la foi » et ce qui... résout vraiment les problèmes, la différence avec la thèse stigmatisée au **§ 119** et condamnée en 1277 est mince :

14. Sur ce point, cf. J. Hackett, « Roger Bacon, Aristotle, and the Parisian Condemnations of 1270, 1277 », *Vivarium*, 35/2 (1997) p. 285.

15. Cf. Roger Bacon, *Communia naturalium*, Liber I, Pars, 4, *distinctio* 3, éd. R. Steele in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. III, Oxford, 1941, p. 286-287.

> À cela il faut dire que c'est vrai selon la foi. Néanmoins, c'est le Commentateur qui donne la solution dans le livre *Du ciel et du monde* [*De caelo*, I, comm. 90 ; Venise, f° 58L-59C]. En effet, il y soutient que ne pas pouvoir faire ce qui est impossible ne diminue en rien la puissance *(potentia)* du Premier ; c'est pourquoi le Commentateur dit que faire plusieurs formes séparées dans une même espèce est impossible, puisque ce serait faire des contradictoires.

Cette attitude est proche de celle du *De anima intellectiva*. Certes, une fois dit que a^1 et la position qu'il fonde sont ceux des philosophes (Bazán, p. 101, 1-9), Siger reconnaît que la réponse de la foi, qui est la seule expression de la vérité, lui est opposée [16]. Qui oserait dire, cependant, que tout cela ne tombe pas au moins sous l'accusation de *duplicité* lancée à la fin du *De unitate* ? L'histoire en un sens a tranché : la thèse de Siger est bel et bien condamnée en 1277 [17]. Le **§ 96** est donc d'une importance capitale dans l'histoire de la philosophie médiévale comme dans celle de l'averroïsme. Il fait émerger la figure de Siger et des averroïstes hors du domaine de l'exégèse. Pour la première fois les disciples latins d'Averroès ont une thèse qui veut s'exporter, sortir des marges d'un texte commenté. Pour la première fois ils apparaissent comme étant plus que des auteurs de surcommentaires : des philosophes potentiellement (on pourrait dire aussi : bientôt) aux prises avec les théologiens. Que Thomas ait choisi de refréner sa colère, qu'il ait décidé de la *garder pour la fin* ou qu'il ait, conformément au programme du **§ 2**, respecté le plus longtemps possible son intention de ne pas opposer à une transgression disciplinaire un simple rappel à *l'ordre de la foi*, nul ne saurait le dire : toujours est-il que c'est sur le terrain de la philosophie, plus précisément sur celui de l'aristotélisme, qu'il répond d'abord à Siger. Il le fait dès le **§ 97**, en revenant sur la justification linguistique de a^3 fournie, selon lui, par les averroïstes affirmant que « n'est un selon le nombre *(unum numero)* que ce qui est un par le nombre *(unum de numero)* » (ce qui leur permet de poser qu'« une forme libérée de la matière » ne peut être « une par le nombre, puisqu'elle n'a pas en elle la cause du nombre », « la cause du nombre étant la matière » [= a^4], et ainsi de justifier a^3).

16. Cf. *supra*, **§ 95** : « Mais il est *absolument certain* – de par la *Vérité* même, qui ne saurait mentir – que les âmes intellectives sont multipliées en fonction de la multiplication des corps humains. »

17. voir l'article 27 (115), Hissette, p. 187-188 ; PICHÉ, 1999, p. 89 ; WIPPEL, 1995, p. 190-191 : « Quod Deus non posset facere plures animas in numero. »

§ 97. – Décidé à ruiner entièrement le meilleur argument averroïste contre la thèse de la pluralité de l'intellect possible, argument d'autant plus dangereux qu'il lui semble, comme à la plupart des interprètes modernes, flirter dangereusement avec ses propres thèses, Thomas en réfute tous les présupposés (ou implications). Il s'en prend donc à l'ensemble a^1- a^4, en remontant la série dans l'ordre inverse du **§ 96**. Plus exactement : il commence par la justification linguistique de a^3 (**§ 97**), qui conduit à a^4 (**§ 98**), puis il remonte à a^3 (**§ 98** et **99**), répond à une objection (**§ 100**) et, enfin, entame la discussion de a^2 (**§ 101**). L'argument du langage ordinaire – dont nous n'avons jusqu'ici trouvé trace ni chez Siger ni chez un autre averroïste des années 1260-1270 – est réfuté après une mise au point générale, tirée d'Aristote, sur les rapports entre substance, être et un. On quitte ici la noétique pour la philosophie première (métaphysique).

> Mais, pour commencer par la fin, ils [les averroïstes] semblent ignorer les mots qu'ils utilisent dans ce qui a été dit en dernier. En effet, dans le livre IV de la *Métaphysique* Aristote dit que « la substance de chaque être est une, et cela non par accident » ; et que « l'un n'est rien d'autre en dehors de l'être ». Si donc la substance séparée est un être, elle est une selon sa substance ; d'autant qu'Aristote dit dans la *Métaphysique*, livre VIII, que les choses qui n'ont pas de matière n'ont pas de cause de leur unité et de leur être. Mais dans le livre V de la *Métaphysique*, l'un est dit de quatre façons, à savoir selon nombre, l'espèce, le genre [et] la proportion. Or, on ne peut dire qu'une substance séparée est une seulement par l'espèce ou par le genre, car ce n'est pas être un au plein sens du terme *(simpliciter)*. Il reste donc que n'importe quelle substance séparée est une selon le nombre.

L'axe de la critique est l'ignorance par les averroïstes de la conception aristotélicienne de l'unité numérique des substances et, plus largement, de l'unité substantielle. Thomas s'appuie ici sur Aristote, *Métaph.*, IV, 2, 1003b31-32 :

> On voit ainsi clairement que l'addition [...] ne modifie nullement l'expression, et que *l'Un n'est rien d'autre en dehors de l'Être*. De plus, *la substance de chaque être est une, et cela non par accident*, et de même elle est aussi, essentiellement, quelque chose qui existe. Conclusion : autant il y a précisément d'espèces de l'Un, autant il y a d'espèces de l'Être (Tricot, p. 180-181).

Le **§ 62** nous avait montré un Thomas tirant de *Métaph.*, VIII, 1045a8-25 une thèse proche de l'axiome leibnizien assurant que « tout qui est un *être* est *un* être ». Cette fois, c'est expressément cette thèse

qui est opposée à la conception averroïste de l'unité des substances séparées. Thomas, qui inverse l'ordre des énoncés aristotéliciens dans ses citations, ne reprend pas la partie du texte posant que toute substance est essentiellement être, mais il va de soi qu'elle fonctionne pour lui comme la prémisse cachée de l'affirmation que toute substance est essentiellement une. Sa ligne d'argumentation est claire : toute substance est essentiellement une ; l'unité n'ajoute rien à l'être ou, si l'on préfère, *un* ne pose rien de plus dans la réalité que *étant* ; donc si une substance séparée est un être, nécessairement elle est substantiellement une [= une en substance *et* par sa substance]. Il n'y a pas à chercher de cause de cette unité. Ce point est confirmé *a fortiori* par un autre passage de la *Métaphysique* (VIII, 6, 1045a35-b6) stipulant que, de toute façon, il n'y a pas de cause – entendons : de cause extrinsèque – de l'être et de l'unité des êtres immatériels. De tels êtres sont, en effet, immédiatement et essentiellement êtres et uns, par eux-mêmes donc, non par un autre :

> Quant aux choses qui n'ont pas de matière, soit intelligible, soit sensible, c'est immédiatement et essentiellement que chacune d'elles est une unité, comme c'est essentiellement qu'elle est un être, soit substance, soit qualité, soit quantité. C'est pourquoi n'entrent dans les définitions de ces catégories, ni l'Être, ni l'Un ; leur quiddité est une unité aussi immédiatement et essentiellement qu'elle est un être. Il n'y a donc, pour aucune de ces catégories, de cause étrangère qui constitue leur unité et leur être, car c'est immédiatement que chacune d'elles est un être et une unité, et non pas en tant que participant à l'Être et à l'Un comme à leur genre, ni en tant que l'Être et l'Un peuvent exister séparés de chacune des catégories (Tricot, p. 476).

Toute substance séparée est donc par elle-même une en nombre. Pour mieux étayer cette conclusion, Thomas rappelle la distinction des quatre acceptions de l'un dans la *Métaphysique* d'Aristote (V, 8, 1016b31-32), que les averroïstes semblent « ignorer ». Il s'agit du passage, pourtant bien connu, qui pose que : « ce qui est un, l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie »[18]. Thomas ne cite pas la suite du texte (1016b32-35), qui explicite les types d'entités correspondant à chaque type d'unité (par ordre d'intensité décroissante) :

> [...] selon le nombre, ce sont les êtres dont la matière est une ; selon l'espèce, les êtres dont la définition est une ; selon le genre, les êtres dont on affirme le même type de catégorie ; enfin, par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose est à une quatrième (Tricot, p. 267-268).

18. ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν.

On ne peut, dit Thomas, soutenir qu'une substance séparée n'est une que selon l'espèce ou le genre : son unité est plus forte que celle des êtres qui sont un (ou forment une unité) parce qu'ils ont la même définition (les êtres dits « synonymes ») ou parce qu'ils tombent seulement sous la même catégorie (un des traits distinctifs des synonymes, par opposition aux paronymes qui relèvent d'une prédication transcatégorielle). Une substance séparée est une purement et simplement, elle est *simpliciter unum*, absolument *un* un, *un* au sens fort. Toute substance séparée est donc essentiellement *unum numero* – l'unité d'analogie, au sens de proportion à quatre termes, étant évidemment exclue, puisque plus faible encore que celle de l'espèce et du genre. Ce point réglé, Thomas passe à l'argument linguistique. Aux yeux des averroïstes, l'argument linguistique est censé montrer que la vérité de a^3 se laisse directement saisir *ex ipso uocabulo*. Mais de quel *uocabulum* parle-t-on ? De *separata* dans « quaelibet substantia separata est una numero » ou de *numero* ? Ou, pourquoi pas, de *una* ? Chaque hypothèse a sa plausibilité. Sur le fond, *separata* est le plus vraisemblable : l'idée est que ce qui est séparé ne peut être un selon le nombre, puisque séparé de ce qui fait l'unité numérique – ou, ce qui revient au même, la distinction numérique –, à savoir : la matière. Sur la forme, c'est peut-être l'expression *una numero*, prise comme tout, qui est, en revanche, le meilleur candidat, puisque c'est sur la motivation linguistique de *unum numero*, justifiée à son tour par la thèse philosophique (sur la cause de la distinction numérique) affirmant que la cause du nombre est la matière, que porte la réponse de Thomas. Quelle que soit l'hypothèse retenue, le sens (ou la portée) de la réplique thomasienne reste le même, qui se concentre, au moins pour le nerf de l'argument, sur la différence entre *unum numero* et *unum de numero*.

> Et l'on ne dit pas non plus qu'une chose est une selon le nombre car elle est une par le nombre – ce n'est pas, en effet, le nombre qui est cause de l'un, mais l'inverse –, [on dit qu'une chose est une selon le nombre] car on ne peut la diviser en dénombrant : en effet, est un ce qui ne se divise pas.

La réplique est double : (1) ce n'est pas parce qu'on peut compter chose, qu'elle est une, mais parce qu'elle est une, qu'on peut la pter – le jeu de mots sur *unum numero* et *unum de numero*, difficile duire, semblant indiquer que, pour les averroïstes, ce qui est numément un est un en vertu de son nombre. À quoi Thomas oppose

qu'une chose n'est pas une parce qu'elle fait nombre, mais qu'elle fait nombre parce qu'elle est une ; et que (2) une chose est une selon le nombre parce qu'elle est indivisible. Cette analyse est assez différente de ce qu'offrent les parallèles connus : l'*Anonyme de Van Steenberghen* et Radulphus Brito. L'*Anonyme* présente ainsi l'argument de l'unité : l'intellect, étant d'origine extrinsèque[19], ne dépend pas du corps dans son être ; il n'en dépend donc pas non plus pour son unité.

> [3] De plus, l'être d'une chose dépend de la même chose que son unité, car ce qui fait qu'une chose est une fait aussi qu'elle est [un] étant ; or l'être de l'intellect ne dépend pas du corps humain, puisque son être est *du dehors* [« extrinsèque » = θύραθεν ; cf. *supra*, **§ 41**] ; donc son unité [ne dépend pas] non plus [du corps] (« Item, ab eodem dependet esse alicuius et unitas ipsius, quia per quod aliquid est ens, et unum ; nunc, esse intellectus non dependet a corpore humano, quia suum esse est ab extra ; ergo nec unitas », Van Steenberghen, p. 313, 15-17).

Sa réponse, mi-chèvre mi-chou, ne renvoie pas à Thomas (il est vrai que l'Anonyme est classé parmi les « semi-averroïstes »). Elle ne fait cependant pas droit à l'argument :

> À [cela], il faut répondre que c'est vrai de l'unité essentielle, mais pas de [l'unité] actuelle. Et, quand on dit que l'intellect ne dépend pas du corps, c'est vrai : [c'est] plutôt l'inverse ; c'est pourquoi, quant à l'unité essentielle, il ne dépend pas du corps qu'il ne dépende aussi de l'unité numérique, comme le soutient l'argument (« Ad aliud dicendum quod verum est de unitate essentiali et non actuali. Et quando dicitur quod intellectus non dependet ex corpore, verum est, sed magis e converso : et ideo, quantum ad unitatem essentialem non dependet ex corpore quin dependeat ex unitate numerali, ut arguit », Van Steenberghen, p. 317, 50-54).

Radulphus cite l'argument de la convertibilité être/un dans la question 6 comme 8e argument en faveur de Tavb :

> [8] De plus, ce qui ne dépend pas du corps dans son étantité n'en dépend pas non plus dans son unité ni par conséquent dans sa multiplication, car l'être et l'un sont convertibles. Mais l'intellect ne dépend pas du corps dans son étantité, puisqu'il peut être sans le corps. Donc etc. (« Item quod non dependet ex corpore in sui entitate, non dependet ab eo in unitate et per consequens neque in multiplicatione, quia ens et unum convertuntur. Sed intellectus in sua entitate non dependet ex corpore, quia potest esse sine corpore. Quare etc. », *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 5, Fauser, p. 159, 101-160, 104).

19. Selon Aristote, *Génération des animaux*, II, 3, 736b27-28 : λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, cité tacitement.

Sa réponse, fondée sur la distinction (d'allure plus ou moins avicennienne) entre aptitude naturelle et existence actuelle, ne renvoie pas non plus aux analyses du **§ 97** :

> [8] À [cela] il faut répondre que, dans son être, l'âme dépend du corps selon l'aptitude [= la disposition] naturelle, bien qu'elle n'en dépende pas selon l'être actuel, car bien qu'elle puisse exister séparée [du corps], elle n'en a pas moins une aptitude naturelle pour devenir la partie d'un composé (« Ad aliud dicendum quod anima in suo esse dependet a corpore secundum aptitudinem naturalem, licet non secundum esse actuale ; quia anima, licet possit existere separata, tamen aptitudinem naturalem habet, ut fit pars compositi », Fauser, p. 173, 411-414).

§ 98. – La justification linguistique de a^3 étant écartée, Thomas peut répondre à a^4 (**§ 98**), avant de reprendre sur le fond la discussion de a^3. Deux arguments sont dirigés contre a^4 : il n'est pas vrai que tout nombre soit causé par la matière, car (i) si tel était le cas, ce serait pour rien qu'Aristote s'interroge sur le nombre des substances séparées ; (ii) en outre, et c'est la réciproque de la thèse sur les quatre types d'unité alléguée au **§ 97**, en *Métaph.*, V, 8, 1017a2-6, le même Aristote pose clairement que « multiple » se dit non seulement selon le nombre, mais aussi selon l'espèce et le genre (Tricot, p. 268). Revenant à a^3, Thomas avance deux contre-arguments tirés d'autres passages de la *Métaphysique*.

Premier argument : *(i)* il n'est pas vrai qu'une substance séparée ne soit pas singulière, « qu'elle ne soit pas un certain individu » *(indiuiduum aliquid)*, car si tel était le cas, elle n'aurait pas d'opération ; en effet, selon Aristote, « il n'y a acte que des singuliers » (« cum actus sint solum singularium »).

> Et il n'est pas vrai non plus qu'une substance séparée ne soit pas singulière et qu'elle ne soit pas un certain individu ; autrement, elle n'aurait pas d'opération, puisque, comme dit Aristote, il n'y a acte que des singuliers (« Nec etiam hoc uerum est, quod substantia separata non sit singularis et indiuiduum aliquid ; alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit »).

Le deuxième argument, *(ii)*, est tiré de la critique aristotélicienne des Idées en *Métaph.*, VII, 15 :

> Unde contra Platonem argumentatur in VII Methaphisice quod si ydee sunt separate, non predicabitur de multis ydea, nec poterit diffiniri, sicut nec alia indiuidua que sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium indiuiduationis in rebus materialibus, nisi in

quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio ; unde et de ydea Aristotiles dicit quod, si ydea esset separata « esset quedam, id est indiuidua, quam impossibile esset predicari de multis ».

L'argument *(i)* repose sur *Métaph.*, I, 1, 981a16-17 (Tricot, p. 6) : « Toute pratique et toute production portent sur l'individuel » (αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν). On attendrait une formulation différente, comme : « Toute pratique et toute production sont [= sont le fait] d'un individu. » La thèse d'Aristote est que « ce n'est pas l'homme que guérit le médecin traitant, sinon par accident, mais Callias ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se trouve être accidentellement un homme. » Comme le remarque Tricot, qui s'appuie sur Alexandre d'Aphrodise, dire que *homme* est un accident de Callias ou de Socrate, signifie que l'universalité n'est qu'un accident de l'essence constituée par les caractères formant sa compréhension, « car elle n'en existerait pas moins, comme le dit Alexandre, quand bien même, par hypothèse, il n'y aurait qu'un individu unique ». L'accidentalité de l'universalité relativement à l'οὐσία – comme l'argument des espèces dites « monadiques » qui la supporte[20] – est, de fait, une thèse fondamentale de l'ontologie alexandrinienne, dont j'ai montré dans *L'Art des généralités* qu'elle était une des sources possibles de la doctrine avicennienne de l'indifférence de l'essence. Les deux théories ne sont cependant pas entièrement superposables, dans la mesure où pour Alexandre la particularité n'est pas un accident de l'essence [LIBERA, 1999, p. 136-144], alors que, chez Avicenne, l'essence est à la fois indifférente à l'universel et au particulier [LIBERA, 1999, p. 499-527]. Cette problématique n'a que peu de rapport avec l'argument thomasien. Elle en aurait si Thomas recourait à la thèse affirmant que le particulier n'étant pas un accident de l'essence, il *n'y a pas* d'οὐσία qui ne *soit* particulière. Mais ce n'est pas sur cette ligne qu'il invoque 981a16-17, puisqu'il lit le texte d'Aristote en sens contraire de ce qu'affirme l'original, et que, au lieu de dire avec le Stagirite que *toute opération porte sur un singulier*, il pose, sa converse ou son corollaire, à savoir que *seuls les singuliers agissent*. On peut justifier ce geste en posant que, probablement, pour Thomas, la thèse complète d'Aristote est que toute opération est opération d'un singulier sur un singulier. L'argument *(ii)* fondé sur *Métaph.*, VII, 15, 1040a25-30 présente, lui

20. Sur cette notion, cf. Simplicius, *In Aristotelis Categorias*, éd. A. Pattin, p. 74, 21-23 : « ... sed et *species quaedam sunt monadicae*, quasi *singulares*, et in sensibilibus perpetua quidem omnia, sol et luna, et aliorum unumquodque. »

aussi, une certaine imprécision. Ce flou vient des expressions de la version latine : « non predicabitur de multis ydea », que l'on peut entendre soit dans le sens de « il y aurait une Idée qui ne serait pas prédiquée de plusieurs » soit dans le sens de « une Idée ne serait pas prédiquée de plusieurs » et, surtout, « esset quedam » que l'on peut interpréter soit au sens de « il y en aurait une » soit au sens de « elle serait déterminée ». La thèse d'Aristote est que, si *les Idées* étaient séparées, *il y aurait une Idée* qui ne serait pas prédiquée de plusieurs et qui ne pourrait être définie, ce qui correspond à la citation finale du **§ 98**, qui, dans l'original, dit que, si *les Idées* étaient séparées, « *il y en aurait une*, c'est-à-dire une individuelle, *qu'il serait impossible de prédiquer de plusieurs* ». Ce que Thomas comprend – en tout cas, ce qu'il allègue ici – est que, si *les Idées* étaient séparées, *une Idée* [= n'importe laquelle] ne serait pas prédiquée de plusieurs et ne pourrait être définie, la citation finale du **§ 98** étant prise dans le sens de : si *l'Idée* [= une Idée = n'importe laquelle] était séparée, « elle serait déterminée, c'est-à-dire individuelle, et il serait impossible de la prédiquer de plusieurs » [= *aucune* Idée ne serait prédicable]. Si l'on suivait à la lettre Aristote, l'argument de Thomas devrait être rendu comme suit :

De là vient que, dans le livre VII de la *Métaphysique* [= 1040a25-30], il argumente contre Platon [en disant] que si les Idées étaient séparées, [il y aurait une] *Idée* [qui] *ne serait pas prédiquée de plusieurs et* [qui] *ne pourrait être définie*, tout comme les autres individus qui sont uniques de leur espèce, comme le Soleil et la Lune. En effet, la matière n'est principe d'individuation dans les choses matérielles qu'en tant qu'elle n'est pas participable par plusieurs, puisqu'elle est le sujet premier qui n'existe pas dans un autre ; c'est pourquoi Aristote dit de l'Idée que, si *elle* était séparée, « *il y en aurait une*, c'est-à-dire une individuelle, *qu'il serait impossible de prédiquer* de plusieurs ».

Tel que Thomas lit le texte d'Aristote, il semble qu'on doive plutôt le rendre ainsi :

De là vient que, dans le livre VII de la *Métaphysique*, il argumente contre Platon [en disant] que si les Idées étaient séparées, [une] Idée ne serait pas prédiquée de plusieurs et ne pourrait être définie, tout comme les autres individus qui sont uniques de leur espèce, comme le Soleil et la Lune. En effet, la matière n'est principe d'individuation dans les choses matérielles qu'en tant qu'elle n'est pas participable par plusieurs, puisqu'elle est le sujet premier qui n'existe pas dans un autre ; c'est pourquoi Aristote dit de l'Idée que, si elle était séparée « *elle* serait *déterminée (quaedam)*, c'est-à-dire individuelle, [et] *il serait impossible de la prédiquer* de plusieurs ».

Ainsi compris, le propos d'Aristote n'a plus qu'un rapport lointain avec ce qu'il est censé prouver, à savoir qu'il est impossible d'admettre avec les platoniciens que « les divers caractères employés pour définir l'individuel (par ex. *Animal, Bipède*) puissent s'appliquer séparément à plusieurs êtres, et leur ensemble *(Animal-Bipède)* à un seul *(Homme)* »[21]. Dans la lecture thomasienne, la thèse d'Aristote s'insère parfaitement au propos antiaverroïste : étant donné l'existence de deux sortes de réalités (substances), les matérielles et les immatérielles, Thomas rappelle ce qui individualise les premières : la matière qu'il appelle ailleurs « désignée » *(materia signata)*, ici caractérisée plus simplement comme non participable par une pluralité. C'est autour de cette affirmation qu'il reconstruit l'argument d'Aristote contre Platon, et le ploie à son propos, en amont et en aval. Si, dit-il, les Idées (de Platon) étaient séparées, comme le sont les substances séparées (d'Aristote), elles ne seraient plus prédicables de plusieurs ; elles seraient donc individuelles – le propre de l'individu étant d'être prédicable d'un seul. Elles auraient le même statut que *Soleil* ou *Lune*, réalités sensibles uniques dans leur espèce[22], qui ne sont prédicables que d'un seul : ce Soleil, cette Lune. Étant immatérielles, les substances séparées (d'Aristote) sont comme les Idées de Platon : non participables, donc individuelles. Reste à expliquer ce qui les individualise. Thomas ne le dit pas, mais la ligne de l'argument est claire : elles sont individualisées comme le seraient les Idées de Platon (si de telles Formes séparées existaient), négativement par l'absence de toute matière (désignée) dont elles seraient les formes, positivement... *en elles-mêmes à titre de formes subsistant par soi.* D'une formule, que Thomas n'utilise pas non plus ici, ce qui individualise une substance séparée est son *essence spécifique* ; la matière (aucun type de matière) ne joue en cela aucun rôle. Pourquoi Thomas n'emploie-t-il pas l'expression la plus caractéristique, en 1270, de sa doctrine des formes ? On ne peut qu'évoquer ici la répugnance, notée au **§ 81**, de l'Aquinate à employer dans le *De unitate* les expressions usuelles de son ontologie – sans doute pour rester sur un terrain de discussion commun avec ses adversaires, même si cela nuit à

21. Comme l'explique Tricot, p. 437, n. 3b, le sens de l'argument original se laisse ainsi décrire : « L'Idée, comprenant genre et différence, est un composé d'Idées, lesquelles, à leur tour, doivent être composées d'Idées plus élémentaires, et ainsi de suite. Mais ces Idées composantes devront être aussi affirmées d'une multiplicité, sinon, en tant qu'individus, elles seraient indéfinissables, inconnaissables et non participables (c'est-à-dire sans composantes), ce qui est contraire à la notion platonicienne de l'Idée, car l'Idée est pour Platon ce qui répond à un nom commun. »

22. Sur ce point cf. *ScG*, II, 75, § 2, point (e), MICHON, 1999, p. 302 ; LIBERA, 1999, p. 509-515.

la lisibilité d'une thèse par ailleurs claire. L'impression qui résulte du **§ 98** est donc mêlée : divers textes d'Aristote sont mobilisés contre a^4 puis a^3, mais plus ou moins sollicités ou déplacés par rapport à leur visée initiale ; la charge *per auctoritatem* est efficace, si et seulement si l'on admet ces déplacements.

§ 99. – Le **§ 99** reprend les choses au niveau des *rationes*. Considérant qu'il est établi que, contrairement à ce que soutiennent les averroïstes, « les substances séparées sont *individuelles et singulières* », Thomas revient sur la cause de cette individuation, en utilisant la terminologie mise en place au **§ 98**, grâce à l'argument de *Métaph.*, VII, 15, 1040a25-30 contre les Idées. Les substances séparées sont, dit-il, individuées non par une (ou la) matière, mais (1) « par cela même qu'elles ne sont pas naturellement aptes à être en autre chose », et (2) par cela que, « de ce fait *(per consequens)*, elles ne sont pas naturellement aptes à être participées par une pluralité ». Les deux raisons sont articulées : (2) est une conséquence de (1). Quant à (1), c'est l'expression, dans le langage du *De unitate*, de la théorie de la *forma per se subsistens*. Une substance séparée se définit d'être an-hypostatique, de n'être ni fondée ni reçue en autre chose, d'être, en somme, par soi, sans avoir besoin d'un sujet à la base[23]. N'étant pas (et ne pouvant être) en plusieurs, la substance séparée n'est pas prédiquée de plusieurs – on reconnaît au passage les deux caractères définissant un universel : *esse in multis, dici de multis. Non sunt nate in alio esse* : voilà ce qui détermine le statut ontologique des substances séparées comme *indiuidue et singulares*[24]. De cela Thomas tire un argument contre toutes les allégations des partisans de TAvb contre la thèse de la pluralité numérique des intellects. Il s'agit, comme toujours, de naviguer entre deux extrêmes : la thèse averroïste de l'unicité de l'intellect possible et la réduction alléguée par les averroïstes de l'intellect possible à une forme matérielle[25]. Cette voie moyenne est évidemment solidaire des développements antérieurs : on n'est donc pas étonné – c'est même tout le sens de l'entreprise, et sa principale légitimité – de retrouver ici la définition de l'intellect comme faculté/puissance/partie d'une âme entendue, avec déf.3, comme acte d'un corps naturel organisé.

23. Sur ce lexique, cf. COURTINE, 2003, et ROMANO-TAORMINA, 1994.

24. Sur cette caractérisation de l'universel, cf. LIBERA, 1999, p. 177-183.

25. La thèse d'Alexandre, que Thomas se garde bien de nommer pour, on l'a dit, ne pas compromettre le front unique du péripatétisme qu'il entend bien, au chapitre 5 comme ailleurs, dresser contre Averroès et ses partisans latins.

> Les substances séparées sont donc individuelles et singulières ; toutefois, elles ne sont pas individuées à cause de la matière, mais par cela seul qu'elles ne sont pas naturellement aptes à être en un autre, ni, par conséquent, naturellement aptes à être participées par plusieurs. De cela résulte que, si une forme est naturellement apte à être participée par quelque chose, et qu'ainsi elle est l'acte d'une matière, elle peut être individuée et multipliée de par son rapport à la matière. Mais on a déjà montré plus haut que l'intellect est la faculté d'une âme qui est l'acte d'un corps ; donc, là où il y a plusieurs corps, il y a plusieurs âmes, et, là où il y a plusieurs âmes, il y a plusieurs puissances intellectuelles qu'on appelle *intellect* : et ce n'est pas pour autant qu'il s'ensuit que l'intellect soit une faculté matérielle, comme on l'a montré plus haut.

L'argument est simple : seul ce qui est « né pour » être *in alio*, est participable *a multis*. Si donc une forme est « née pour » être participée *a multis* en sorte qu'elle se trouve être l'acte d'une certaine matière (« actus *alicuius* materie »), elle peut être (rien ne l'en empêche, et elle l'est de fait) multipliée en vertu de sa relation à cette (ces) matière(s). Or, comme l'a établi la défense de TAr présentée aux chapitres 1-3, l'intellect n'est pas forme ou acte d'un corps, mais « uirtus anime que est actus corporis ». Donc étant donné la pluralité des âmes, qui sont les actes ou perfections d'autant de corps correspondants, il y a autant d'intellects qu'il y a d'âmes, formes desdits corps. Pour autant, ces intellects ne sont pas des « facultés matérielles » ou, pour parler comme Averroès, des « facultés existant dans un corps » : ce sont les puissances des âmes qui sont les actes de ces divers corps. En bref : ni a^3 ni a^4 ne peuvent rien contre la thèse pluraliste. Les partisans de TAvb ne peuvent contrer la bonne thèse, car TAvb est solidaire de TAva, donc deux fois fausse, alors que la bonne thèse est fondée sur TAr, donc deux fois vraie.

§ 100. – Les averroïstes ont une objection en réserve, à laquelle Thomas s'empresse de répondre. Cette objection correspond, sous forme d'argument, au problème traité par Albert le Grand dans sa *disputatio* d'Anagni *(Utrum ex omnibus animabus humanis remanens est idem et unum)* [cf. *supra*, **§ 2**] et par Thomas lui-même dans les chapitres 80 et 81 de la *Summa contra Gentiles*, II : si les âmes sont multipliées selon les corps, il s'ensuit que, une fois ces corps détruits, il ne subsistera pas plusieurs âmes[26]. Donc – mais l'argument ne le précise pas, puisqu'il

26. Cf. *ScG*, II, 80, arg. 1, MICHON, 1999, p. 326, qui oppose la thèse d'Alexandre – seul l'intellect agent demeure – et la thèse d'Averroès – les deux intellects agent et possible demeurent –, sur un fond commun de monopsychisme, puisque, pour l'un et

attaque la thèse de la pluralité de l'intellect possible à son fondement même, et que cette conséquence va de soi –, si l'intellect est « uirtus anime que est actus corporis », il s'ensuit que, une fois ces corps détruits, il ne subsistera pas plusieurs intellects. Face à cette objection qui, encore une fois, porte directement sur l'âme au sens de TAr et indirectement sur la thèse noétique pluraliste, Thomas avance que « la réponse *(solutio)* est évidente grâce à ce qui a été dit plus haut ». Par là, l'Aquinate entend les considérations sur le rapport des transcendantaux *ens* et *unum* engagées au **§ 97**. Le fondement de la réponse du **§ 100** est donc le texte cité au **§ 97**, à savoir *Métaph.*, IV, 2, 1003b30-34, repris ici pour sa conclusion (ci-dessous en italiques) :

> On voit ainsi clairement que l'addition [...] ne modifie nullement l'expression, et que l'Un n'est rien d'autre en dehors de l'Être. De plus, la substance de chaque être est une, et cela non par accident, et de même elle est aussi, essentiellement, quelque chose qui existe). *Conclusion : autant il y a précisément d'espèces de l'Un, autant il y a d'espèces de l'Être* [Tricot, p. 180-181].

Thomas en reprend la dernière phrase, pour servir de prémisse à un syllogisme de son cru :

> Comme il est dit dans la *Métaphysique*, livre IV : il en va de l'être de chaque chose comme il en va de son unité. Donc, de même que l'être de l'âme est dans le corps dans la mesure où elle est forme du corps et n'existe pas avant le corps, mais que, néanmoins, une fois ce corps détruit, elle demeure dans son être, de même [une fois le corps détruit] chaque âme demeure dans son unité et, par conséquent, plusieurs âmes dans leur pluralité.

On le voit, Thomas formule la relation entre un et être au niveau empirique (de l'étant) plutôt que transcendantal (de l'Être), puisqu'il substitue « il en va de l'être de chaque chose comme il en va de son unité » à « autant il y a précisément d'espèces de l'Un, autant il y a d'espèces de l'Être ». Cette transposition (relative) exigée par son propre argument ne force cependant en rien la pensée d'Aristote, pour qui,

autre auteur, « n'est incorruptible que ce qui est un en tous les hommes » : « Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra ostensum est [chap. 75], destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi : aut quod totaliter anima humana esse desinat ; aut quod remaneat una tantum. Quod videtur esse secundum opinionem illorum qui ponunt esse incorruptibile solum illud quod est unum in omnibus hominibus : sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit ; sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averroes. »

fondamentalement, tout ce qui est un *être* est *un* être[27]. Si l'être d'un étant se laisse caractériser du point de vue de ses propriétés de la même façon que son unité, l'argument thomasien coule de source – il est d'ailleurs parfaitement conforme à la fonction pivotale de l'être par rapport à l'un dans le dispositif des transcendantaux « aristotéliciens », telle que l'entendent et la déploient généralement les scolastiques du XIII[e] siècle. Être et unité étant liés de telle manière que tout ce que l'on dit de l'une peut être dit de l'autre, Thomas renverse l'ordre des termes d'Aristote et déroule ainsi son argument, sur le modèle de « il en va de l'unité de chaque chose comme il en va de son être » : de même que, comme on l'a vu au **§ 33**, la rémanence de l'âme est indépendante de sa préexistence, ce qui fait que l'être de l'âme dans le corps peut être sempiternel [donc subsister] *a parte* post, sans l'avoir été (ni dû l'être, contrairement à ce que croyait Platon) *a parte ante*, et qu'ainsi chaque âme demeure dans son être, une fois ce corps détruit, de même, l'être d'une chose se comportant comme son unité, on peut dire, *e conuerso*, (1) que chaque âme demeure dans son unité, une fois le corps détruit, et par conséquent (2) que la pluralité des âmes elle-même demeure dans sa pluralité [ce qui vaut pour toutes prises séparément valant pour toutes prises ensemble]. L'objection selon laquelle une pluralité d'intellects ne saurait être maintenue sur la base de TAr pour la bonne et simple raison qu'une pluralité d'âmes, entendues au sens de déf.3, ne saurait être maintenue *destructis corporibus* est donc sans force.

§ 101. – Ayant réfuté le bloc a^3-a^4, Thomas achève la réfutation de a^1 en s'attaquant à son prolongement théologique intempestif : a^2. Ici, au-delà d'Averroès lui-même, c'est clairement Siger de Brabant qui

27. Sur ce point, cf. LABARRIÈRE, 2003A, p. 9-10 : « Aristote renvoie dans les cordes ceux qui se demandent si l'âme et le corps ne font qu'un. En effet, soutient le Stagirite, il n'y a pas plus lieu de se poser cette question qu'au sujet de la cire et de l'empreinte (*De an.*, II, 1, 412b7) et, plus généralement, au sujet de l'unité de la cause déterminante (la forme) et de la cause déterminable (la matière) : nous n'avons pas affaire à plusieurs êtres ou substances, le corps et l'âme, la forme et la matière, la cire et l'empreinte, qui pourraient exister séparément les uns des autres, mais à un seul, lequel est seul à avoir une existence séparée et à être une substance. Comprendre cette unité implique donc seulement de savoir distinguer la chose en puissance et la chose en acte [cf. 1045b18-22]. Autrement dit, *il n'y a aucun sens à se demander pourquoi ce qui est un est un puisque c'est précisément cette unité qui le définit*. Raisonner autrement suppose que l'on partage la doctrine platonicienne de la participation, une absurdité selon Aristote. » Cf., dans le même sens, RODIER, 1900, p. 178 : « La forme d'une chose et sa matière ne sont pas deux éléments qui subsistent en elle simplement juxtaposés. La forme n'est pas autre chose que la matière en acte. Une fois réalisée, la forme ne se distingue plus de la matière. »

constitue le cœur de cible, puisque le **§ 101** s'en prend à la thèse des *Quaestiones in III De anima* qui conditionne la mise en place de a^2, à savoir qu'il ne serait pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié. On a vu en commentant le **§ 96** comment Siger la formulait, et comment Thomas s'était efforcé d'en saper tous les présupposés ou les prolongements aux **§ 97-100**. Reprenant tacitement la déclaration de la question 9 (Bazán, p. 26, 23-25) :

> Je dis qu'il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié selon le nombre. En effet, la *Métaphysique*, livre VII, dit que c'est seulement par la matière que ce qui engendre donne naissance à quelque chose de multiple en nombre et d'un en espèce.

c'est à présent sur les conséquences de la thèse sigérienne prise comme hypothèse, *disputationis causa*, que le **§ 101** se concentre, l'objectif étant de montrer la rusticité du transfert théologique opéré dans a^2. Les averroïstes se croient subtils : ils ne le sont pas. Thomas procède en trois temps. D'abord, il pose ce qu'il entend démontrer : il accorde à l'adversaire sa prémisse générale – qu'il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié –, mais rejette la conséquence sur laquelle repose tout a^2 – qu'une multiplication de l'intellect emporterait contradiction :

> Et ils argumentent de manière très fruste pour montrer que Dieu ne peut faire qu'il y ait plusieurs intellects, en croyant que cela enfermerait une contradiction. Supposé, en effet, qu'*il ne soit pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié* [= Siger, *In III De anima*, q. 9, Bazán, p. 26, 23-25], il ne serait pas pour autant nécessaire que la multiplication de l'intellect renferme une contradiction.

Puis, dans un second temps, il justifie son rejet de la nécessité de l'inférence sigérienne : le fait qu'il ne soit pas dans la nature d'une chose d'avoir telle ou telle propriété ne l'empêche pas d'avoir cette propriété par une autre cause. Pour illustrer ce point, l'Aquinate prend l'exemple d'un grave (= un corps pesant), dont le lieu naturel est le bas. Bien que cela ne soit pas dans sa nature, on peut projeter un grave vers le haut : celui-ci se trouvera – sans contradiction – à l'opposé de son lieu naturel[28] ; on aurait contradiction si ce grave était en haut selon sa nature (ce qui ne se peut). Donc, par analogie, si faute d'une cause naturelle de multiplication, l'intellect de tous les hommes était naturellement

28. Sur ce thème, cf. *supra*, **§ 39**, *Phys.* VIII, 4, 255b15-16 et 19-20, où Aristote explique que, par accident, un corps peut être empêché de rejoindre son lieu naturel [cf. Carteron, p. 113-114].

un, il pourrait néanmoins et sans contradiction être multiplié par une autre cause – une cause surnaturelle (Dieu).

> Rien n'empêche en effet qu'une chose n'ait pas dans sa nature la cause d'une propriété qu'elle a cependant en vertu d'une autre cause : par exemple, il n'est pas de la nature d'un grave d'être en hauteur, pourtant il n'y a pas de contradiction à ce qu'il soit en hauteur ; ce qui renfermerait une contradiction ce serait qu'il soit en hauteur selon sa nature. De la même façon donc, si l'intellect était naturellement un en tous, parce qu'il n'avait pas de cause naturelle de multiplication, une multiplication pourrait néanmoins lui échoir d'une cause surnaturelle sans que cela impliquât contradiction.

Dans un troisième temps, Thomas précise le sens et la portée de sa réponse : il s'agit d'empêcher que les averroïstes n'étendent dans d'autres domaines de la foi l'argument de la subordination de la puissance divine au principe de contradiction (principe de limitation) :

> Nous ne disons pas cela en fonction du [présent] propos, mais plutôt pour que l'on n'étende pas cette forme d'argumentation à d'autres choses ; car ils pourraient aussi bien conclure [grâce à elle] que Dieu ne peut faire que les morts ressuscitent ni que les aveugles recouvrent la vue.

La stratégie de l'Aquinate est subtile. On remarque qu'il n'attaque pas la thèse sur la puissance divine qui fonde l'argument sigérien, savoir : que Dieu peut tout (et seulement tout) ce qui ne comporte pas contradiction. On pourrait dire qu'il biaise, qu'il cherche un moyen d'échapper à la confrontation avec le principe de limitation, et qu'il le trouve en construisant un argument fondé sur une analogie entre mouvement violent – celui qui est imposé accidentellement à un corps, contre nature, par un jet ou un lancer contraire à son mouvement naturel vers le bas – et multiplication de l'intellect grâce à une intervention surnaturelle de Dieu ; analogie fondée elle-même sur le principe voulant qu'une chose x puisse présenter en vertu d'une cause extrinsèque, accidentellement, une propriété qu'il ne lui est pas naturel de posséder. En somme : Dieu peut faire que l'intellect soit, contre sa nature, multiplié, sans qu'il y ait là de contradiction, car il n'y a pas plus de contradiction dans la possession par l'intellect, en fonction d'une cause surnaturelle, d'une propriété non naturelle (qu'il n'a pas selon sa nature), qu'il n'y en a, dans l'ordre naturel, dans l'occupation par un grave, en fonction d'un mouvement violent, d'une position spatiale non naturelle. Quoi que l'on pense de l'argument, sa finalité est claire : arrêter une contagion. Si, en effet, on admet l'argument averroïste :

> M : Dieu ne peut faire ce qui implique contradiction
> m : la multiplication de l'intellect possible implique contradiction
> c : donc Dieu ne peut faire qu'il y ait pluralité d'intellect

des pans entiers du dogme seront menacés : de la résurrection des corps aux miracles dont parle le Nouveau Testament (ici le miracle de la guérison de l'aveugle). En ruinant la preuve de la mineure (*i.e.* l'inférence sigérienne de « il n'est pas dans la nature de l'intellect possible d'être multiplié » à « donc la multiplication de l'intellect possible implique une contradiction »), Thomas (qui évite au passage de s'interroger sur la majeure) donne un moyen d'échapper à tout *argument philosophique débordant sur le domaine de la foi grâce à un recours au principe de limitation.* Il suffit chaque fois de rejeter la mineure, en arguant qu'il n'y a pas de contradiction à ce qu'une chose ait en vertu d'une cause surnaturelle ce qu'elle n'a pas en vertu d'une cause naturelle (*i.e.* en vertu de sa propre nature).

§ 102. – Ayant réfuté a^2 Thomas passe au crible un nouvel argument : a^5. La structure de a^5 est simple. Soit un intelligible : x. Supposé que x soit pensé à la fois par deux individus : a et b, de deux choses l'une : (1) ou x est un sous tous les modes (2) ou x est deux en nombre et un en espèce. Si x est deux en nombre et un en espèce, on a affaire à deux x : x_a et x_b. Mais x_a et x_b étant un en espèce, ils ont la même quiddité, X, grâce à laquelle a et b conçoivent x. On a donc un intelligible X qui est l'intelligible de (x_a, x_b). Mais X est pensé à la fois par a et b. Il y a donc un intelligible XX qui est l'intelligible de (X_a, X_b), et ainsi de suite, à l'infini. Revenant à l'alternative : si (2) est impossible, alors (1) : x est un sous tous les modes. Il y a donc un seul x selon le nombre. Mais x ne peut être reçu en deux intellects numériquement distincts : i_a et i_b. Donc il est reçu en un seul intellect i, qui est numériquement le même en a et b.

> Mais, pour [tenter de] donner un fondement à leur erreur, ils allèguent un autre argument. Ils demandent en effet si l'intelligible [en acte] en moi et en toi est absolument un ou s'il est deux selon le nombre et un selon l'espèce. S'il est un [absolument], l'intellect sera un ; s'il est deux selon le nombre et un selon l'espèce, il s'ensuit que de [deux] intelligibles il y aura un intelligible – en effet, ce qui est deux en nombre et un en espèce ne fait qu'un intelligible, puisque une est la quiddité par laquelle il est intelligé –, et l'on poursuivra ainsi à l'infini, ce qui est impossible. Il est donc impossible qu'il y ait en moi et en toi deux intelligibles selon le nombre : il y en a donc seulement un et un seul intellect selon le nombre en tous [les hommes].

La cheville ouvrière de l'argument est : « On a donc un intelligible X qui est l'intelligible de (x_a, x_b). » Thomas, qui condense à l'extrême, l'exprime par une formule difficile : « Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus ; si duo in numero et unum in specie, sequitur quod *intellecta habebunt rem intellectam* ». Comme on le verra en comparant a^5 à la version qu'en donnent les *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis*, il n'y a pas à distinguer entre *intellectum* et *res intellecta* : il s'agit dans les deux cas de l'intelligible en acte, le pensé. L'idée est que (1) si ce qui est pensé par a et b est le même pensé, numériquement identique, il faut que le pensant, l'intellect, soit le même, alors que (2) si ce qui est pensé par a et b est deux en nombre et un en espèce, il faut qu'il y ait en plus des deux pensés (par a et par b) un troisième pensé : celui de la *res* intelligée en eux. Cette *res intellecta* [l'intelligible de ces intelligibles], vient donc en sus des deux pensés numériquement distincts : on entre alors dans un *regressus ad infinitum*. Pour éviter ce *regressus*, on doit revenir à la première branche de l'alternative : (1), autrement dit : poser que ce qui est pensé par a et b est numériquement un et que ce qui pense en a et b est un intellect numériquement un, l'intellect possible unique en tous les hommes[29]. L'origine de a^5 n'a rien de mystérieux. L'argument figure en bonne place dans la justification fournie par Averroès de sa thèse sur l'unité *et la pluralité* de l'intellect :

> [Le] mode selon lequel nous posons l'essence de l'intellect matériel résout toutes les questions existant au sujet de l'affirmation que l'intelligible *(intellectus)* est à la fois un et multiple *(unus et multa)*. Car, si la chose conçue en moi et en toi était une sous tous les modes, il faudrait que, quand je connais un certain intelligible, toi aussi tu le connaisses, et bien d'autres impossibilités. Et si nous posions qu'il est multiple, il faudrait que la chose conçue en moi et en toi soit une en espèce et deux en nombre [litt. individu], et ainsi la chose conçue aurait une chose conçue, et l'on régresserait à l'infini[30].

Comme on le voit, le texte auquel Thomas emprunte la formulation de a^5 contient aussi la réponse à un autre problème posé par ce qui est la première branche de l'alternative du **§ 102** : celui qui découle de l'hypothèse selon laquelle « la chose conçue en moi et en toi serait une sous tous les modes », à savoir que quand (ou si) a pense x, nécessairement b

29. « Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te ; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus. »

30. Cf. Averroès, *In De an.*, III, comm. 5, Crawford, p. 392, 158-393, 195, et, surtout, p. 411, 710-412, 728.

pense x, et ainsi de suite[31]. Thomas, qui ne tient pas compte du fait qu'Averroès veut proposer une théorie de l'unité *et de la multiplicité* de l'intelligible, construit sa propre version de l'argument rushdien. La véritable thèse d'Averroès qui est que l'intelligible n'est *ni* un sous tous les modes *ni* un en espèce et deux en nombre, donc qu'il faut rejeter à la fois (1) et (2), n'est pas considérée : l'averroïste est présenté comme choisissant (1) contre (2). Cette torsion est la marque d'un remaniement volontaire. La suite du texte cité par Thomas comporte d'ailleurs une critique de Platon, que le **§ 105** retournera contre Averroès, ainsi qu'une allusion au problème de l'unité de la science chez le maître et l'élève qu'abordera, évidemment en sens contraire, le **§ 109**. C'est donc un ensemble de *loci* rushdiens, tirés du même passage de *In De an.*, III, comm. 5, que l'Aquinate redistribue et restructure à sa guise à partir du **§ 102**. Quant à (1), « si unum *intellectum*, unus *intellectus* », c'est à l'évidence *la* maxime de la fallacie monopsychiste selon le *De unitate*. Conclure de l'unité du pensé à l'unité du pensant est l'erreur fondamentale de l'averroïsme, une erreur qui, comme le montrera Thomas à partir du **§ 105**, découle de son incapacité à concevoir de manière adéquate l'unité du pensé. On notera qu'en faisant un sort à l'argument de l'unité/dualité de l'*intellectum* le *De unitate* n'innove pas. L'argument constitue l'une des preuves de la 27e voie du monopsychisme – la *via Averrois* –, telle que la reconstruit Albert le Grand dans son propre *De unitate intellectus* [Dispute d'Anagni, cf. *supra*, **§ 2**], en bloquant en une seule séquence – comme dans l'original rushdien – ce que Thomas ventile aux **§ 102** et **109** [= argument de l'élève et du maître]. Voici comment Albert le présente :

> [...] si l'on accordait que la forme universelle reçue en moi et en toi n'était pas une, il s'ensuivrait une infinité d'inconvénients. Il en résulterait en effet que ce qui est reçu en moi serait singulier et de même ce qui est reçu en toi, et ces deux singuliers auraient un même universel qui serait abstrait d'eux, et ainsi il y aurait un intelligible d'intelligible. Et, de nécessité, on irait à l'infini, comme c'est évident à tous ceux qui connaissent la philosophie [...]. Il en résulterait encore que, quand l'élève reçoit l'enseignement du maître, ce serait une autre science qui serait engendrée en lui, comme un certain feu est engendré par un autre feu. Toutes thèses qui sont absurdes [*De unitate. int.*, 1, éd. Hufnagel, p. 12, 4-39].

31. L'unité de l'*intellectum*, la pensée au sens du pensé ou de l'objet de pensée, d'un mot le « noème », impliquant, pour Averroès, celle de l'*intellectus*, la faculté de penser, on peut évidemment se demander si elle n'implique pas aussi l'unité de l'acte de pensée ou noèse : le problème spécifique de l'averroïsme est d'échapper à cette conséquence fâcheuse.

Thomas lui-même a déjà abordé a^5. Selon le *De spir. creat.* a. 9 *ad 6m*, l'argument de l'unité de l'intelligible est le plus fort argument d'Averroès. L'argument lui-même est présenté avec l'expression *res intellecta* au lieu de *intellectum*.

> De plus, si l'intellect possible était autre en moi et autre en toi, il faudrait que l'intelligible [litt. « la chose intelligée »] soit autre en moi et autre en toi, puisque l'intelligible est dans l'intellect [et qu'il y a selon l'hypothèse pluralité d'intellects] ; et ainsi l'intelligible serait nombré par le nombre [ou le dénombrement] des individus humains. Mais tout ce qui est nombré par le nombre [ou le dénombrement] des individus a un intelligible commun ; ainsi de [chaque] intelligible il y aurait un intelligible, et ainsi de suite à l'infini, ce qui est impossible. L'intellect possible n'est donc pas autre en toi et en moi (« Praeterea, si intellectus possibilis esset alius in me et alius in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te, cum res intellecta sit in intellectu ; et ita res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quae numerantur per numerationem individuorum, habent rem intellectam communem ; et sic rei intellectae erit aliqua res intellecta in infinitum ; quod est impossibile. Non ergo est alius intellectus possibilis in me et in te »).

La réponse, longue et détaillée, embrasse, comme chez Albert, tous les thèmes répartis dans le *De unitate* entre le **§ 102** et le **§ 109**, voire plus haut (comme au **§ 98**, pour l'exemple du Soleil) :

> À propos du sixième argument il faut dire que c'est en lui qu'Averroès semble avoir trouvé la meilleure justification [de sa position] : si, en effet, comme il le dit, l'intellect possible n'était pas un en tous les hommes, il s'ensuivrait [semble-t-il] que la chose intelligible serait individualisée et nombrée par l'individuation et la numération des hommes singuliers, et dès lors elle serait intelligible en puissance et non pas en acte. Il faut par conséquent montrer premièrement [pour répondre] que ces inconvénients ne s'ensuivent pas moins pour ceux qui posent que l'intellect possible est un que pour ceux qui posent qu'il est multiplié en plusieurs *(ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis)*. Tout d'abord, pour ce qui est de l'individuation, il est manifeste que la forme existant dans un individu déterminé est individuée par lui de la même manière [et pour la même raison] que cet individu soit un dans une espèce, comme dans le cas du Soleil, ou qu'il y ait plusieurs individus dans une espèce, comme dans le cas des pierres précieuses. Dans l'un et l'autre cas, en effet, la clarté est individualisée. Or il faut dire que l'intellect possible est un individu singulier, puisqu'il n'y a acte que des singuliers. Donc, qu'il soit un dans une espèce ou plusieurs, la chose intelligible en lui sera individualisée de la même manière [et pour la même raison]. Pour ce qui est de la multiplication, il est manifeste que, s'il n'y a pas plusieurs intellects possibles dans l'espèce humaine, il y a néanmoins plusieurs intellects dans l'univers, parmi lesquels plusieurs intelligent une seule et même chose. Le même doute subsistera donc quant à savoir si la chose intelligée est une ou plusieurs en divers [intellects] *(Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una vel plures in diversis)*. Il [Averroès] ne peut donc par cela prouver ce qu'il veut établir, car une fois posée sa position, les mêmes inconvénients demeureront *(Non ergo potest per hoc probare suam intentionem ; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt)*. C'est pourquoi, si l'on veut résoudre [ce problème], il faut considérer que, s'il faut parler de l'intellect selon une analogie avec le sens, comme cela résulte de la démarche suivie par Aristote dans le livre III *De l'âme*, il faut dire que la chose intelligée ne se rapporte pas à l'intellect possible comme l'espèce intelligible par laquelle l'intellect possible est actualisé *(ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu)*, mais que cette espèce se comporte comme le principe formel par lequel l'intellect intellige *(ut principium formale quo intellectus intelligit)*. L'intelligible donc, ou la chose intelligée, se comporte comme ce qui est constitué ou formé par l'opération de l'intellect, qu'il s'agisse d'une quiddité simple ou de la composition et de la division d'une proposition. En effet, ces deux opérations de l'intellect sont celles qu'Aristote décrit dans le livre III *De l'âme* : l'une qu'il appelle intelligence indivisible *(intelligentiam indivisibilem)* [mais on attendrait plutôt : « intellection des indivisibles », lat. « intelligentiam *indivisibilium* »], celle par laquelle l'intellect appréhende ce que c'est que d'être pour une chose, et cette opération, les Arabes l'appellent « formation » ou « imagination [représentation] par l'intellect » *(qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum)*. L'autre opération qu'il pose, à savoir la composition et la division des intelligibles, les Arabes l'appellent « crédulité » ou « foi » *(quam Arabes vocant credulitatem vel fidem)* [32]. Pour l'une ou l'autre de ces opérations, une espèce intelligible est présupposée et requise *(Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis)*, grâce à laquelle l'intellect possible est actualisé, car l'intellect possible n'opère qu'en tant qu'il est en acte, de même que la vue ne voit qu'à condition d'être actualisée par une espèce visible. De là vient que l'espèce visible ne se comporte pas comme ce qui est vu, mais bien comme ce par quoi il y a vision *(species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur)*. Et il en va de même pour l'intellect possible, à la différence près que l'intellect possible est réfléchi à la fois sur lui-même et sur son espèce, mais pas la vue *(nisi*

32. Sur la distinction entre « représentation », *taṣawwur* et « assentiment », *taṣdīq*, cf. WOLFSON, 1943.

quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus). Par conséquent : une chose intelligée par deux intellects est, d'une certaine façon, une et la même et, d'une certaine façon plusieurs. En effet, du côté de la chose qui est connue, elle est une et la même ; du côté de la connaissance elle-même en revanche, elle est autre et plusieurs *(alia et alia)*. Par exemple, si deux [individus] voient un mur, c'est la même chose vue qui, du côté de la chose, est vue, mais elle est autre et plusieurs selon les diverses visions. Et il en irait absolument de même en ce qui concerne l'intellect si la chose qui est intelligée subsistait en dehors de l'âme comme la chose qui est vue, ainsi que le soutiennent les platoniciens. Selon l'opinion d'Aristote, en revanche, la difficulté est plus grande, bien que le raisonnement soit le même si l'on considère bien les choses. En effet, il n'y a pas de différence entre Aristote et Platon, si ce n'est que Platon pose que la chose qui est intelligée a le même mode d'être hors de l'âme que le mode selon lequel l'intellect l'intellige, à savoir qu'elle est séparée et commune, alors qu'Aristote pose que la chose qui est intelligée est bien hors de l'âme, mais sur un autre mode, car elle est intelligée de manière abstraite, mais a un être qui est concret *(quia intelligitur abstracte et habet esse concrete)*. Et de même que, selon Platon, la chose qui est intelligée est aussi extérieure à l'âme, de même selon Aristote. Cela ressort du fait que ni l'un ni l'autre ne soutient que les sciences portent sur ce qui est dans notre intellect, contrairement aux substances séparées [dont la science porte sur ce qui est en leur intellect] : Platon dit que les sciences portent sur des formes séparées ; Aristote, lui, qu'elles portent sur les quiddités des choses qui existent en elles *(sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus)*. Mais [pour Aristote] la raison d'universalité, qui consiste dans la communauté et l'abstraction, suit seulement le mode d'intellection, dans la mesure où nous intelligeons de manière abstraite et commune. Selon Platon, en revanche, elle suit aussi le mode d'existence des formes séparées ; c'est pourquoi Platon pose que les universaux subsistent [= admet l'existence des universaux], alors qu'Aristote ne le soutient pas. On voit donc par là, clairement, que la multiplicité des intellects ne préjuge en rien ni du caractère universel, ni de la communauté, ni de l'unité de la chose intelligible *(Sic igitur patet quomodo multitudo intellectuum non praeiudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectae)*.

Comme on le voit, Thomas reprend la solution mixte d'Averroès – l'intelligible est un sous un aspect, multiple sous un autre (« res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae ») –, mais il ne garde que la structure, le contenu de la réponse est exactement opposé. L'argument a^5 du **§ 102**, que l'on pourrait appeler « argument noétique du Troisième Homme » ou « Troisième Homme noétique » est souvent repris dans les années 1270 et au-delà. C'est le cas dans l'*Anonyme de Van Steenberghen* :

> [4] Item, si intellectus meus et tuus sint diversi in numero et idem in specie, si ergo ego intelligo lapidem et tu similiter, iste intellectus est diversus in numero et idem in specie, et tunc ab isto intellectu contingit abstrahere alium intellectum differentem numero et convenientem specie, et de illo alium, et sic in infinitum, quod est impossibile ; ergo, etc. [Van Steenberghen, p. 313, 18-23].

C'est aussi le cas chez Radulphus Brito. Cependant, Radulphus développe à la fois les points (1) et (2)[33], contrairement à Thomas qui répartit la discussion sur les **§ 102** et **103** (j'indique par avance en italiques les phrases que Radulphus reprend et discute dans sa réponse) :

> [4] Item eadem est *species intelligibilis in me et in te. Ergo idem est intellectus in me et in te*. Probatio antecedentis : Quia *vel eadem est species intelligibilis in me et in te vel alia et alia numero*. Si sit eadem in me et in te, habeo propositum. Si sit alia et alia in me et in te, *ex istis duabus potest abstrahi alia species intelligibilis communis istis*. Modo ista species intelligibilis communis abstracta ab istis est in intellectu meo et tuo. Ista ergo vel est eadem in intellectu meo et tuo vel alia et alia. Si eadem, habeo propositum. Si alia et alia, ab istis abstrahetur una species intelligibilis communis. Et tunc illa communis est in intellectu meo et tuo. Vel est ergo eadem numero in intellectu meo et tuo vel alia et alia. Si eadem, habeo propositum. *Si alia et alia, ab istis poterit adhuc abstrahi species intelligibilis communis*. Et sic erit processus in infinitum in speciebus intelligibilibus. Quod est inconveniens. Quia non esset ibi dare ultimam intellectionem neque primam. Et non esset aliquid quod esset primo intellectum. Ergo species intelligibilis in me et in te est eadem [*Quaest. in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 6, Fauser, p. 157, 30-46].

On note que ce qu'il s'agit de démontrer en [4] est qu'il peut y avoir numériquement *la même espèce intelligible* en deux sujets distincts (toi et moi), car évidemment s'il y a telle une espèce, il en résultera qu'il y aussi un seul intellect en ces deux sujets. Pour le partisan de TAvb c'est donc ce point qu'il faut établir. C'est la fonction de l'argument du *egressus*. La perversité de la chose est que pour établir le point, le partisan de TAvb part de l'inférence qu'il veut précisément fonder philosophiquement, faisant intervenir TAvb comme *consequens* de l'*antecedens*

33 (1) = si ce qui est pensé par a et b est le même pensé, numériquement identique, il faut que le pensant, l'intellect, soit le même ; (2) = si ce qui est pensé par a et b est deux en nombre et un en espèce, il faut qu'il y ait en plus des deux pensés (par a et par b) un troisième pensé : celui de la *res* intelligée en eux.

(« il y a une seule species numériquement identique en a et en b) qu'il lui faut justifier... s'il veut justifier TAvb ! Remarquable mouvement sur lequel Radulphus, logicien réputé, fera porter son effort critique. L'Anonyme de Van Steenberghen, qui emprunte une voie plus simple, rejette rapidement l'argument. Il n'y a pas, selon lui, de problème *(inconveniens)* à admettre un *regressus in infinitum* dans le domaine des actes mentaux ou, plus exactement, dans celui de la pensée. L'intellect qui pense pense qu'il pense, et l'on peut aussi bien dire qu'il pense qu'il pense qu'il pense, indéfiniment – la réflexivité est infinie ; ce qu'il pense est en revanche fini.

> Ad aliud dicendum quod ratio non videtur concludere inconveniens, quia in actibus rationis non est inconveniens procedere in infinitum, quia intellectus intelligit se intelligere, in infinitum ; tamen quod intelligitur est finitum (Van Steenberghen, p. 317, 55-58)

Radulphus, qui, se concentre sur l'inférence *eadem species intelligibilis, ergo idem intellectus*, variante du principe « unum *intellectum*, ergo unus *intellectus* » affrontée par Thomas au **§ 103** (l'expression non rushdienne de *species intelligibilis* étant synonyme d'*intellectum* dans le dossier instruit par Thomas), fait au contraire deux réponses à a^5 : (i) la première, centrée sur le problème (1) [= **§ 102**], qui semble inspirée de l'épistémologie de Gilles de Rome, montre en quel sens il peut y avoir une *même* espèce intelligible en a et en b (sans qu'on ait pour cela à inférer qu'il y a le même *intellectus* en a et en b) ; (ii) la deuxième, centrée sur le problème (2), aborde de front la question du *regressus in infinitum*, que Thomas aborde, d'une tout autre manière (on le verra) au **§ 103**. La réponse (i), formulée dans le langage égidien de l'intentionnalité, reprend une thèse fondamentale de Thomas : une espèce intelligible est essentiellement relative à un objet (c'est *l'intentionnalité au sens moderne* du terme : de même que l'on dirait aujourd'hui que « toute conscience est conscience *de* », toute *species* est espèce *de* – à savoir : espèce *d'un objet*) ; or il peut y avoir la *même espèce* intelligible d'un *objet O* (= l'espèce intelligible d'un *même objet O*) dans deux *sujets* distincts, a et b ; donc l'espèce intelligible de *O* qui est en a et b peut bien être la même. Tout le raisonnement repose sur la mineure. Celle-ci est justifiée par le recours à *l'intentionnalité au sens médiéval* (et égidien) du terme : la même intention (espèce intentionnelle, dans le langage de l'optique) de blanc peut se trouver dans la même partie de l'œil et du milieu transmetteur, deux sujets distincts, donc ; bien plus, deux intentions, l'une de blanc, l'autre de noir, peuvent se trouver dans la même partie de l'œil et du milieu transmetteur ; donc une *même espèce intelligible* de *O* peut se trouver en a et en b [sans que a et b doivent être posés comme étant *le même sujet*] : au sens où deux espèces intelligibles *de O* peuvent se trouver en a et en b [sans que a et b doivent être posés comme étant *le même sujet*].

> (i) Ad aliam cum dicitur : species intelligibilis in me et in te est eadem, ergo et intellectus, dico quod non sequitur, quia species intelligibilis non est ens absolutum, immo semper habet respectum ad obiectum a quo causatur. Et ideo potest esse quod species eadem intelligibilis sit in diversis subiectis. Sicut duae intentiones albi et nigri possunt esse in eadem parte organi et medii ; sic etiam, quia obiectum quod ego intelligo et quod tu intelligis, est idem vel potest esse idem, ideo species intelligibilis in me et in te potest esse eadem [Fauser, p. 169, 316-32].

La réponse (ii), digne de celui que EBBESEN, 2000, a appelé « le dernier des grands maîtres ès arts », se fait en plusieurs étapes, en reprenant chaque moment de l'argument du *regressus*. Radulphus insiste sur le fait qu'il la préfère à (i) (« Vel aliter potest dici et melius »). La thèse principale, l'inférence (1), est rejetée comme fausse (« Cum dicitur : species intelligibilis etc., falsum est »). Puis l'attention se porte sur la *probatio* de l'antécédent de (1) : *eadem est species intelligibilis in me et in te*. Cette *probatio* avait pris la forme d'une alternative : étant donné une espèce intelligible s présente en a et b, soit s est numériquement la même en a et b, soit s est numériquement différente *(alia et alia)* en a et b. Radulphus répond : elle est numériquement différente. Il y a donc non pas s, mais s^1 et s^2. Le gant est relevé : on entre dans (2). Le partisan de TAvb, enclenchant l'argument du *regressus*, avait dit : donc on peut abstraire de s^1 et de s^2, une espèce commune aux deux, à savoir : s^3. Radulphus répond : non[34]. Il fournit un argument (= α), pour justifier ce refus : il n'y a abstraction d'une entité commune qu'à partir de deux entités « (dé)signées par soi »[35]. Or s^1 et s^2 ne sont pas des entités « (dé)signées par soi » – une entité *per se signata* étant une entité individualisée dans/par une matière elle-même assignable individuellement –, mais des entités abstraites par l'intellect agent, qui ne sont particulières que par accident (en tant qu'abstraites de *phantasmata* particuliers). *On ne peut donc rien abstraire de* s^1 *et de* s^2. Supposons, cependant,

34. « Et cum dicitur : ergo ex ista specie intelligibili quae est in intellectu meo, et illa quae est in intellectu tuo, poterit abstrahi una species intelligibilis communis, dico quod non est verum. »

35. (α) : « Quia abstractio alicuius communis est ex eis quae sunt per se signata. Modo istae species intelligibiles in me et in te secundum se non sunt signatae, immo secundum se sunt abstractae per actionem intellectus agentis. Si autem sint particulatae, hoc est per accidens. »

disputationis causa, que cela soit possible. Qu'adviendrait-il ? C'est ce qu'examine Radulphus dans un second argument (= β)[36]. Sa réponse est que s^3, l'espèce commune abstraite tirée de s^1 et s^2, ne différerait pas réellement de s^1 et de s^2 : elle leur serait, au contraire, réellement identique, ne différant d'elles qu'accidentellement. Ce qui veut dire que s^3 serait l'espèce *de ce dont s^1 et s^2 étaient déjà l'espèce*, et non l'espèce de s^1 et de s^2. Sur la base de β, on peut alors affronter le *regressus* : le partisan de TAvb posait que s^3 pouvant être à la fois en a et b, sous la forme de s^{3*} et de s^{3**}, on pouvait abstraire une nouvelle espèce commune, s^4, de s^{3*} et de s^{3**}, et ainsi de suite à l'infini. Radulphus répond : non. L'espèce s^4 ne différera pas réellement de s^{3*} et de s^{3**}, non plus que de s^1 et de s^2. On peut donc arrêter ici le *regressus*, sans être contraint d'aller à l'infini[37]. Radulphus n'achève pas le raisonnement, mais on peut le prolonger sans peine. S'il n'y a pas *regressus*, on revient à la case départ : s^1 et s^2 sont la même espèce réellement (objectivement) et diffèrent numériquement. Donc, si s^1 et s^2 sont la même espèce réellement (objectivement) et diffèrent numériquement, l'inférence « *eadem est species intelligibilis in me et in te. Ergo idem est intellectus in me et in te* » ne conclut pas. Donc, il n'est pas vrai que « *idem est intellectus in me et in te* » : TAvb n'est donc pas démontrée – ce qu'il fallait démontrer. Pour plus de clarté, je redonne ici l'ensemble de la séquence, en marquant typographiquement chaque stade du raisonnement :

> (ii) Vel aliter potest dici et melius :
> Cum dicitur : *species intelligibilis* etc., falsum est.
> Et cum dicitur : *vel est eadem vel alia et alia*, dico quod est alia et alia.
> Et cum dicitur : *ergo ex ista specie intelligibili quae est in intellectu meo, et illa quae est in intellectu tuo, poterit abstrahi una species intelligibilis communis*, dico quod non est verum.
> (α) Quia abstractio alicuius communis est ex eis quae sunt per se signata. Modo illae species intelligibiles in me et in te secundum se non sunt signatae, immo secundum se sunt abstractae per actionem intellectus agentis. Si autem sint particulatae, hoc est per accidens.

36. (β) : « Etiam dato quod abstrahatur aliqua species intelligibilis communis, ab hac specie intelligibili quae est in intellectu meo, et illa quae est etiam in intellectu tuo, ista species intelligibilis communis realiter est eadem cum illis differens solum ab illis ratione accidentali. »

37. « Et cum dicitur : ista species intelligibilis communis abstracta ab istis potest esse in intellectu meo et tuo, et tunc ab istis adhuc poterit abstrahi alia species intelligibilis communis, dico quod illa species intelligibilis communis, quae est in intellectu meo et in intellectu tuo, non est realiter alia quam primae species intelligibiles quae erant in intellectu meo et tuo. Et erit ibi status, neque erit procedere in infinitum in speciebus intelligibilibus. »

> (β) Etiam dato quod abstrahatur aliqua species intelligibilis communis, ab hac specie intelligibili quae est in intellectu meo, et illa quae est etiam in intellectu tuo, ista species intelligibilis communis realiter est eadem cum illis differens solum ab illis ratione accidentali.
> Et cum dicitur : *ista species intelligibilis communis abstracta ab istis potest esse in intellectu meo et tuo, et tunc ab istis adhuc poterit abstrahi alia species intelligibilis communis*, dico quod illa species intelligibilis communis, quae est in intellectu meo et in intellectu tuo, non est realiter alia quam primae species intelligibiles quae erant in intellectu meo et tuo [= généralisation de (β)]. Et erit ibi status, neque erit procedere in infinitum in speciebus intelligibilibus.

C'est une autre ligne d'argumentation que Thomas adopte au **§ 103**.

§ 103. – La réponse à a^5 est donnée sans préambule. Contrairement au *De spiritualibus creaturis*, le *De unitate* ne commence pas en notant que a^5 est un argument de poids dans le dispositif averroïste : d'emblée, le ton est ironique et agressif. Le **§ 103** attaque sur le terrain de (2), écarté au bénéfice de (1) dans le **§ 102**. L'averroïste fonde l'unité de l'intellect sur l'absurdité (l'impossibilité) de (2). C'est sur la base de cette impossibilité qu'il peut faire jouer le principe « unum *intellectum*, ergo unus *intellectus* »[38] mobilisé par (1). Thomas contre-attaque donc en demandant à ceux qui croient avoir trouvé là le coup imparable de qualifier cette impossibilité : avec quoi l'existence de deux intelligibles selon le nombre ne faisant qu'un selon l'espèce est-elle contradictoire : (a) avec la notion de pensé *en tant que pensé* (« contra rationem intellecti in quantum est intellectum ») ou (b) avec la notion de pensé *en tant que pensé par l'homme* (« aut in quantum est intellectum ab homine ») ?

> À ceux qui s'imaginent raisonner si subtilement *(hiis qui tam subtiliter se argumentari putant)* il faut demander si le fait que deux pensés soient distincts en nombre, mais un en espèce est contraire à la notion d'intelligé en tant qu'intelligé ou en tant qu'intelligé par l'homme.

Répondant à la place de l'adversaire, Thomas pose que tout dans a^5 présuppose que, selon l'averroïste, l'existence de deux intelligibles selon le nombre ne faisant qu'un selon l'espèce est incompatible avec la notion de pensé *en tant que pensé*. De fait, il est de la notion même du

38. Ou « *si intellecta, et intellectus* », comme chez l'*Anonyme de Giele* [cf. *supra*, **§ 79 et 88**] ou « eadem *species intelligibilis*, ergo idem *intellectus* », comme dans la version de a^5 citée par Radulphus [cf. *supra*, **§ 102**].

pensé, c'est-à-dire de l'intelligible en acte *en tant que tel,* de ne pas réclamer qu'on abstraie de lui quelque chose pour le rendre tel qu'il est (déjà), à savoir pensé (= intelligible en acte) : « de ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur ad hoc quod sit intellectum ». Mais, si tel est le cas, les conséquences sont dévastatrices pour la *positio* averroïste. En effet, si l'on poursuit à partir de là a^5, on prouvera qu'*il y a un intelligible au plus*. C'est clair : si l'existence de deux intelligibles selon le nombre ne faisant qu'un selon l'espèce est incompatible avec la notion de pensé *en tant que pensé*, s'*il y a un* intelligible [un pensé], *il n'y a qu'un* intelligible [qu'un pensé], non pas même, ironise Thomas, pour tous les hommes, mais en tout et pour tout.

> Donc, selon leur argument [même], nous pouvons conclure absolument parlant qu'il n'y a qu'un seul intelligé en tout, et non pas seulement un seul intelligé par tous les hommes (« Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus hominibus »).

Mais, s'il n'y a qu'un intelligible, on doit, toujours selon a^5, pousser davantage encore et, sur la base du principe « unum *intellectum*, ergo unus *intellectus* », poser que l'intellect est un (unique) dans le monde tout entier et non pas seulement dans tous les hommes[39]. D'où résultent deux absurdités ultimes : (i) notre intellect n'est pas seulement une substance séparée (= TAva), mais il est Dieu lui-même ; (ii) il n'y a plus qu'une substance séparée dans le monde : toute pluralité des substances séparées est universellement abolie[40]. Le coup porté par Thomas est terrible. Est-il *fair-play* ? Tout se joue au niveau de : « Donc selon leur argument [même] nous pouvons conclure absolument parlant qu'il n'y a qu'un seul intelligé en tout, et non pas seulement un seul intelligé par tous les hommes ». Cette conséquence est-elle bonne ? Pour répondre il faut voir sur quoi elle s'appuie. Thomas part de la conclusion de a^5 telle qu'elle est formulée au **§ 102** :

> Il est donc impossible qu'il y ait en moi et en toi deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un* et un seul intellect selon le nombre en tous [les hommes].

39. « ... secundum eorum rationem sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. »

40. « Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus ; et uniuersaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum ? »

Puis il pose que, selon les averroïstes, c'est avec la notion de pensé *en tant que pensé* que l'existence de deux intelligibles selon le nombre ne faisant qu'un selon l'espèce est incompatible, non avec la notion de pensé *en tant que pensé par l'homme*. De cela il infère qu'on peut (doit) réécrire sous cette forme la conclusion du **§ 102** :

> Il est donc impossible qu'il y ait deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un*, et un seul intellect selon le nombre en tous [les hommes].

Puis sous la forme :

> Il est donc impossible qu'il y ait deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un*, et un seul intellect selon le nombre.

On pourrait tenter d'obtenir le même résultat en remplaçant « en moi et en toi » par « en l'homme ». On aurait la série suivante :

> Il est donc impossible qu'il y ait en moi et en toi deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un*, et un seul intellect selon le nombre en tous [les hommes]
>
> Il est donc impossible qu'il y ait en l'homme deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un*, et un seul intellect selon le nombre en tous [les hommes]
>
> Il est donc impossible qu'il y ait deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un*, et un seul intellect selon le nombre en tous [les hommes]
>
> Il est donc impossible qu'il y ait deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un*, et un seul intellect selon le nombre.

La démarche de Thomas est plus rigoureuse. Quoi qu'il en soit, c'est de la réécriture de la conclusion du **§ 102**, *i.e.* de : « Il est donc impossible qu'il y ait deux intelligibles selon le nombre : *il y en a donc seulement un,* et un seul intellect selon le nombre », que Thomas tire au **§ 103** l'inférence : « Donc, selon leur argument [même], nous pouvons conclure absolument parlant *qu'il n'y a qu'un seul intelligible* [intelligé] ***en tout***, et non pas seulement un seul intelligible [intelligé] par tous les hommes », qui lui permet, *via* a^5, de pousser TAvb jusqu'à l'absurde : l'identification de l'intellect possible à Dieu et la suppression (de la possibilité conceptuelle) des Intelligences. Son argument est recevable. L'accepter complètement dépend du poids que l'on accorde à son utilisation de la thèse imputée aux averroïstes (et du bien-fondé de cette imputation même) : l'existence de deux intelligibles selon le nombre ne faisant qu'un selon l'espèce est incompatible avec la notion de pensé *en*

tant que pensé. Le § **103** a eu une certaine fortune, que les historiens n'ont guère remarquée[41]. Dans la *Reportatio Lecturae*, le sixième argument *en faveur* de la position [= TAvb] d'Averroès *(rationes Averrois)*, position reconstruite par Gilles lui-même, est présenté à l'aide d'éléments ventilés par Thomas dans l'argument de l'œil unique et la discussion de l'inférence « *si unum intellectum, unus intellectus* », dans le cadre du Troisième Homme noétique :

> <6> Item, licet idem visum potest esse a pluribus oculis, tamen, si una species tantum visibilis informaret meum et tuum, sequitur quod unus oculus meus et tuus ; sed omnes intellectus informantur una specie ; ergo unus est intellectus. Probatio minoris : si intellectus meus et intellectus tuus intelligant lapidem, aut informantur una specie – tunc habetur propositum – ; aut diversis. Non diversis in specie, quia sic tu intelligeres aliud quam ego, quia omnes species lapides lapidis sunt unius speciei ; si diversis speciebus numero, tunc nullum est intellectum per se, quia unum numero, cum sit hic et nunc, est intellectum in potentia ; ergo habent intellectum per quod fiunt actu. Quero de illo : aut est eadem species, eadem ratione et prima ; si alia numero, tunc sicut prius quelibet est in potentia, ergo etc. in infinitum [Luna, p. 670, 65-76 ; cf. *De plur.*, f° 91rb 30-53][42].

La réponse de Gilles se fait en trois étapes : 1° l'exposé de la réponse thomasienne du § **103** à l'argument du *regressus* ; 2° la critique de cette réponse ; 3° la réponse propre de Gilles à la « sixième *ratio Averrois* ». Le point annoncé comme réponse de « certains » à la *sexta ratio Averrois* est en fait, clairement, une reprise de la réponse de Thomas à *a*[5], telle qu'elle figure dans le § **103**. La paraphrase, très condensée, substitue (comme toujours chez Gilles) les anges aux Intelligences, et elle laisse de côté les deux formulations de Thomas relatives à l'identité entre notre intellect et Dieu, et la position subséquente d'une unique substance séparée, par lesquelles le *De unitate* concluait en somme du monopsychisme au monisme noétique radical ; il ne fait pas de doute cependant qu'il s'agit bien du contre-argument thomasien :

> 1° Ad sextum dicunt quidam quod per hanc rationem sequeretur quod omnes angeli essent unus angelus, et similiter quod angelus et anima idem, quia aut per eandem speciem in numero intelligunt, et tunc sequitur quod omnes angeli sunt unum ; si per aliam in numero, ergo cum species numerabilis sit in potentia intelligibilis, actu per eam non intelligunt.

41. À l'exception de C. Luna, qui devine là quelque obscur parallèle [LUNA, 1999, p. 680 *ad* 425-429].

42. On notera que C. Luna renvoie, pour l'ensemble, à Averroès, *In De an.*, III, comm. 5, Crawford, p. 411, 710-717, sans voir qu'il s'agit plutôt d'un montage de textes thomasiens.

Une fois de plus, Gilles n'est pas convaincu par Thomas. Selon lui, le passage des hommes aux anges n'est pas valide : ceux-ci, étant plus ou moins subtils (il y a une hiérarchie céleste, découlant du degré de simplicité angélique !), n'ont pas les mêmes espèces intelligibles ; il n'en va pas de même pour les hommes : toutes les espèces intelligibles par lesquelles ils pensent sont de même raison [*i.e.* de même compréhension, au sens logique du terme] :

> 2° Sed solutio non valet, quia non est reperire duos angelos qui sunt eque simplices, nec angeli et anima. Ideo unus subtilius intelligit quam alius et ita intelligit per plures species alterius rationis et non solum differentes numero et specie ; sed omnes species intellectus mei et tui sunt eiusdem rationis.

Il faut donc une autre réponse. Curieusement, la réponse propre de Gilles appelée par l'insuffisance de la réponse thomasienne, porte seulement sur la *probatio minoris*. Peu claire, telle qu'elle est rapportée, elle consiste, semble-t-il, à expliquer en quel sens deux espèces sont à la fois numériquement distinctes, mais sous ce rapport en puissance, et spécifiquement identiques, car non distinguées immédiatement par une matière [désignée, serait-on tenté de dire, en reprenant l'argument α de Radulphus Brito, *supra*, § **102**], mais par l'intermédiaire de sujets numériquement distincts [sans doute les *phantasmata*].

> 3° Propter hoc aliter dicendum : quia ille species differunt numero in intellectu meo et tuo, non sunt actu intelligibiles ; quia non differunt per materiam immediate, sicut nec potentie intellective in me et in te, sed per sua subiecta, quia species ille sunt in pluribus differentibus numero, propter hoc etc.

Bien que Gilles de Rome ne marque pas ici de point contre Thomas (c'est le moins qu'on puisse dire), son témoignage est précieux dans la mesure où il montre que l'argument du § **103** a dû, en 1270, frapper les esprits. Les averroïstes institutionnels ne semblent pas, en tout cas, avoir trouvé de quoi lui répondre en dehors du contre-argument précisément analysé par l'Aquinate au § **104**.

§ **104**. – Le § **103** ayant démontré que TAvb conduisait à poser qu'il y a un seul intelligible [intelligé] en tout et un seul intellect en tout *et non pas* un seul intelligible [intelligé] en tous les hommes et un seul

intellect en tous les hommes, le § **104** discute une objection averroïste destinée à bloquer l'universalisation de la conclusion de a^5, à savoir l'extension de la formulation de l'argument du § **102** (« en tous », *in omnibus*) de la lecture : *tous les hommes* à ce qu'on pourrait appeler en termes kantiens : *tout être raisonnable* en général. En termes médiévaux : empêcher le passage de « in omnibus *hominibus* » à « in omnibus *intelligentibus* » (= Dieu et les Intelligences séparées), tel est l'objectif que doit poursuivre, à ce stade, tout partisan de TAvb. Thomas va, en deux temps (au § **104** et au § **105**), lui ôter l'espoir d'y parvenir. L'objection présentée au § **104**, qui pourrait provenir de Siger, si Thomas ne l'a pas forgée lui-même (il l'expose d'ailleurs au conditionnel, mais ce n'est pas déterminant dans un sens ou dans l'autre), consiste à dire que, dans le cas des substances séparées, ce qui est pensé par l'une et ce qui est pensé par l'autre ne peut être un par l'espèce, car contrairement aux hommes qui ne se distinguent que numériquement, les substances séparées sont spécifiquement distinctes. L'extension/universalisation de « unum/unus in omnibus *hominibus* » à « unum/unus in omnibus *intelligentibus* » ne serait donc pas de mise. Thomas répond : qui invoquerait cette réponse se tromperait lui-même.

> Si quelqu'un voulait répondre que ce qui est intelligé *(intellectum)* par une substance séparée et ce qui est intelligé par une autre n'est pas un par l'espèce, car les intellects diffèrent par l'espèce, il s'abuserait lui-même, car ce qui est intelligé *(id quod intelligitur)* se rapporte à l'acte d'intelliger *(intelligere)* et à l'intellect comme l'objet se rapporte à l'acte et à la puissance. Or l'objet ne reçoit l'espèce ni de l'acte ni de la puissance ; c'est bien plutôt l'inverse : il faut donc concéder sans restriction *(simpliciter)* que ce qui est intelligé *(intellectum)* d'une chose, par exemple d'une pierre, est un absolument *(unum tantum)* non seulement chez tous les hommes, mais encore chez tous les [êtres] intelligents.

L'objection est que l'intelligible reçu en deux intellects-substances séparées ne peut être un selon l'espèce, car ces intellects diffèrent selon l'espèce (les substances séparées différant par l'espèce, au sens où toute substance séparée est seule de son espèce). Le cas des substances séparées est donc différent de celui des hommes. Donc on ne peut étendre la conclusion du § **102** des hommes aux substances séparées. La réponse de Thomas repose sur une analogie stricte, que l'on peut noter :

intellectum / intelligere + intellectus // obiectum / actus + potentia.

L'averroïste renverse l'ordre des termes. Sa réponse suppose que l'*intellectum* est spécifié par l'*intellectus*, ce qui lui permet de dire que si deux intellects sont spécifiquement distincts, les intelligibles qui sont en

eux doivent être spécifiquement distincts. Thomas réplique qu'il n'en est rien : de même que c'est la puissance qui « reçoit l'espèce » de l'objet, de même c'est l'intellect qui « reçoit l'espèce » de l'intelligible, et non l'inverse. La formule est obscure. Cette obscurité tient au fait que le mot *species* a deux sens distincts. Le premier sens est celui de l'espèce au sens aristotélico-porphyrien du terme : les espèces en quoi se divise le genre, qui se distinguent des autres *species* subordonnées (au genre) par une différence précisément dite « spécifique ». Le second sens est celui du *De anima* : l'espèce au sens de forme [intelligible]. Face à la formule centrale portant la réplique thomasienne – « obiectum autem non recipit *speciem* ab actu neque a potentia, sed magis e conuerso » –, on peut se demander si *species* est pris au premier ou au second sens. Il semble d'abord qu'il faille opter pour le second, car dès le § **105**, c'est bien le sens d'espèce (forme) intelligible qui est mobilisé (dans l'expression « si enim dicant quod intellectum est una *species* immaterialis existens in intellectu »). Mais on ne voit pas, sur cette base, en quoi consiste le contre-argument thomasien. On est donc tenté de revenir au premier sens, l'argument de Thomas étant alors que, de même que c'est la puissance qui est spécifiée par l'objet, et non l'inverse, de même c'est l'intellect qui est spécifié par l'intelligible, et non l'inverse. Mais on ne voit pas mieux en quoi consiste le point : Thomas ne peut simplement vouloir dire, renversant le présupposé averroïste, que si deux intelligibles sont spécifiquement distincts, les intellects qui les reçoivent doivent être spécifiquement distincts, car cette inférence ne tient pas. Comment sortir du dilemme ? En se demandant ce que l'Aquinate veut prouver. La conclusion du § **104** est claire :

> [...] il faut donc concéder sans restriction *(simpliciter)* que ce qui est intelligé *(intellectum)* d'une chose, par exemple d'une pierre, est un absolument *(unum tantum)* non seulement chez tous les hommes, mais encore chez tous les [êtres] intelligents.

L'averroïste *doit concéder* que l'*intellectum lapidis* est absolument le même – *unum tantum* – chez tous les [êtres] intelligents, même si ces derniers diffèrent spécifiquement. Il prétend échapper à cette concession[43] en arguant que divers *intellecta* (ici : divers *intellecta lapidis*) ne peuvent être *unum specie* en diverses substances séparées, parce que celles-ci sont spécifiquement différentes. L'argument thomasien ne peut donc être que : ce n'est pas le statut spécifique des intellects considérés qui décide de ce que divers *intellecta lapidis* sont ou non un selon l'espèce. L'*intellectum* d'une chose une – ici une pierre – n'est pas

43. On reconnaît une fois de plus le vocabulaire de la *disputatio*.

spécifié par l'intellect où il est reçu – c'est en lui-même qu'il se distingue de l'*intellectum* d'une autre chose –, par exemple un cheval, tout comme ce n'est pas la diversité des *potentiae* qui fait la diversité des *obiecta*[44]. En arguant que l'*intellectum* d'une pierre dans la substance séparée *a* ne peut être spécifiquement le même que l'*intellectum* d'une pierre dans la substance séparée *b*, parce que *a* et *b* sont elles-mêmes spécifiquement distinctes, l'averroïste se trompe bel et bien : il n'y a pas deux *intellecta* spécifiquement distincts de la même chose pour des intellects spécifiquement distincts. Mais ce n'est pas tout. Comme le même averroïste soutient qu'il n'y a pas deux *intellecta* numériquement distincts en toi et en moi – ce qui fonde la conclusion du **§ 102** : il y a seulement un *intellectum* et un seul intellect selon le nombre en tous [les hommes] –, on peut dire qu'il n'y a sous aucun mode deux *intellecta* distincts de la même chose pour le même intellect. On doit donc bien, ce qui est la conclusion de Thomas, dire que l'averroïste doit « concéder sans restriction *(simpliciter)* que ce qui est intelligé *(intellectum)* d'une chose, par exemple d'une pierre, est un absolument *(unum tantum)* non seulement chez tous les hommes, mais encore chez tous les [êtres] intelligents » et, par là, concéder aussi les deux conséquences absurdes que le **§ 103** a opposées à *a*[5] : l'identification de l'intellect possible à Dieu et la suppression (de la possibilité conceptuelle) des Intelligences.

§ 105. – L'objection du **§ 104** écartée, « reste, dit Thomas à se demander ce qu'est l'intelligible *(intellectum)* lui-même ». L'objectif du paragraphe est d'achever, par un second argument, le travail de démolition entamé au **§ 103**. Après avoir prouvé au **§ 104** que l'averroïste doit « concéder sans restriction que l'*intelligible* d'une chose est un en tout *(unum tantum)* non seulement chez tous les hommes, mais encore chez tous les [êtres] intelligents », Thomas veut établir, ce qui sera la conclusion du **§ 105**, qu'il doit aussi « nécessairement poser qu'il y a en tout un seul *intellect (unus intellectus tantum)*, non seulement de tous les hommes, mais aussi dans l'absolu ». Pour ce faire, il reconstruit la doctrine averroïste de l'intelligible/pensé *(intellectum)* en la confrontant à celle de Platon. Malgré ses prétentions, l'averroïsme ne se distingue

44. On se reportera ici au **§ 88**, ainsi qu'aux textes cités *supra* des *Quaestiones disputatae De anima*, q. 3, arg. 5, et de la *Summa contra Gentiles* II, 73, § 19, où Thomas montre que « l'acte de penser qui est l'opération de l'intellect possible peut être multiplié par les objets, de sorte qu'autre soit la pensée de l'[objet] homme et autre celle de l'[objet] cheval », ou encore que « l'acte de penser de cet homme-ci et celui de cet homme-là pourront être autres *s'ils pensent des divers* » ou « dans la mesure où ils auront *l'intelligence de diverses espèces* ».

pas essentiellement du platonisme : la différence entre les deux doctrines de l'intelligible ne met pas Averroès et ses partisans à l'abri des critiques que l'on peut adresser à Platon. Pis encore, du fait de cette différence, l'averroïsme n'a pas les avantages du platonisme, et enchérit sur lui dans l'erreur : si, pour reprendre le mot de Gilson, l'avicennisme est un platonisme inconséquent, pour Thomas, l'averroïsme est clairement un *platonisme aggravé*. Contrairement à celle de Platon, en effet, la théorie d'Averroès mène inéluctablement au monopsychisme hyperbolique dénoncé au **§ 103**. Comment Thomas arrive-t-il à cette conclusion ? Il part de la définition averroïste de l'*intellectum*[45] : l'intelligible est une unique espèce immatérielle existant dans l'intellect. Cette définition est inférée de la conclusion du **§ 102** : il ne peut y avoir deux *intellecta* d'une même chose numériquement distincts en toi et en moi. Selon Thomas, en définissant ainsi l'*intellectum*, les averroïstes reprennent à leur insu, une certaine forme de platonisme : l'averroïsme est un platonisme caché ou, plutôt, un platonisme inconscient.

> Si, en effet, ils disent que l'intelligible est une unique espèce immatérielle existant dans l'intellect, ils ne se rendent pas compte qu'ils en reviennent d'une certaine manière au dogme de Platon, affirmant que des choses sensibles on ne peut avoir aucune science et qu'il n'est de science que d'une forme séparée unique (« Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata »).

Pour établir le caractère platonicien latent [cf. « *latet* ipsos »] de la définition averroïste de l'intelligible, Thomas montre qu'il n'y a pas de différence, quant au *propositum* (à savoir quant à ce qui est philosophiquement en cause dans le débat mené avec les partisans de TAvb), entre la thèse de Platon assurant que l'intelligible est une Forme séparée unique et celle d'Averroès affirmant que c'est une espèce intelligible unique existant dans l'intellect :

> Que la science que l'on a de la pierre porte sur une unique forme-de-la-pierre séparée ou qu'elle porte sur une unique forme-de-la-pierre qui est dans l'intellect, cela, en effet, ne change rien au propos : dans l'un et l'autre cas, il s'ensuit que les sciences ne portent pas sur les choses qui

45. Formulée au conditionnel, non parce qu'un doute existerait sur le fait de savoir si les averroïstes soutiennent ou non cette conception, mais parce que le **§ 105** commençant comme une question, la thèse averroïste, présentée comme une réponse, est en outre prise dans le schème rhétorique de la *disputatio* : « si x répond que Y, ce qu'il répond de fait [ou ne peut pas ne pas répondre], alors je lui réponds moi-même que... »

sont ici, mais seulement sur des choses séparées (« Nichil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia que habetur de lapide habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis que est in intellectu : utrobique enim sequitur quod scientie non sunt de rebus que sunt hic, sed de rebus separatis solum »).

Quelle que soit la place assignée à l'intelligible *unique* dans les deux systèmes : hors de l'intellect (Platon) ou dans l'intellect (Averroès), leurs épistémologies sont identiques. Autrement dit : les conceptions de l'objet de la science reviennent au même. L'objet de la science (Thomas n'emploie pas le terme *obiectum* ou *subiectum* [*scientiae*], mais on peut rendre ainsi, sans inconvénient majeur, l'idée exprimée par « scientia *que habetur de* ») est toujours séparé. Le dénominateur commun du platonisme et de l'averroïsme (caché aux yeux mêmes des averroïstes) est donc donné par la formule : « dans l'un et l'autre cas, il s'ensuit que les sciences ne portent pas sur les choses qui sont ici *(non sunt de rebus que sunt hic)*, mais seulement sur des choses séparées *(sed de rebus separatis solum)* ». Ce dénominateur commun, conséquence obligée de l'unicité de l'objet de la science (et de l'équation instaurée dès le début du § **105** entre définition averroïste de l'intelligible et définition platonicienne de l'objet de la science, toutes deux articulées sur la notion d'*unicité*), est fondé dans un autre, implicite, que Thomas n'indique pas ici, mais que l'on peut inférer de la mise au point aristotélicienne (donc antiplatonicienne et... antiaverroïste) du § **106**, expliquant que, selon la bonne doctrine, la science ne porte pas sur les espèces intelligibles, mais sur les choses mêmes : platonisme et averroïsme se rencontrent dans l'identification fautive de l'objet de la science (« *id de quo* habetur scientia ») à l'*intellectum* (de quelque manière qu'on le définisse et où qu'on le situe). Paradoxalement, toutefois, le platonisme apparaît comme moins nocif que l'averroïsme, dans la mesure où la doctrine des Formes séparées est compatible avec la pluralité des intellects, alors que l'averroïsme, qui prétend corriger Platon en rapatriant dans l'intellect les formes immatérielles, pour cette raison dites « intelligibles », ne peut échapper à l'obligation de pousser TAvb jusqu'au monopsychisme radical : l'affirmation de l'existence d'un intellect unique « non seulement de tous les hommes », mais de « tous les [êtres] intelligents », ou, comme le dit la conclusion du paragraphe : « dans l'absolu *(simpliciter)* ».

Cependant, puisque Platon posait ces formes immatérielles comme subsistant par soi, il pouvait aussi poser à partir de là plusieurs intellects participant à la connaissance d'une vérité unique par une forme séparée unique. Ceux-ci [= les averroïstes], en revanche, puisqu'ils posent dans l'intellect ce genre de formes immatérielles – qu'ils disent être intelligibles *(quas dicunt esse intellecta)* –, doivent nécessairement poser qu'il y a en tout un seul *intellect (unus intellectus tantum)*, non seulement de tous les hommes *(non solum omnium hominum)*, mais aussi dans l'absolu *(sed etiam simpliciter)*.

La prétention averroïste de rectification du platonisme (et la parenté qu'induit cette correction) ne sont pas inventées par Thomas. L'idée en est formulée par Averroès lui-même dans un passage célèbre du *Grand Commentaire* sur la *Métaphysique*[46]. Ce passage est plusieurs fois allégué par Albert le Grand, quand il critique la théorie des Idées ou expose la doctrine platonicienne des trois sortes de formes : les divines, les mathématiques, les sensibles[47]. Un texte albertinien en particulier doit retenir l'attention du lecteur, celui du *Super Ethica*, I, 3, 17 (éd. Kübel, p. 15, 55-16, 20), où, paraphrasant Averroès, Albert dit que : « nous, nous plaçons les Idées en tant que *rationes* dans la *mens* divine », tandis que les platoniciens « qui veulent dire cela avec leurs *formae* n'y arrivent pas parfaitement ». Ce même passage, appuyé sur *Timée* 42B, opposant en outre « l'homme existant dans les substances séparées » et « l'homme sensible existant *ici* [*hic*] » (expression que l'on retrouve dans la formule du § **106** assurant que, pour Platon, « scientie non sunt de rebus que sunt *hic* »), on peut imaginer que, dans le *De unitate*, Thomas perçoit encore le platonisme sur la ligne d'Albert. La chose est d'autant plus vraisemblable que le *Super Ethica* est une *lectura*, un commentaire questionné, qui, d'après Guillaume de Tocco, a été reporté puis rédigé par Thomas lui-même *(studiose collegit, et redegit in scriptis opus)*, élève, à l'époque, d'Albert. Cela posé, la dénonciation thomasienne du monopsychisme hyperbolique d'Averroès n'est pas albertinienne, non plus que la critique de l'averroïsme comme platonisme aggravé. L'idée polémique selon laquelle les averroïstes ne se distinguent des platoniciens qu'en plaçant les Formes séparées dans l'intellect lui-même semble bien être un trait propre à la critique thomasienne de TAvb.

§ **106.** – Ayant achevé la critique de a^5 et sa discussion de l'objection du § **104**, Thomas n'en doit pas moins répondre à la question posée au § **105** (qu'est-ce que l'intelligible ?) et donner une théorie de l'intellection et de la connaissance qui rende compte de l'indispensable unité de l'*intellectum*, sans verser dans les impasses de TAvb et l'absurdité de

46. Cf. *Metaph.*, XII, comm. 36 ; Venise 1562, f° 318vM.
47. Théorie exposée et critiquée par Aristote lui-même en *Métaphysique*, III, 2, 987b, avec la triade : Idées, Choses intermédiaires ou mathématiques, substances sensibles.

la thèse de l'*unum intellectum tantum*. Le § **106** présente donc la bonne doctrine sur les deux tableaux : celui de la pensée, celui de la science, en tant qu'ils sont étroitement solidaires [cf. *infra* : « de rebus *enim* est scientia, etc. »]. Cette doctrine est celle d'Aristote [c'est la *sententia Aristotilis*, à rapprocher de l'expression apuléenne « *dogma Platonis* » utilisée au § **105**]. Thomas ne se contente cependant pas de l'exposer, il précise aussi plusieurs points essentiels de sa doctrine de la connaissance. Le § **106** comprend donc trois parties :

> 1. – le rappel de la *sententia Aristotilis* avec ses deux points forts :
>
> 1a. – la définition de l'intelligible,
>
> 1b. – la définition de l'objet de la science, qui la fonde ou la justifie ;
>
> 2. – l'exposé sommaire de la théorie de l'abstraction qui rend compte de la possibilité de 1 ;
>
> 3. – une distinction entre *id quod intelligitur* et *id quo intelligitur* (qui n'est pas formulée comme telle mais présupposée par la tournure « species *quibus* intellectus intelligit »), qui permet seule d'échapper aux impasses de la théorie platonico-averroïste de l'*intellectum*.

La réponse aristotélicienne aux problèmes 1a. et 1b. est claire : 1a. – l'*intellectum unum*, autrement dit l'intelligible un, à ne pas confondre avec l'intelligible unique, *intellectum unum tantum*, d'Averroès, est la nature ou quiddité de la chose (« Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotilis quod intellectum quod est unum est ipsa natura uel quiditas rei ») ; 1b. – la science naturelle et les autres sciences portent sur les choses non sur les espèces intelligibles (« de rebus *enim* est scientia naturalis et alie scientie, non de speciebus intellectis »). Le lien existant entre 1a. et 1b. (celui-ci étant présenté comme justifiant celui-là) montre que l'*intellectum* dont parle le § **106** est ce que, ailleurs, Thomas appelle, comme Averroès d'ailleurs, un « universel » : l'*intellectum unum* est l'*intentio uniuersalis* ou *intentio intellecta* rushdienne (opposée à l'*intentio ymaginata* particulière). On comprend par là la solidarité des deux points : l'objet de la science est dans la plupart des cas un universel (il n'y a pas, c'est la thèse même d'Aristote, science du particulier[48]). Ayant formulé les deux thèses de base de la noétique et de la théorie aristotélicienne de la *scientia*, Thomas en donne immédiatement la justification :

48. On verra cependant au § **108** qu'il y a un cas précis où la pensée/connaissance du particulier est possible : quand ce dont il y a pensée/connaissance est un singulier immatériel comme *mon* intellect lui-même.

> Si, en effet, l'intelligible [pensé] n'était pas la nature même de la pierre qui est dans les choses, mais l'espèce qui est dans l'intellect, il s'ensuivrait que je ne penserais pas la chose qui est la pierre, mais seulement l'intention qui est abstraite de la pierre.

La thèse est précise : l'*intellectum* dont il y a pensée et connaissance n'est pas, contrairement à ce que soutiennent les averroïstes [cf. *supra*, § **105**], l'espèce immatérielle qui est dans l'intellect, mais la quiddité de la chose réelle, sa *natura*, qui *est* dans les choses – ce que Thomas appelle ailleurs, sur les pas d'Albert, universel *in re*. De fait, si tel n'était pas le cas, la pensée ne porterait pas sur la chose même (en sa nature), mais seulement sur son intention abstraite. Il n'y aurait pas de *scientia realis* : toute science serait non pas science des choses mais science de nos concepts des choses. En dénonçant ce qu'on appellerait aujourd'hui l'idéalisme de la noétique et de la théorie averroïstes de la connaissance, Thomas défend une forme de réalisme gnoséologique qui est celui de la *scientia naturalis* aristotélicienne « et des autres sciences ». Ce réalisme exprime l'exigence fondamentale de toute *scientia realis* entendue comme *scientia de rebus*. C'est une exigence aristotélicienne, qui ne dit rien de plus que la nécessité de ne pas réduire les *naturae rerum* aux *intentiones abstractae* grâce auxquelles la pensée accède auxdites natures et/ou aux quiddités, mais ne préjuge pas de la conception proprement thomasienne de la connaissance[49]. Qu'elle soit ou non formulée uniquement pour contrer Averroès, et qu'il faille, le cas échéant, réviser à la baisse le réalisme gnoséologique de l'Aquinate[50], la thèse énoncée au point 1, à savoir que « l'intelligible de la pierre n'est pas l'espèce qui est dans l'intellect mais la nature même de la pierre qui est dans les choses », n'en impose pas moins un rappel sommaire de la théorie aristotélicienne de l'abstraction, qui est donné dans le point 2, rappel qui, lui-même, implique une description plus fine de l'objet de la pensée/connaissance, fournie au point 3 [grâce à la distinction entre *id quod intelligitur* et *id quo intelligitur* sur laquelle on reviendra], destinée à éviter toute retombée dans l'erreur fondamentale d'Averroès. Le point 2 décrit ainsi le processus de l'abstraction : les natures (par ex. la nature

49. En fait, l'exigence de réalisme épistémologique qui s'exprime dans le *De unitate* peut être mise en doute pour le reste de l'œuvre thomasienne, si l'on tient compte de la théorie du verbe mental, comme « ce à travers quoi la chose extérieure se trouve connue », *id in quo* (et non plus *id quo*). [Cf. sur ce point, PANACCIO, 1999, p. 184.]

50. En corrigeant par exemple l'affirmation de « l'unité *réelle* du verbe conçu et de la réalité extérieure », censés « partager une même forme » dans « l'intellection active » [cf. WEBER, 1988, p. 67], par la remarque de PANACCIO, 1999, p. 182, notant que « ni le verbe ni la *species* ne sont *identiques* à la chose extérieure », n'en étant tous deux que « des *similitudines* mentales », autrement dit : des représentations.

de la pierre) qui sont dans les singuliers – ce qu'Alexandre d'Aphrodise eût appelé « formes engagées dans la matière » – y sont contenues en puissance (« uerum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia ») ; pour en faire des « intelligibles en acte », il faut que leurs « espèces » parviennent, *via* les sens (externes et internes) jusqu'à l'imagination, puis que, grâce à l'abstraction opérée sur elles par l'intellect agent, soient extraites les « espèces intelligibles » qui sont reçues dans l'intellect possible (« sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad fantasiam perueniunt, et per uirtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, que sunt in intellectu possibili »). Rien là de très original : Averroès dirait (et dit de fait plus ou moins) la même chose. C'est avec le point 3 que le divorce éclate. À ce stade, en effet, Thomas quitte l'exposé standard de la théorie de l'abstraction, autrement dit de la *production* de l'intelligible reçu dans l'intellect possible, pour entrer dans l'analyse de la pensée, à savoir de la *réception*, proprement dite. Or c'est bien là que l'averroïsme pèche, et que réside son erreur noétique, donc aussi gnoséologique, fondamentale (celle qui fait de lui une forme médiévale d'idéalisme). Pour Averroès, la *species* intelligible abstraite se rapporte à l'intellect possible comme *intellectum* : elle est, en toute rigueur, ce qui est pensé. De là vient la singulière parenté de l'averroïsme et du platonisme. Pour Thomas, en revanche, la *species* abstraite n'est pas l'*intellectum*, mais ce par quoi l'intellect intellige la nature de la chose extramentale : *non id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus*, pourrait-on dire en s'appuyant sur la formule « les espèces *par lesquelles* l'intellect intellige ». L'analogie pensée/sensation qui détermine en partie la noétique aristotélicienne trouve ici une nouvelle occasion d'exercice : de même que les espèces reçues dans la vue ne sont pas les visibles eux-mêmes, mais ce par quoi (= ce grâce à quoi) les visibles sont vus, de même les espèces intelligibles abstraites ne sont pas les *intellecta* eux-mêmes (les natures communes ou universelles), mais ce par quoi (= ce grâce à quoi) l'intellect intellige ces *intellecta*.

> Toutefois, ces espèces [qui sont reçues dans l'intellect possible] ne se rapportent pas à l'intellect possible comme [étant] les intelligibles [eux-mêmes], mais comme les espèces par lesquelles l'intellect intellige, tout comme les espèces qui sont dans la vue ne sont pas les visibles eux-mêmes, mais [les espèces] par lesquelles la vue voit (« Hee autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit »).

En somme, l'averroïste ne confond rien de moins que l'objet de la connaissance (l'*intellectum*) et le *medium* de la connaissance (la *species* abstraite), l'*id quod* et l'*id quo*. Cette critique est-elle justifiée ? Thomas peut s'appuyer sur le passage du *Grand Commentaire* du *De anima* où Averroès pose que :

> [...] abstraire n'est rien d'autre que rendre les intentions de l'imagination intelligibles en acte après l'avoir été en puissance et *concevoir n'est rien d'autre que recevoir ces intentions*.

Thèse que le *Commentaire moyen*, § 21 (non traduit, rappelons-le, au Moyen Âge) exprime en disant que :

> Notre *pensée de la chose* n'est autre en premier que la préformation *(taḫlīq)* de l'intelligible, puis, *en second sa réception*.

Est-ce pour autant qu'Averroès réduit la *res intellecta* à l'*intentio/species rei* ? On peut en discuter. De même, on pourrait retourner à Thomas le principe de sa critique d'Averroès, en relevant les nombreux passages de son œuvre où il tente de synthétiser la théorie de l'intellect et une doctrine du verbe mental lointainement (et non sans correctifs majeurs) héritée d'Augustin. Quand l'Aquinate explique que le « verbe mental est l'objet premier de l'intellection », la « chose extérieure n'étant intellectuellement appréhendée qu'à travers lui et non pas directement », ne commet-il pas, *mutatis mutandis*, la même erreur qu'Averroès ? Ce que PANACCIO, 1992 (p. 129), appelle « this delicate and eventually [...] contentious thesis » ne devrait-il pas tomber elle-même sous la critique du **§ 106** ? On pourra être tenté de répondre par l'affirmative si l'on considère tel passage des *Quaestiones disputatae De potentia* affirmant :

> Ce qui est intelligible/intelligé par soi n'est pas la chose dont on a la connaissance grâce audit intelligible [...] car [...] il faut que l'intelligible soit dans l'intelligent et ne fasse qu'un avec lui [...]. Donc ce qui est à titre premier et par soi intelligible/intelligé c'est ce que l'intellect conçoit en lui-même de la chose intelligée (« Id quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur [...] cum [...] oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso [...]. Hoc ergo est primo et per se intellectum quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta », *Quaest. disp. De pot.*, q. 9, a. 5).

On peut toutefois défendre Thomas de sa propre critique d'Averroès en notant que ce texte n'identifie en rien *intellectum* et *species* abstraite, et que ce que l'intellect conçoit (c'est-à-dire engendre) en lui-même de la chose intelligée (le verbe précisément dit « conçu », *verbum conceptum*) ne se réduit pas à la *species* intelligible abstraite du fantasme par

l'intellect agent. Un adversaire de l'ensemble de la noétique de Thomas accordera le point : il ne l'en tiendra pas pour autant quitte – mais pour une autre raison, qui ne joue aucun rôle dans le *De unitate* : le fait que, dans le reste de l'œuvre thomasienne, « le processus cognitif complet met en jeu deux représentations mentales distinctes pour chaque forme intelligible : la *species intelligibilis* et le *verbum mentis* », chacune « étant un portrait intellectuel – une *similitudo* – de la chose extérieure ainsi connue » ; le reproche fait à Thomas étant d'interpréter ledit verbe comme un objet purement intelligible, possédant un mode d'existence spécial, « intermédiaire gênant pour qui veut assurer [comme on le fera de plus en plus au XIV^e^ siècle] la possibilité d'une appréhension intellectuelle directe » [PANACCIO, 1999, p. 195]. Les adversaires de Thomas ne l'ont-ils attaqué que sur le terrain du verbe mental ? Je n'en suis pas certain. Je me demande, notamment, si les thèses discutées, dans le lexique précis de Thomas, par l'Anonyme de Van Steenberghen, *Quaestiones De anima,* III, q. 9 (*Utrum illud quod per se intelligitur sit species intelligibilis*, spéc. Van Steenberghen, p. 321, 21-45) et surtout q. 10 *(Utrum species rei intelligibilis recepta in intellectu possibili sit rei cognitio)*, ne sont pas *déjà* une critique de la position thomasienne du *De unitate*[51]. Ce qui est sûr, c'est que la distinction entre *id quod intelligitur* et *id quo intelligitur* telle qu'elle est appliquée dans le *De unitate* est propre à l'interprétation thomasienne de la théorie *aristotélicienne* de la connaissance et qu'elle joue un rôle stratégique dans sa critique de la noétique averroïste en général et de TAvb en particulier. L'exposé le plus remarquable, et le moins sujet à la critique, est donné en *ScG*, II, 75. Thomas y répond au deuxième argument d'Averroès contre la pluralité des intellects possibles :

> 2. De plus, si l'intellect possible était autre en cet homme-ci et en cet homme-là, il faudrait que l'espèce qui est pensée soit numériquement autre en celui-ci et en celui-là, mais qu'elle soit spécifiquement unique : puisqu'en effet le sujet propre des espèces pensées en acte est l'intellect possible, il faut que, si l'intellect possible est multiplié, les espèces intelligibles soient numériquement multipliées en des divers. Or les espèces ou formes qui sont spécifiquement identiques et numériquement diverses sont les formes individuelles, qui ne peuvent être des formes intelligibles, car les intelligibles sont universels et non particuliers. Il est, par conséquent, impossible que l'intellect possible soit multiplié en divers individus des hommes. Il est donc nécessaire qu'il soit unique en tous (« Item. Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie : cum enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. Quae non possunt esse formae intelligibiles : quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum. Necesse est igitur quod sit unus in omnibus ») [cf. MICHON, 1999, p. 298-299].

51. Cf. Van Steenberghen, p. 321, 4-5 : « Consequenter quaeritur utrum species rei intelligibilis, recepta in intellectu possibili, sit rei cognitio, vel sit id quo intellectus cognoscit », et p. 322, 19-24, la réponse : « Verum est quod *aliqui* dicunt quod species intelligibilis quae recipitur in intellectu possibili non est cognitio intellectus, sed est principium operationis intellectus et *illud quo intelligit* ; et similiter dicunt de specie visibili. *Tamen mihi ad praesens non videtur hoc, sed quod species intelligibilis sit rei cognitio, quia nihil aliud est in intellectu.* »

La réponse, fournie dans le point (a) du § 2, repose tout entière sur la distinction entre ce par quoi quelque chose est pensé et ce qui est pensé.

> Le deuxième argument [d'Averroès] présente un défaut du fait qu'il ne distingue pas ce par quoi quelque chose est intelligé et ce qui est intelligé *(quo intelligitur* et *quod intelligitur)*. En effet, l'espèce reçue dans l'intellect possible ne se comporte pas comme ce qui est pensé. Sinon, comme tous les arts et les sciences portent sur des choses que l'on pense, il s'ensuivrait que toutes les sciences porteraient sur des espèces existant dans l'intellect possible – ce qui est à l'évidence faux : aucune science n'étudie quoi que ce soit de ces espèces en dehors de la rationnelle et de la métaphysique. Pourtant, c'est par elles que tout ce qui est dans toutes les sciences est connu. Par conséquent, l'espèce intelligible reçue dans l'intellect possible en pensant se comporte comme ce par quoi on pense, non comme ce qui est pensé, de même aussi que l'espèce de la couleur dans l'œil n'est pas ce qui est vu, mais ce par quoi nous voyons. Ce qui est pensé c'est donc la raison ou définition même des choses existant hors de l'âme, exactement comme les choses existant hors de l'âme sont ce qui est vu par la vision corporelle. En effet, les arts et les sciences ont été trouvés pour connaître dans leurs natures les choses existantes (« Secunda vero ratio ipsius deficit, ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur, et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum : nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur : sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum

existentium extra animam : sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur ») [cf. MICHON, 1999, p. 300].

On le voit, c'est bien contre l'idéalisme de la noétique et de la théorie averroïste de la science que polémique Thomas, au nom d'un réalisme de la connaissance purement aristotélicien, qui ne recourt aucunement à la notion de verbe mental. Cela posé, Thomas achève le point 3 du **§ 106**, par une remarque capitale, qui prépare les analyses du **§ 107** : l'analogie pensée/sensation qui a permis d'établir que les espèces intelligibles abstraites n'étaient pas les *intellecta* eux-mêmes, mais ce par quoi l'intellect intellige souffre une importante exception. Il y a, en effet, au moins un cas où *species* et *intellecta* sont identiques (ce qui ne peut arriver pour les *species sensibles* et les *sensata*) : quand l'intellect se pense lui-même. Le **§ 106** s'achève donc sur cette notation : la *species* abstraite n'est pas l'*intellectum* de l'intellect, mais ce par quoi il l'intellige, « sauf quand l'intellect est réfléchi sur lui-même » (« nisi in quantum intellectus reflectitur supra se ipsum »).

§ 107. – Ayant rappelé contre Averroès le rôle instrumental (et non objectuel) de la *species* abstraite, Thomas précise en quoi consiste ce rôle, autrement dit comment, grâce à elle, l'intellect pense ce qu'il pense. Deux points doivent être notés : i) la détermination précise, donnée à la fin du paragraphe, de *ce que* pense l'intellect (*i.e.* de ce qu'est son *intellectum*) : une nature universelle ; ii) la reprise au début du paragraphe, pour expliquer *comment* l'intellect pense par l'espèce, de la distinction, déjà alléguée aux **§ 70-72**, entre action transitive et action immanente, et la caractérisation de l'acte de penser comme *actio manente in intelligente*. Le moyen terme de l'argument, sur lequel tout repose est la thèse établie au milieu du paragraphe : « l'acte de penser est selon le mode de l'intelligent, c'est-à-dire selon l'exigence de l'espèce par laquelle l'intelligent intellige », « intelligere [est] *secundum modum intelligentis*, id est *secundum exigentiam speciei* qua intelligens intelligit ». La première partie du texte, [a], sert à poser ce principe ; la seconde, [b], à en tirer les conséquences. [a] Thomas part de la distinction entre action transitive et action immanente : *si* l'acte de penser *était* une action transitant dans la matière extérieure, ce qu'on a définitivement rejeté au **§ 72**, il s'ensuivrait que son mode d'être serait celui des natures qui ont leur être dans les choses singulières (situation illustrée par la combustion du feu qui suit le mode du combustible). Thomas ne précise pas d'emblée quel serait ce mode, mais une formule de [b] nous permet de le préciser : il « représenterait la chose selon ses

conditions » à elle, autrement dit selon ses particularités individuelles. *Mais*, rappelle Thomas, *ce n'est pas le cas* : penser est une action immanente. À l'appui, il invoque « le livre IX de la Métaphysique », c'est-à-dire le texte de *Métaph.*, IX, 8, 1050a30-36, cité au **§ 70**, qui lui a permis d'établir : 1° que la pensée était une action immanente ; et 2° que toute action immanente était dans ce qui agit :

> Dans tous les cas où, en dehors de l'exercice, il y a production de quelque chose, l'acte est dans l'objet produit, l'action de bâtir, par exemple, dans ce qui est bâti, l'action de tisser, dans ce qui est tissé ; il en est de même pour le reste, et, en général, le mouvement est dans le mû. Par contre, *dans tous les cas où aucune œuvre n'est produite en dehors de l'acte, l'acte réside dans l'agent même* : c'est ainsi que *la vision est dans le sujet voyant*, la science dans le savant, et la vie dans l'âme (Tricot, p. 513-514).

De ces deux points, le **§ 107** tire que le mode d'être du penser (intelliger) suit le mode du pensant (intelligent), c'est-à-dire plus précisément de l'instrument par lequel opère l'agent principal : l'intellect. Cet instrument est la *species intelligibilis* abstraite. D'où : le mode d'être du penser (intelliger) suit l'« *exigentia speciei* qua intelligens intelligit »[52]. [b] Ce point acquis, Thomas en déroule les conséquences. Quelles sont en effet les caractéristiques de l'espèce intelligible, qui vont déterminer son « exigence » par rapport au mode d'être du penser ? Étant abstraite, c'est-à-dire extraite ou dégagée des principes individuant chaque singulier, la *species* ne représente pas une chose dans sa particularité, mais selon sa nature universelle[53]. Pour expliquer cette abstraction des principes individuels, Thomas recourt tacitement à une formule de Boèce [indiquée ici en italiques], qu'il applique à la sensation (ce qui lui permet de pousser une fois de plus, aussi loin que possible, le modèle esthétique de la pensée) :

> Rien n'empêche en effet que, *si deux choses sont réellement jointes, l'une puisse être aussi représentée* dans les sens *sans l'autre* : c'est pourquoi la couleur du miel ou d'un fruit est perçue par la vue sans sa saveur (« Nichil enim prohibet, *si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum representari possit* etiam in sensu *sine altero* : unde color mellis uel pomi uidetur a uisu sine eius sapore »).

52. Expression qui rappelle *exigentia praedicati* : l'expression qu'utilisent les logiciens, dans le cadre de la théorie de la *suppositio*, pour expliquer que la référence du terme sujet d'une proposition est déterminée par le prédicat.

53. « Hec autem, cum sit abstracta a principiis indiuidualibus, non representat rem secundum conditiones indiuiduales, sed secundum naturam uniuersalem tantum. »

Le cadre de l'argument thomasien est double : la théorie boécienne de l'abstraction, la théorie aristotélicienne de la sensation. On sait que, pour Boèce, l'abstraction consiste à concevoir comme séparé ce qui ne peut « persister » à l'état séparé, thèse que le second *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*[54] présente sous la forme d'une règle générale affirmant que les incorporels existant dans des corps et perçus par la sensation en relation à des corps peuvent en être séparés par la pensée et considérés comme s'ils existaient à part des corps[55]. La formule boécienne reprise tacitement par Thomas est donc que ce qui est perçu comme *joint* à un corps peut être pensé *sans* ce corps : le **§ 107** la déplace sur le terrain de la sensation, en s'appuyant sur la théorie aristotélicienne de la sensation propre, et justifie ou éclaire la notion d'abstraction intellectuelle par l'indépendance mutuelle des sens externes et de leurs sensibles propres respectifs. Le fondement de la comparaison sensation/intellection est inductif : si deux qualités sensibles naturellement jointes, comme la couleur et la saveur d'un fruit, peuvent être perçues séparément ou, plutôt, l'une *sans l'autre*, l'intellect peut bien intelliger la forme intelligible engagée dans une pluralité sans l'ensemble des traits qui y accidentent son caractère universel ou commun. Cette possibilité avait été mise en évidence dans le point (b) du § 2 de *ScG*, II, 75, et avait permis de mettre au point une théorie de la connaissance universelle, échappant au platonisme sans pour autant retomber dans les aberrations de TAvb :

> Et bien que les sciences portent sur les universaux, ce n'est pas pour autant que les universaux subsistent par soi hors de l'âme, comme le soutient Platon. En effet, même si la connaissance de la vérité exige qu'il y ait une correspondance entre connaissance et chose, il ne faut pas pour autant que le mode de la connaissance et celui de la chose soient identiques. Ce qui est joint dans la réalité est connu parfois séparément : une même chose est à la fois et blanche et douce, mais, la vue connaît seulement la blancheur et le goût seulement la douceur[56]. De même aussi l'intellect pense la ligne existant dans la matière sensible sans la matière sensible, même s'il peut aussi la penser avec la matière sensible[57]. Or

54. PG 64, 85A$^{5-7}$, éd. Schepps-Brandt, p. 165, 14-16 et PG 64, 84D$^{5-1}$, éd. Schepps-Brandt, p. 165, 3-7.

55. Règle que Boèce applique ensuite aux prédicables, en posant que, grâce à l'abstraction, la « nature » des « choses » qui existent dans les corps peut être contemplée pour elle-même ainsi que les « propriétés » de ces « choses ». [Sur tout cela, cf. LIBERA, 1999, p. 215-220.]

56. Cf. Aristote, *De an.*, II, 6, 418a12-13 ; Tricot, p. 103 ; Bodéüs, p. 165 : « Ainsi la vue perçoit la couleur, l'ouïe le son et le goût la saveur. »

57. Cf. Aristote, *De an.*, III, 4, 429b10-21 ; Tricot, p. 178, spécial. 429b16-21 : « De même encore, dans le cas des êtres abstraits, le droit est analogue au camus, car il est joint

> cette variation résulte de la diversité des espèces intelligibles reçues dans l'intellect, qui tantôt représentent la seule quantité, tantôt la substance sensible quantifiée. Mais, pareillement, même si la nature du genre et de l'espèce ne peut jamais être extérieure aux individus, l'intellect pense néanmoins la nature de l'espèce et du genre sans penser en même temps aux principes qui l'individualisent, et c'est cela penser des universaux. Ainsi les deux ne sont pas incompatibles : que les universaux ne subsistent pas en dehors de l'âme et que l'intellect, en pensant des universaux, pense les choses qui sont extérieures à l'âme. Mais si l'intellect est capable de penser la nature du genre ou de l'espèce dénuée des principes d'individuation, c'est grâce au statut de l'espèce intelligible reçue en lui, au fait qu'elle est à la fois actualisée et rendue immatérielle par l'intellect agent, en tant qu'abstraite de la matière et des conditions de la matière qui individualisent chaque chose. Et c'est bien pourquoi les puissances sensitives ne peuvent connaître les universaux : parce qu'elles ne peuvent recevoir de forme immatérielle, leur réceptivité étant liée à un organe corporel (« Nec tamen oportet quod, quia scientiae sunt de universalibus, quod universalia sint extra animam per se subsistentia : sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. Quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur : simul enim una res est et alba et dulcis ; visus tamen cognoscit solam albedinem, et gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili : licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum : quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia : et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam : et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia : quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali »).

au continu. Mais sa quiddité, si du moins la quiddité du droit est différente du droit, est tout autre chose : mettons que ce soit, par exemple, la dyade. C'est donc par une faculté différente, ou plutôt par une manière d'être différente de la même faculté que nous les discernons. En général, donc, comme les objets de la connaissance sont séparables de leur matière, ainsi en est-il des opérations de l'intellect. »

Si l'on en vient au thème directeur du **§ 108**, la rigueur de l'argumentation thomasienne saute aux yeux : le **§ 106** avait défini ce qu'était, selon Aristote, le véritable *intellectum unum* : « la nature même ou quiddité de la chose » ; le **§ 107** a permis de préciser (i) que cette « nature » était universelle, (ii) qu'elle était dégagée des choses singulières par abstraction intellectuelle et intelligée comme universelle grâce à la production d'une espèce intelligible, et (iii) que l'espèce intelligible abstraite représentait les choses singulières selon cette nature universelle. C'est sur cette base que Thomas donne sa réponse finale au problème posé par a^5 au **§ 102**.

§ 108. – Le **§ 108** résout en termes aristotéliciens la question de l'*intellectum unum*. Il y a bien, pour reprendre les termes de a^5, quelque chose d'*un* qui est intelligé *et* par moi *et* par toi, « unum quod intelligitur *et* a me *et* a te », toutefois, et Thomas reprend ici la distinction entre *id quod* et *id quo intelligitur* [cf. *supra*, **§ 105**], cet un est intelligé « *alio et alio* », par moi au moyen d'une chose, par toi au moyen d'une autre. Cette « chose » étant une *species* (du type décrit au **§ 107**), la thèse aristotélicienne correcte sur l'unité de l'intelligible [= *Tui*] se laisse ainsi formuler :

> *Tui* : Il y a bien quelque chose d'un qui est intelligé à la fois par moi et par toi, mais il est intelligé par moi par l'intermédiaire d'une chose et par toi par l'intermédiaire d'une autre, *c'est-à-dire par une autre espèce intelligible* (« Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, *id est alia specie intelligibili* »).

Cette thèse en détermine deux autres : *Tap*, la thèse aristotélicienne correcte sur l'acte de penser *(intelligere)* et *Tul*, la thèse aristotélicienne correcte sur l'unité de l'intellect, à savoir :

> *Tap* : et c'est une chose que mon acte de penser et une autre que le tien (« et aliud est intelligere meum et aliud tuum »).
>
> *Tul* : et c'est une chose que mon intellect et une autre que le tien (« et alius est intellectus meus et alius tuus »).

Grâce à la distinction entre *intellectum* et *species*, Thomas peut reparcourir, du point de vue de la pluralité *Tui-Tap-Tul*, la série parcourue par Averroès et ses partisans du point de vue de l'unicité : un *intellectum unum* (celui de la *natura universalis*), une pluralité de *species* (intelligibles abstraites), une pluralité d'actes de penser, une pluralité d'intellects (possibles) remplacent ainsi l'*intellectum unum tantum*, la pluralité

des images *(intentiones ymaginatae)*, l'acte de penser unique, l'intellect (possible) unique. La théorie de la *species* réclame cependant un autre modèle de la subjecti(vi)té que T2s, définitivement compromise dans la faillite de TAvb. Thomas va ici au minimum exigé : la possibilité de penser comment une certaine science universelle par son objet, l'*intellectum*, peut être, en même temps, particulière ou singulière par son sujet – l'intellect possible différent en chaque homme, selon TAr. De manière inattendue, mais conceptuellement justifiée, il trouve le schème requis dans les *Catégories*, là où, illustrant le statut de l'accident particulier, qui, selon la formule bien connue, « est dans un sujet, mais n'est dit d'aucun sujet », Aristote prend l'exemple de la science grammaticale particulière « qui est dans un sujet, à savoir dans l'âme, mais n'est dite d'aucun sujet » (Tricot, p. 3). Grâce à *Cat.*, 2, 1a25-27, Thomas peut présenter comme parfaitement aristotélicienne, tout en l'opposant à T2s, l'idée d'une singularisation de la science (donc aussi *a fortiori* de l'acte de penser) « quant à son sujet »[58]. Il suffit d'appliquer ce schème au rapport *intellectus-species-intellectum (natura universalis)* pour obtenir la théorie opposée par Thomas à l'épistémologie et à la noétique « perverses » de TAvb. Grâce à cette théorie se trouvent du même coup résolus, toujours du point de vue de la pluralité des intellects possibles, deux problèmes récurrents dans l'interprétation de la noétique d'Aristote : (i) celui de l'autoconnaissance de l'intellect de l'homme et (ii) celui de la possibilité pour l'intellect d'intelliger des singuliers. Au premier, Thomas répond que « quand il s'intellige *lui-même* intelliger, mon intellect intellige un acte de penser singulier », tandis que « quand il intellige un acte de penser pris absolument, il intellige un universel ». Cette formule, d'apparence obscure [parce que exagérément condensée], s'éclaire parfaitement si l'on considère le passage parallèle de *ScG*, II, 75, § 2, point (g) :

> Enfin, même si nous avons dit que l'espèce intelligible reçue dans l'intellect possible n'est pas ce qui est pensé, mais ce par quoi on pense, cela ne retire rien au fait que, par sa réflexion, l'intellect ne se pense à la fois lui-même, et son acte de penser, et l'espèce avec laquelle il pense. Or son acte de penser il le pense doublement : en particulier, puisqu'il se pense comme en train de penser, et en général, en tant qu'il ratiocine sur la nature de cet acte. D'où il pense à la fois l'intellect et l'espèce intelligible de la même double manière : en percevant à la fois qu'il est et qu'il a une espèce intelligible, ce qui est connaître en particulier ; en

58. « Vnde et Aristotiles in *Predicamentis* dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, "ut quedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto uero nullo dicitur". »

considérant à la fois sa propre nature et celle de l'espèce intelligible, ce qui est connaître en général. Et c'est de ce point de vue que l'on traite de l'intellect et de l'intelligible dans les sciences (« Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur ; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter : uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere ; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter : et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari ; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis ») [cf. MICHON, 1999, p. 303].

Le point (ii) explique pourquoi nous avions noté en commentant le **§ 106** que l'objet de la science n'était que *dans la plupart des cas* un universel. L'intellect peut en effet, dans un cas au moins, connaître aussi des singuliers : précisément quand il connaît un singulier immatériel, autrement dit lui-même en tant que puissance d'une âme forme du corps, mais séparée du corps dans son opération. Comme le note Thomas, « ce n'est pas en effet la singularité qui répugne à [= qui est incompatible avec] l'intelligibilité, mais la matérialité » (« Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas »). De cet axiome l'Aquinate tire une conclusion supplémentaire : à savoir que, « puisqu'*il y a* des singuliers immatériels, comme les substances séparées *ainsi qu'il a été dit plus haut*[59], rien n'empêche que de tels singuliers soient intelligés[60] ». Le sens de cette conclusion n'est pas clair. Thomas ne veut évidemment pas dire que l'intellect possible est une substance séparée et qu'il pense les substances séparées, thèse qu'il a expressément réfutée dans la *Summa contra Gentiles*, II, 60 [cf. MICHON, 1999, p. 254]. La formule conclusive du **§ 108** veut donc peut-être simplement dire que, de même que l'intellect possible (qui n'est pas une substance séparée, mais est séparé du corps dans son opération) peut intelliger un acte de penser singulier (à savoir le sien « quando intelligit se intelligere »), de même, et *a fortiori*, les substances séparées. Ceci, cependant, ne contribue pas directement au problème traité depuis le **§ 102**.

59. Thomas fait sans doute allusion au **§ 103**, où il a montré que si l'on suivait Averroès, « toute pluralité des substances séparées était universellement abolie. »

60. « ... unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nichil prohibet huiusmodi singularia intelligi ».

§ 109. Le **§ 109** déduit de « cela » *(ex hoc)*, à savoir des trois thèses *Tui-Tap-Tui* formulées au début du **§ 108**, la réponse à un dernier problème : celui de l'unité de la science transmise par un maître à son élève. Ce problème vient directement d'Averroès. Il fait partie des difficultés ou des *inconuenientia* qui, selon *In De an.*, III, comm. 5, resteraient insolubles si l'on n'adoptait pas la réponse averroïste au problème général de l'unité et de la multiplicité de l'intelligible. C'est donc le dernier point fort supposé du texte où Averroès justifie TAvb qui est passé au crible du **§ 109**, l'autre point fort supposé, le *regressus in infinitum*, introduit au **§ 102**, ayant été réfuté aux **§ 103-108**. Pour la commodité de la lecture, nous reprenons l'ensemble du passage (*In De an.*, III, comm. 5 ; Crawford, p. 411, 713-412, 721) et indiquons en italiques la partie du texte directement attaquée dans le **§ 109** :

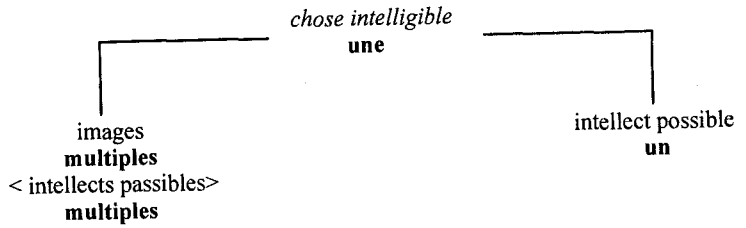
[Le] mode selon lequel nous posons l'essence de l'intellect matériel résout toutes les questions existant au sujet de l'affirmation que l'intelligible est à la fois un et multiple *(unus et multa)*. Car, si la chose conçue en moi et en toi était une sous tous les modes, il faudrait que, quand je connais un certain intelligible, toi aussi tu le connaisses, et bien d'autres impossibilités. Et si nous posions qu'il est multiple, il faudrait que la chose conçue en moi et en toi soit une en espèce et deux en nombre, et ainsi la chose conçue aurait une chose conçue, et l'on régresserait à l'infini. *Il serait également impossible que l'élève apprenne du maître, à moins que la science qui est dans le maître ne soit une faculté engendrant et créant la science qui est dans l'élève sur le mode selon lequel tel feu en engendre un autre semblable en espèce – ce qui est impossible.* Et le fait que ce qui est connu *(scitum)* soit le même dans le maître et l'élève est ce qui a fait croire à Platon que la science *(disciplina)* était une réminiscence. Par conséquent, si nous posons que la chose intelligible qui est en moi et en toi est multiple dans le sujet selon lequel elle est vraie, c'est-à-dire les formes de l'imagination, et une dans le sujet par lequel elle est un intellect qui est (et c'est l'intellect matériel), ces questions sont parfaitement résolues.

Tel que le formule Averroès, l'argument du maître et du disciple contient deux points : (a) si l'intellect possible était multiple, l'enseignement serait impossible (autrement dit : une même science ne pourrait être dans le maître et dans l'élève), car (b) la science dans le maître devant être différente en nombre, mais pas en espèce, de la science dans l'élève, la science qui est dans le maître ne pourrait être transmise à l'élève qu'*à condition* d'être engendrée par le premier dans le second sur le mode selon lequel un feu en engendre un autre *numériquement distinct* de lui, mais *semblable en espèce* – ce qui est impossible. Dans

sa présentation de l'argument d'Averroès [la 27e voie du monopsychisme, cf. *supra*, § **102**], Albert le Grand dit plus simplement :

> [...] si l'on accordait que la forme universelle reçue en moi et en toi n'était pas une, [...]. Il en résulterait encore que, quand l'élève reçoit l'enseignement du maître, ce serait une autre science qui serait engendrée en lui, comme un certain feu est engendré par un autre feu [*De unitate int.*, 1, Hufnagel, p. 12, 4-39].

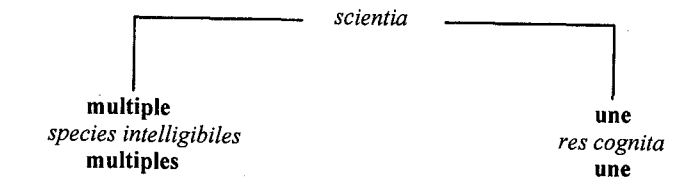
L'*intellectum unum tantum* (et sa contrepartie obligée l'*intellectus unus*) ou rien : tel est le choix biaisé proposé par la *via Averrois*. Grâce à *Tui-Tap-Tui*, Thomas répond en reprenant le schéma conceptuel de T2s, tout en l'adaptant à sa propre théorie. Averroès soutient que « la chose intelligible qui est en moi et en toi est multiple dans le sujet selon lequel elle est vraie » (= les *intentiones ymaginatae*), et « une dans le sujet par lequel elle est un intellect qui est » (= l'intellect matériel). Ce que l'on peut figurer ainsi (où « chose intelligible » peut être remplacé par *intentio intellecta*, *intellectum*, *res scita*, etc.) :



Thomas soutient que la *scientia* est une selon la *res cognita* et multiple selon les *species intelligibiles* par lesquelles la *res cognita* est connue par une multiplicité d'intellects :

> De là apparaît à l'évidence comment une même science est dans l'élève et dans l'enseignant. C'est, en effet, la même quant à la chose sue, mais pas la même quant aux espèces intelligibles par lesquelles l'un et l'autre pensent : c'est en effet quant à cela [= quant aux espèces intelligibles] que la science s'individue en moi et en lui (« Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit ; quantum enim ad hoc, indiuiduatur scientia in me et in illo »).

Ce que l'on peut représenter ainsi :



La science transmise par le maître à l'élève est multiple (= n'est pas numériquement une) du point de vue des espèces qui la représentent et des actes de penser qui l'actualisent, mais elle est numériquement une du point de vue du contenu noématique. La science du *doctor* et celle du *discipulus* ne sont pas numériquement une quant à l'intellect unique qui est (serait) dans le maître et dans l'élève, mais quant à la nature ou quiddité du connu : c'est cette unité du connu qui rend possible l'enseignement [= point (a)]. Quant au point (b), il va de soi que l'impasse physique où Averroès prétend enfermer ses adversaires (l'hypothèse évidemment contrefactuelle d'un engendrement de la science sur le modèle de celui du feu) ne pose plus de problème. En revanche, la bonne théorie permet de rendre compte du processus réel de la transmission pédagogique – un processus en tout point comparable à l'action thérapeutique. Le rapport maître/élève se voit ainsi expliciter par le rapport médecin/malade.

> Il ne faut pas non plus que la science qui est dans le disciple soit causée par la science qui est dans le maître comme la chaleur de l'eau par la chaleur du feu, mais [plutôt] comme la santé qui est dans la matière par la santé qui est dans l'âme du médecin (« Nec oportet quod scientia que est in discipulo causetur a scientia que est in magistro, sicut calor aque a calore ignis ; sed sicut sanitas [p. 313a] que est in materia a sanitate que est in anima medici »).

En effet, de même qu'il y a un principe naturel de la santé (« principium naturale sanitatis ») immanent au malade (le chaud et le froid), il y a un principe naturel de la science immanent à l'élève (l'intellect agent et les *prima principia per se nota*) : médecin et maître ne font qu'administer les moyens de leur actualisation.

> Car de même que le principe naturel de santé est dans le malade, auquel le médecin administre ses moyens auxiliaires pour actualiser pleinement [en lui] la santé *(cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perfi-*

ciendam), de même, c'est dans l'élève qu'est le principe naturel de la science – l'intellect agent et les premiers principes connus par soi –, mais l'enseignant administre certaines aides en tirant les conclusions des principes connus par soi *(subministrat quedam amminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis)*. De là vient aussi que le médecin s'efforce de soigner comme soignerait la nature *(Vnde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanare)*, c'est-à-dire, en réchauffant et en refroidissant, et que le maître guide vers la science sur le mode même par lequel celui qui trouve par lui-même acquerrait la science *(eodem modo inducit ad scientiam quo inueniens per se ipsum scientiam acquireret)*, à savoir : en procédant du connu à l'inconnu. Et de même que, dans le malade, la santé n'est pas selon la puissance du médecin, mais selon la capacité de la nature, de même, dans l'élève, la science n'est pas causée selon la puissance du maître *(non secundum uirtutem magistri)*, mais selon la capacité de celui qui apprend *(sed secundum facultatem addiscentis)*.

L'ensemble de cette discussion reprend l'essentiel des thèses de la *Summa contra Gentiles,* II, 75. Dans la *Summa*, toutefois, l'argument d'Averroès est plus compréhensible que dans la version très abrégée du *De unitate* :

> 3. En outre, le maître transfuse dans son disciple la science qu'il possède. Or cette science est soit la même en nombre, soit différente en nombre, mais pas en espèce. La seconde hypothèse paraît impossible, car ainsi le maître reproduirait sa science dans le disciple comme il reproduit sa forme en un autre en engendrant quelqu'un de semblable à lui-même en espèce – ce qui paraît être le propre des agents matériels. Il faut donc qu'il produise dans son disciple une science identique en nombre. Or cela ne pourrait se faire s'il n'y avait pas le même intellect possible pour eux deux. Il semble donc nécessaire que l'intellect possible de tous les hommes soit unique (« Adhuc. Magister scientiam quam habet transfundit in discipulum. Aut igitur eandem numero : aut aliam numero diversam, non specie. Secundum videtur impossibile esse : quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in alio generando sibi simile in specie ; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eandem scientiam numero causet in discipulo. Quod esse non posset nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum »).

Comme on le voit, dans sa présentation de la thèse averroïste, Thomas insiste sur l'unité numérique de la science dans le maître et dans le disciple (expression qui, malgré son inélégance, convient mieux que « l'unité numérique de la science du maître et de celle du disciple »,

puisque, précisément, il n'y a qu'une science ici et là, grâce à l'unité/unicité du sujet : l'intellect possible). C'est ainsi que la complexe théorie d'*In De an.*, III, comm. 5 est passée à la postérité et qu'elle a été censurée en 1277. Le *syllabus* contient en effet l'article suivant, livré en deux versions quelque peut discordantes, la première, retenue par Hissette (corroborée par Lulle et Du Plessis d'Argentré) :

> 117 (148) Quod scientia magistri et discipuli est una numero ; ratio autem quod intellectus *sit* unus, *est* quia forma non multiplicatur nisi quia educitur de potentia materiae [cf. Hissette, p. 228-229].

La seconde, retenue par Mandonnet sur la base du Cartulaire, et par Piché dans son édition critique :

> 117 (148) Quod scientia magistri et discipuli est una numero ; ratio autem quod intellectus *sic* unus *est*, quia forma non multiplicatur nisi quia educitur de potentia materiae [cf. PICHÉ, 1999, p. 115].

Évidemment, on peut dire que la thèse nº 117 (148) de Tempier, affirmant que le savoir du maître et celui du disciple ne sont qu'un seul et même savoir numériquement identique, attribuée par Jean de Naples « aux maîtres gagnés aux idées d'Averroès sur la question de l'intellect possible »[61], n'est pas averroïste, puisque le *Grand Commentaire* défend une théorie de l'unité et de la multiplicité de l'*intellectum*, en confiant à T2s le soin d'expliquer comment la « chose intelligible » [= la science] une dans l'intellect matériel est *aussi* multiple dans les individus humains, où elle est diversifiée par leurs images. Cependant, T2s ne suffit pas à sauver Averroès des *inconuenientia* de la théorie de l'*intellectum unum tantum*. Dans sa réponse Thomas reconnaît lui aussi qu'il y a, sous un certain rapport, unité numérique de la science en toi et en moi, mais il souligne qu'Averroès s'est trompé sur la nature de ce rapport en attribuant au connaissant ce qui relève du connu [= **§ 109**, point (a)], et qu'il a donné un faux argument en recourant à l'exemple du feu, se trompant ainsi une seconde fois, en confondant production naturelle et production technique : le maître cause la science dans le disciple sur le mode de l'art, en utilisant le syllogisme *qui fait savoir* [selon la définition de la démonstration dans *Anal. Post.* I, 2, 71b16-18 ; Tricot, p. 8] :

> Grâce à ce qu'on vient de dire la réponse au troisième argument apparaît clairement. En effet, la thèse selon laquelle la science est numériquement

61. Cf. HISSETTE, 1997, p. 229, d'après *Ioannis de Neapoli Quaestio « Utrum licite sit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius »*, C. Jellouschek [Xenia thomistica, III], Rome, 1925, p. 92, 8-10.

une dans le disciple et dans le maître est en partie vraie et en partie fausse : elle est numériquement une quant à ce qui est su, non quant aux espèces intelligibles avec lesquelles on sait, ni quant à l'habitus du savoir lui-même ; mais cela n'implique pas, pour autant, que le maître cause le savoir dans le disciple comme le feu engendre le feu. En effet, le mode des choses engendrées par la nature n'est pas le même que celui des choses engendrées par l'art : le feu engendre le feu naturellement, en ramenant la matière de la puissance à l'acte de sa forme ; mais le maître cause le savoir dans le disciple en utilisant un art – c'est pour cela qu'est donné l'art de la démonstration, transmis par Aristote dans les *Seconds Analytiques* : parce que « la démonstration est un syllogisme qui fait savoir ». (« Per haec autem quae dicta sunt etiam tertiae rationis apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non. Est enim numero una quantum ad id quod scitur : non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem. Non enim idem est modus eorum quae a natura generantur, et eorum quae ab arte. Ignis quidem enim generat ignem naturaliter, reducendo materiam de potentia in actum suae formae : magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis ; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles in posterioribus tradit ; demonstratio enim est syllogismus faciens scire »).

Cette distinction entre nature et art semble contredire la thèse du **§ 109**, fondée sur un parallèle entre le médecin et le maître : comment soutenir que la science n'est pas causée par le maître dans le disciple sur le mode de l'action naturelle, mais sur celui de l'action artificielle, quand le *De unitate* semble, au contraire, soutenir que le maître, comme le médecin, prend la nature pour modèle ? Un long développement de *ScG*, arg. 3 [point (b), MICHON, 1999, p. 303-305] montre qu'il n'y a là aucune contradiction. S'appuyant sur *Métaph., VII,* 1034a9-21, Thomas explique d'abord qu'il y a deux types d'art, distingués par la matière à laquelle ils s'appliquent. Dans le premier type d'art, illustré par l'art du bâtiment, la matière ne contient pas de principe agent pour produire l'effet de l'art ; dans le second, illustré par la médecine, la matière contient un tel principe (le corps malade a en lui-même de quoi « acquérir » – recouvrer – la santé). À ces deux types d'art correspondent donc deux types d'effets de l'art. Au premier : des effets qui ne sont produits que par l'art ; au second : des effets qui sont produits soit par l'art, soit par la nature sans l'art (c'est le cas du malade qui guérit sans intervention médicale). C'est à propos de ce second type que Thomas introduit la remarque qui permet non seulement de voir la compatibilité des analyses de la *Summa contra Gentiles* avec celles du *De*

unitate, mais encore de mieux saisir le sens du **§ 109**. Dans les effets de l'art produits et par l'art et par la nature vaut la thèse de *Phys.* II, 7, 194a21-22 : l'art imite la nature, ce qui veut dire que la technique médicale ne fait que reproduire, si l'on ose dire, la technique de la nature ou, plutôt, son *modus operandi.* C'est de cette reproduction que parle le **§ 109**.

Il faut savoir, toutefois, que, selon ce qu'enseigne Aristote dans le livre VII de la *Métaphysique*, il y a des arts dans lesquels la matière n'est pas un principe concourant à produire l'effet d'art, par exemple dans la construction : le bois ou la pierre ne contiennent pas de force active servant d'élément moteur dans l'édification de la maison, ils n'ont qu'une aptitude passive. Mais il y a des arts où la matière est un principe actif, qui sert de moteur pour produire l'effet d'art, par exemple en médecine : de fait, le corps malade a en lui-même un principe actif de santé. C'est pourquoi la nature ne produit jamais un effet d'art du premier genre, un tel effet est toujours produit par l'art lui-même : toute maison est un produit de l'art. En revanche, l'effet d'art du second genre provient de l'art ou de la nature sans l'art : beaucoup de gens guérissent par l'opération de la nature sans intervention de l'art médical. Or dans tout ce qui peut advenir par l'art ou par la nature, « l'art imite la nature » [*Phys.* II, 7, 194a21-22] : si, en effet, quelqu'un tombe malade à cause du froid, la nature le soigne en le réchauffant ; c'est pourquoi, s'il doit le soigner, le médecin, à son tour, le soigne en le réchauffant (« Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles in VII metaphysicae docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa : non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa : nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte : sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte : multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam : si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat ; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat »).

C'est elle aussi qui fonde la comparaison de l'enseignement avec la médecine, et explique que le modèle de l'enseignement soit l'invention, les étapes de la progression pédagogique celles que suit (suivrait) un inventeur. De même que tout malade a en lui un naturel médecin, qu'il a en lui, par nature, de quoi guérir sans intervention extérieure, de même tout homme a en lui un naturel savant, c'est-à-dire de quoi acquérir la

science. Certains hommes plus que d'autres, certains hommes moins que d'autres. Toutefois, de même que la santé peut s'acquérir et par l'art et par la nature sans l'art, de même, la science peut s'acquérir de deux façons : par l'enseignement et par l'invention, mais, dans les deux cas, l'intervention extérieure, celle du médecin, celle du maître, se doit régler sur ce que la nature ferait seule, en fonction du principe actif intrinsèque d'acquisition, dans un cas, de la santé, dans l'autre, de la science. Médecin et maîtres sont chacun à leur manière des ministres de la nature : telle était bien la thèse, ici clairement justifiée, du **§ 109**.

> Or l'art d'enseigner est semblable à cet art médical. En effet, chez l'enseigné il y a à la fois un principe actif [pour acquérir la] science : l'intellect, et des pensées fournies naturellement : les premiers principes. C'est pourquoi, d'ailleurs, la science s'acquiert de deux façons : sans que l'on vous donne un enseignement, c'est-à-dire par l'invention personnelle, ou grâce à un enseignement. Dès lors, celui qui enseigne suit, pour enseigner, le même ordre que celui qui trouve, pour trouver : en offrant à la considération du disciple les principes connus par soi – car « tout enseignement reçu vient d'une connaissance préexistante » [*Anal. post.* I, 1, 71a1-2] ; en menant ces principes à des conclusions ; en proposant des exemples sensibles, pour que se forment dans l'âme du disciple les images nécessaires à la pensée. Et comme l'opération extérieure de l'enseignant ne produirait rien sans l'intervention d'un principe intrinsèque de connaissance, qui est en nous par un effet de la volonté divine, les théologiens disent que l'homme enseigne en montrant son ministère et Dieu en opérant à l'intérieur. On dit de même que, quand il soigne, le médecin est le ministre de la nature. C'est en ce sens exact, donc, que la science n'est pas causée par le maître dans le disciple sur le mode de l'action naturelle, mais sur celui de l'action artificielle (« Huic autem arti similis est ars docendi. In eo enim qui docetur, est principium activum ad scientiam : scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia. Et ideo scientia acquiritur dupliciter : et sine doctrina, per inventionem ; et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire : offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota, quia omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo ; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando : sicut et medicus dicitur naturae minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est »).

Cette mise au point est suivie d'une troisième réponse à l'argument averroïste du maître et de l'élève, absente du passage parallèle du *De unitate*. On pourrait le qualifier d'argument du sujet de la science. Quel est en effet, chez Averroès, le sujet de l'*habitus scientiarum* ? Thomas répond : l'intellect passif (encore appelé, on l'a vu, « cogitative »). La séquence « *intellectum unum, ergo intellectus unus* », est donc hors de propos, s'il s'agit, comme le voudrait Averroès, de rendre compte de l'unité numérique de la science dans le maître et dans le disciple : si le sujet de l'*habitus* des sciences n'est pas l'intellect possible, mais l'intellect passif ou passible, puissance matérielle numériquement distincte en tous les hommes, l'unité numérique de l'*intellectum* en tous les hommes ne peut être garantie par celle de l'intellect possible.

> En outre, puisque le Commentateur situe l'habitus du savoir dans l'intellect passif comme dans un sujet, l'unité de l'intellect possible ne peut aucunement faire qu'il y ait une même science numériquement identique chez le disciple et chez le maître. En effet, il est établi que l'intellect passif ne peut être identique chez les différents hommes, puisque c'est une puissance matérielle. Donc, selon la propre thèse du Commentateur, son argument n'est pas à propos (« Praeterea, cum Commentator praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subiecto, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro. Intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis : cum sit potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum, secundum eius positionem »).

§ 110. – À partir du **§ 110**, le rythme de l'opuscule s'accélère. La base de discussion change aussi partiellement. Si, en effet, l'Aporie 1 (A1) (**§ 95-101**) était tirée pour l'essentiel d'un argument de Siger de Brabant, occasion d'un débordement théologique dont les conséquences se feront surtout sentir aux **§ 118-119** qui concluent l'ouvrage, l'Aporie 2 (A2) (**§ 102/103-109**) était clairement bâtie sur une série d'arguments directement issus d'un passage précis d'Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, supposés, dans l'original, prouver le bien fondé de la thèse rushdienne sur l'unité de l'intellect, mais utilisés par Thomas comme arguments contre la « bonne » thèse, la multiplicité de l'intellect selon TAr. L'Aporie 3 (A3) est censée marquer derechef un retour aux arguments averroïstes latins, évidemment fondés sur les théories d'Averroès lui-même, mais formulés d'une manière sinon complètement originale, du moins plus personnelle. Avant de se prononcer sur le fond, et d'évaluer cette originalité, une remarque cependant s'impose, qui jette une certaine ombre sur l'*actualité* supposée du *De unitate*. Cette remarque

tient en un fait qui, je crois, n'a jamais été remarqué par les commentateurs : tant A3 que A4 (discutée au § **113**) figurent déjà sous une forme simplifiée dans... le *Commentaire des Sentences* de Bonaventure ! Cette singulière donne impose de lire attentivement le texte du théologien franciscain. Dans *In II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, Bonaventure traite la question de savoir « si les âmes de tous les hommes sont une seule substance ou plusieurs » *(« Utrum animae omnium hominum sint una substantia, an diversae »)*. Dans sa réponse, Bonaventure distingue deux grandes opinions philosophiques : (1) la première qualifiée de « folie plutôt que de philosophie », soutient que l'âme est unique non seulement dans tous les hommes, mais encore dans tous les êtres animés, position attribuée à « Pythagore et Varron », selon le témoignage d'Augustin dans *La Cité de Dieu* (IV, 31 et VII, 6 et 23) :

> Respondeo : Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod in hac quaestione multi philosophantes multa dixerunt falsa et vana. Quidam enim philosophi crediderunt, non solum eandem esse animam in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus animalibus. Crediderunt enim, animam non esse aliud quam Deum ; et huius positionis fuit Pythagoras et Varro, sicut dixit Augustinus in libro de *Civitate Dei* de Varrone. Maxime autem hoc putaverunt de anima humana propter sui dignitatem et spiritualitatem quantum ad intellectum agentem ; quantum vero ad intellectum possibilem crediderunt esse idem quod hyle, quia anima potest recipere omnia, et ita denudata est a formis omnibus. – Hoc autem ponere non est philosophia, sed manifesta insipientia.

(2) la seconde est celle qu'Averroès a voulu « imposer à Aristote », en prétendant « la tirer de ses paroles » : « l'âme humaine ou intellectuelle est, en tant qu'intellectuelle, une dans tous les hommes, non seulement quant à l'intellect agent, mais aussi quant à l'intellect possible »[62]. C'est en expliquant sur quelle base textuelle aristotélicienne Averroès a pensé pouvoir conclure à l'unicité de l'intellect possible que Bonaventure introduit ce qui semble être la première mention des apories A3 et A4 discutées par Thomas aux § **110** et § **113** du *De unitate*. Le texte bonaventurien a une structure complexe : deux prémisses, notées ici /P1/ et /P2/, suivies de deux conclusions, notées ici /C1/ et /C2/, posées en chiasme. Ce que l'on peut présenter ainsi :

62. « Alii autem aliter opinati sunt, quod anima humana sive intellectualis, secundum quod intellectualis est, una est in omnibus hominibus, non solum quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem [...] Et haec fuit positio Commentatoris super librum *De Anima*, quam etiam vult imponere Aristoteli et trahere ex verbis suis. »

> Et haec fuit positio Commentatoris super librum *De Anima*, quam etiam vult imponere Aristoteli et trahere ex verbis suis, tum /P1/ quia ponit mundum aeternum, et ita homines innumerabiles praecesserunt ; tum etiam, /P2/ quia ponit, quod nulla sit substantia spiritualis, quae non habeat corpus movere ; quodsi diversae animae essent in diversis hominibus, /C2/aliquando cessarent ab actu movendi, cum separantur ; /C1/ essent etiam infinitae actu, cum motus caeli non habuerit principium, secundum Philosophum.

Malgré la complication introduite par le chiasme /P1/ : /C2/, /P2/ : /C1/, les deux arguments que, selon Bonaventure, Averroès prétend « tirer des paroles d'Aristote » sont, à l'évidence, les apories A3 et A4 du *De unitate*, § **110** et § **113**. Cela risque d'échapper, car il y a là une nouvelle permutation. Au § **110** correspond /P2/+/C2/ : c'est clairement cette aporie que discute Thomas, non le texte de Siger, *In III De anima*, q. 7 (Bazán, p. 23, 25-30), que l'on examinera plus bas. Au § **113** correspond /P1/+/C1/ : cette thèse ne figurant que dans les textes de Siger postérieurs au *De unitate* (*De anima intellectiva*, chap. 6 et 7), tout suggère que Thomas a puisé A4 chez Bonaventure lui-même ou dans sa source. Si l'on compare les deux *Commentaires des Sentences*, on voit que dans le *Super Sent.*, lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1 *(Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus)*, Thomas dresse un état des lieux fort différent de celui de son rival franciscain : il commence par distinguer et analyser longuement trois théories de l'intellect possible *diversus in diversis* (Alexandre, Avempace, Avicenne), puis deux théories de l'intellect possible *unus in omnibus* (Thémistius et Théophraste, d'une part, Averroès, de l'autre), et il se rallie à la position d'Avicenne qui :

> (i) « pose un intellect divers en divers [hommes], fondé dans l'essence de l'âme rationnelle » (« qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis »)
>
> (ii) « intellect qui n'est pas une faculté corporelle » (« et non esse virtutem corporalem »)
>
> (iii) « et qui, s'il commence avec le corps, ne finit pas pour autant avec lui » (« et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri »)

Cette position, la remarque vaut son pesant d'or pour le lecteur du *De unitate*, car on voit par elle que, dès son *Commentaire des Sentences*, Thomas a scellé l'alliance entre avicennisme et catholicisme, qu'il évoque expressément au § **116**, cette opinion, donc, est la seule conforme à la foi : elle « est, dit Thomas, quant à l'intellect possible, celle que *nous* tenons selon la foi catholique, bien qu'il [Avicenne] erre

avec les autres [philosophes précédemment mentionnés] quant à l'intellect agent »[63]. Cela posé, le texte du **§ 110** se laisse-t-il reconduire à l'univers épistémique des deux *Commentaires des Sentences*, le bonaventurien et le thomasien ? A3 est formulée au **§ 110** sur la base d'un texte d'Aristote, « *Métaph.*, XI » [en fait XII, comme on va le voir] : la pointe de l'argument, ou plutôt de l'objection (« quod autem ulterius obiciunt »), est l'inutilité d'une pluralité de substances intellectuelles après la destruction de tous les corps. Ce que les averroïstes soutiennent est que :

> [...] si, après la destruction des corps, il demeurait une pluralité de substances intellectuelles, il s'ensuivrait qu'elles seraient superflues, au sens où, dans le livre XI de la *Métaphysique*, Aristote soutient que s'il y avait des substances séparées ne mouvant pas de corps, elles seraient superflues (« quod si remanerent plures substantie intellectuales, destructis corporibus, sequeretur quod essent ociose, sicut Aristotiles in XI Methaphisice argumentatur quod, si essent substantie separate non mouentes corpus, essent ociose »).

L'argument est simple : Aristote soutient que *s'il y avait* des substances séparées non motrices de corps célestes, celles-ci seraient « oisives », ce qui est impossible (puisque rien n'est oisif dans la nature) ; or, si les substances séparées étaient multipliées par les corps [= sphères][64], elles seraient oisives une fois tous les corps détruits ; donc les substances séparées ne sont pas nombrées selon les corps : dès lors, TAr est impossible et, par voie de conséquence, la thèse pluraliste sur l'intellect possible. Le texte sur lequel s'appuie Thomas est certainement Siger de Brabant, *In III De anima*, q. 7 (Bazán, p. 23, 25-30). Dans cette question, en effet, l'argument de l'oisiveté des substances séparées est clairement formulé (c'est l'argument 3 de Siger) et, qui plus est, directement à propos de l'intellect possible :

> 3. De plus, supposons que l'intellect soit séparé du corps à un moment donné. Une fois séparé, il restera vide. C'est donc que son opération se sera séparée avec lui. Donc, s'il achevait le corps par sa substance, l'intellect n'aurait pas d'opération propre. Il ne pourrait donc s'en approprier aucune de lui-même, et ainsi, après sa séparation, il serait inutile – ce qui est faux » (« 3. Item, supponamus quod intellectus aliquando separatur. Quando separatus erit, manebit cassus. Ergo aliqua operatio eius separabitur cum ipso. Sed, si per suam substantiam perficeret corpus, nullam haberet operationem sibi propriam. Quare nulla sibi appropriatur ab ipso, et sic intellectus post sui separationem esset otiosus, quod falsum est »).

63. « Unde quantum ad intellectum possibilem, *eius opinio est quam tenemus secundum fidem Catholicam*, quamvis erret cum aliis de intellectu agente. »

64. En étant « perfection du corps céleste au titre de forme », selon la formule de la *Quaestio disputata De anima*, a. 8, *ad 3m*, thomasienne citée *supra*, dans l'analyse du **§ 68**. Cf. aussi, *ibid.*, le texte de *SCG* II, 70, appuyé sur *Metaph.* XII, 7, 1072a23-30.

Aucun texte d'Aristote n'est mentionné. Cependant, selon Thomas, celui-ci est censé figurer dans « la *Métaphysique*, livre XI[65] ». Sa réponse à Siger consiste dès lors, au **§ 110**, à renvoyer une fois de plus les averroïstes à leurs études : le texte qu'ils allèguent ne va pas du tout dans leur sens (« Ce qu'ils objectent ensuite [...] ils pourraient facilement le réfuter eux-mêmes s'ils considéraient bien la lettre d'Aristote »). Ils l'ont lu trop vite ; ils l'ont arraché à son contexte ; ils lui confèrent dès lors un caractère thétique qu'il n'a pas, et voient nécessité là où il n'y a, chez Aristote, que probabilité. De quel texte s'agit-il ? Et quelle est sa *lettre* véritable ? Le texte allégué est *Métaph.*, XI [= XII], 8, 1074a18-22 (Tricot, p. 696), où Aristote affirme que le nombre des mouvements planétaires est exactement égal à celui des substances éternelles immobiles :

> S'il n'est pas possible qu'il n'y ait aucun mouvement de translation qui ne soit ordonné au mouvement de translation d'un astre, et si, en outre, toute réalité, toute substance impassible et ayant par soi atteint le Bien par excellence doit être considérée comme une fin, il ne saurait y avoir d'autre nature en dehors de celles que nous avons indiquées, et le nombre des mouvements célestes est nécessairement celui des substances immobiles. S'il y avait, en effet, d'autres substances, elles seraient causes de mouvement comme étant la fin du mouvement de translation ; mais il est impossible qu'il y ait d'autres mouvements de translation que ceux que nous avons énumérés.

Il faut avouer que la citation n'est guère probante. En fait, comme tantôt au **§ 101**, où une indication de l'*Anonyme de Van Steenberghen*, *Quaestiones De anima*, III, q. 4, nous avait permis de voir que la formule clef du débat des averroïstes avec Thomas, et probablement une partie du débat lui-même, reprenait en sous-main un texte du *De caelo*, I, 2, 269b6 *sq.* commenté par Averroès, l'argument de Siger au **§ 110** suppose manifestement un commentaire d'Averroès, en l'occurrence *Métaph.*, XII, comm. 44 ; Venetiis 1562, f° 327H, qui, critiquant les

65. Il s'agit, en fait, du livre XII, pour une raison simple : au moment où l'Aquinate rédige le *De unitate*, le livre XI (K) de la *Métaphysique* est encore inconnu ; sa traduction ne sera achevée par Guillaume de Moerbecke qu'à la fin de 1271 : en 1270, donc le livre XII (Λ) est encore désigné comme « livre XI » [sur ce point, cf. SALMAN, 1933].

Moderni (à savoir, essentiellement Avicenne), emploie le terme « oisives » (ou inactives : *ociose*), absent de l'original aristotélicien, tout en... l'attribuant à Aristote.

> Quod autem Moderni dicunt substantiam primam esse priorem motore totius, falsum est. Quaelibet enim substantia istarum est principium substantiae sensibilis secundum motorem,et secundum finem. *Et ideo dicit Aristoteles quod, si aliquae substantiae essent non moventes, essent ociose*. Quod autem movit eos ad hoc dicendum est ratio, quae potest dissolvi a quolibet exercitato in hac scientia [c'est moi qui souligne].

Ce n'est pas, de toute façon, sur le texte lui-même que Thomas fait porter sa réplique, mais, comme il l'a si souvent fait au chapitre 1, sur sa mise en contexte immédiat. En effet, note-t-il :

> avant d'introduire cet argument [= l'argument allégué par Siger], Aristote pose qu'« il est raisonnable de penser qu'il y a un nombre égal de substances et de principes immobiles, mais qu'il laisse à de plus forts [que lui] le soin de dire si cela est nécessaire ».

L'ironie perce ici de nouveau : ainsi un Siger serait « plus fort » qu'Aristote lui-même ! L'assurance des averroïstes n'a d'égale que la prudence du Stagirite. Le coup porte. De fait, en *Métaph.*, XI [= XII], 8, 1074a15-17 (Tricot, p. 695), on lit bel et bien :

> Admettons donc que tel soit le nombre des sphères [*i.e.* 55] : il y aura donc un nombre égal de substances et de principes immobiles. C'est là, du moins, ce qu'il est rationnel de penser ; car qu'il faille l'admettre nécessairement, laissons à de plus habiles le soin d'en décider.

La conclusion de Thomas fuse : il est clair que, dans tout cela, Aristote se contente d'une certaine probabilité et ne fait intervenir aucune nécessité : « Ex quo patet quod ipse probabilitatem quandam sequitur, non necessitatem inducit. » L'argument de l'oisiveté mérite qu'on s'y arrête : Thomas l'a repris dans son *Commentaire de la Métaphysique*[66], à propos de l'interprétation rushdienne de *Métaph.*, II, 1, 993b9-11 et du célèbre exemple de la chauve-souris[67]. À cet endroit, l'Aquinate qualifie l'argument de « parfaitement risible » :

66. Achevé en 1272 et qui intègre le livre XI (K), traduit par Moerbecke.

67. Le mot *verspertilio*, « chauve-souris », est typique de l'arabo-latine (cf. Averroès, *Metaph.*, Venetiis, 1562, f° 28vI). Les traductions gréco-latines parlent, comme le grec, de « chouette », lat. *noctua* (*translatio Vetus*, AL XXV/1-1a, 119, 10-11 : « noctuarum visus » ; *translatio Media*, AL XXV/2, 36, 12 : « nicticoracum oculi ».

> Ex quo apparet esse falsum quod Averroes hic dicit in *Commento*, quod Philosophus non demonstrat hic, res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut impossibile est vespertilioni inspicere solem. Et ratio sua, quam inducit, est valde risibilis. Subiungit enim, quoniam si ita esset, natura otiose egisset, quia fecit illud quod in se est naturaliter intelligibile, non esse intellectum ab aliquo ; sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo visu. Deficit enim haec ratio. Primo quidem in hoc, quod cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis e converso. Unde non sequitur quod, si non cognoscantur substantiae separatae a nobis, quod propter hoc sint frustra. Frustra enim est, quod non consequitur finem ad quem est (*In duodecim libros Metaph. Arist. expositio*, L. II, lectio 1, Cathala-Spiazzi, n° 286).

C'est cette version qui est reprise dans l'*Anonyme de Bazán*, p. 494, 29-35, toujours à propos de la question de savoir si notre intellect peut penser les substances séparées :

> Praeterea, hoc quarto sic ostenditur : Deus et natura nihil faciunt frustra, secundum Commentatorem et secundum Philosophum tertio *De anima* et in primo *Caeli et mundi* ; modo, cum intelligentiae sunt ordinatae ad intelligendum et si intellectus noster non intelligeret ipsas, ipsae intelligentiae essent frustra ; sed hoc esset impossibile quod Deus et natura creassent aliqua [frustra], ut suppositum est ; ergo intellectus noster substantias separatas intelligit.

Ce passage permet de préciser le complexe dont participe l'argument sigérien [mais on verra plus bas *d'où il procède réellement*] : d'abord, l'affirmation standard que « la nature ne fait rien en vain »[68] ; ensuite, l'argument de l'oisiveté proprement dit : les intelligences étant ordonnées à la pensée, si notre intellect ne les pensait pas, elles seraient inutiles [donc notre intellect pense les substances séparées]. C'est ce second point qui suscite l'ironie de l'Anonyme, qui cite nommément Thomas :

> Ad quartum, cum dicitur quod Deus et natura nihil faciunt frustra, concedo. Et dicis quod intelligentiae sunt ordinatae ad intelligendum, ergo si intellectus non intelligeret intelligentias, tunc essent frustra,

68. Averroès, *In De an.*, III, comm. 45, Crawford, p. 513, 14-15, d'après Aristote, *De an.*, III, 9, 432b21-22 : « si donc la nature ne fait rien en vain ni ne néglige aucune nécessité » [Aristote précisant : « sauf chez les êtres incomplets et imparfaits »], cf. Barbotin, p. 89. *Auctoritates Aristotelis* (6), n° 168, HAMESSE, 1974, p. 188, 83-84 : « Natura nihil facit frustra, unde non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis », autorité développée sous la forme « *Dieu et* la nature », tirée du *De caelo et mundo* I, 4, 271a34-35 : « Deus et natura nihil faciunt frustra » [= *Auctoritates Aristotelis* (3), n° 18, Hamesse, p. 161, 16], à laquelle le « Deus *sive* natura » [« Dieu *ou* la nature »] de Spinoza mettra le bémol que l'on sait.

> verum est, si intelligentiae essent ordinatae ad intelligendum, si tunc non intelligerentur, tunc essent frustra ; *sed intelligentiae non sunt ordinatae ad intelligendum, sed magis ad movendum et regendum inferiora et fluendum virtutem suam in inferioribus* ; et si hunc finem non includerent, tunc intelligentiae essent frustra, Thoma testante ; quamvis Commentator dicat oppositum, qui vult quod intelligentiae sunt ordinatae ad intelligendum ; Thomas tamen satis deridet eum [*Quaestiones De anima*, III, q. 14, *Utrum intellectus coniunctus magnitudini possit intelligere substantias separatas*, Bazán, p. 496, 99-497, 108].

C'est la même critique que, *mutatis mutandis*, le **§ 111** articule. Concernant l'Anonyme, il faut cependant noter que l'argument de l'oisiveté fonctionne positivement dans la question 18 *(Utrum intellectus post mortem intelligat)*, Bazán, p. 504, 27-32, où il est mis au service de la (bonne) thèse[69] et accompagné d'un jeu de mots sur *otiosum* et *vitiosum* où l'on salue la source de la formule assurant que « l'oisiveté est la mère de tous les vices » :

> In oppositum est Commentator, qui vult quod intellectus post mortem intelligat. Et probat hoc tali ratione : Aristoteles dicit tertio De anima : Deus et natura nihil faciunt frustra *et otiosum* [c'est moi qui souligne] ; sed, si intellectus possibilis post mortem nihil intelligeret, otiosus esset ; modo, omne otiosum est vitiosum ; ergo intellectus esset vitiosus, quod est impossibile ; ergo intellectus post mortem intelligit.

De même, traitant directement la question de savoir « si l'intellect joint au corps peut intelliger les substances séparées », question rushdienne par excellence, l'*Anonyme de Van Steenberghen* évoque lui aussi positivement l'argument d'Averroès, en s'appuyant cette fois sur *In Metaph.*, II, comm. 1 (28K, cf. Van Steenberghen, p. 340, 16-19), avant de rejeter nommément la critique thomasienne de la *ratio Commentatoris*, dans des termes que l'éditeur n'a pas retrouvé dans le commentaire thomasien de la *Métaphysique* (II, *lect.* 1, n° 286), mais qui évoquent assez, selon moi, ceux du *De unitate*[70]. Toutefois, l'ensemble de la discussion est trop confus pour que l'on puisse déterminer exactement la portée qu'il donne lui-même à sa réplique, en l'occurrence semi-embrouillée plus que « semi-averroïste »[71]. A-t-on, avec cela, tout

69. Affirmant que l'intellect continue de penser après la mort, même si, selon l'Anonyme, il ne pense plus « là-haut » comme il pensait « ici-bas », à savoir au moyen d'images.

70. Cf. Van Steenberghen, p. 341, 68-80 : « Thomas de Aquino resistit rationi Commentatoris super secundum Metaphysicae [...] sed illud non valet [...]. »

71. Expression sans doute forgée sur le modèle *hérésiologique* du semi-pélagianisme [TAvb est parfois attaquée par les médiévaux comme une reviviscence de l'hérésie de Pélage], dont on ne redira jamais assez, d'ailleurs, qu'elle est vide de sens : on est averroïste ou on ne l'est pas – comment l'être *à moitié* sans incohérence ?

dit ? Certainement pas. Le plus remarquable dans le **§ 110** est que Thomas, concentrant son tir sur les thèses cosmologiques mises en argument par les averroïstes sur la base de *Métaph.*, XI [= XII], oublie de nous dire qu'Averroès lui-même utilise l'argument de l'oisiveté dans... le *Grand Commentaire* sur le *De anima*. Pour plus de clarté, je citerai ici l'ensemble de la séquence que Thomas, avec un génie polémique consommé, a à la fois évacuée et ventilée sur plusieurs paragraphes du *De unitate*, en commentant chaque élément au passage (p. 403, 473 *sq.*) :

> [...] on considère que lorsqu'il y a des êtres animés dont la perfection première est une substance séparée de ses sujets, comme on le soutient à propos des corps célestes[72], *il est impossible qu'il en existe plus d'un individu par espèce* [= *Auct. Arist.* 3, n. 41 ; Hamesse, p. 162, 52 : « In caelestibus non sunt plura individua sub una specie »].

La thèse ici en italiques correspond à la lecture rushdienne de *Métaph.*, XI [= XII], 8, 1074a18-22 (où Aristote fait la péréquation entre nombre des mouvements planétaires et celui des substances éternelles immobiles) et de *Métaph.*, XI [= XII], 8, 1074a15-17, autrement dit aux textes sur lesquels s'appuie le **§ 110** (et que présuppose le **§ 111**). L'argument de l'oisiveté apparaît dans la suite immédiate du texte :

> En effet, s'il existait en elles, c'est-à-dire dans chaque même espèce, plus d'un individu (par exemple plus d'un corps mû par le même moteur), l'existence de [ces individus supplémentaires] serait inutile *(ociosum)* et superflue, puisque leur mouvement serait causé par la même entité *(intentio)* numériquement une. Or il est inutile, par exemple, qu'un même pilote dispose de plus d'un navire en même temps, tout comme il est inutile qu'un artisan dispose de plus d'un instrument appartenant à la même espèce.

L'expression « inutile et superflue » correspond aux termes que l'on retrouve dans *Métaph.*, XI, comm. 44 (cité plus haut) et 48[73]. Sur cette base, Averroès enchaîne sur la thèse du *De caelo*, justifiant l'impossibilité qu'existe plus d'un individu dans une même espèce de corps

72. C'est la thèse développée par Averroès dans le *De substantia orbis* : les formes des corps célestes « ne subsistent pas dans le sujet, mais sont séparées du sujet quant à l'existence » [cf., sur ce point, ENDRESS, 1995, p. 36].

73. Selon M. Geoffroy, le premier correspond à *'atil* (désœuvré) et *bāṭil* (caduc, inutile), le second, à *'abath* (vain). Cf., pour l'arabe, éd. Bouyges, vol. III, p. 1651 et p. 1681.

céleste par le fait qu'il ne peut y avoir plus d'un corps céleste mû par le même moteur [74].

> C'est le sens de ce qui est dit dans le premier livre *Du Ciel et du monde*, à savoir que s'il y avait un autre monde, il [y] faudrait un autre corps céleste [jumeau de celui qui existe dans ce monde-ci]. Mais, s'il y avait un autre corps céleste, il [lui] faudrait un autre moteur numériquement [distinct] du moteur du corps céleste [existant dans ce monde-ci]. Et, si tel était le cas, le moteur du corps céleste serait matériel et nombré par les corps célestes, puisqu'il est impossible qu'un seul moteur numériquement un appartienne à deux corps numériquement distincts. C'est bien pourquoi un artisan n'utilise pas plus d'un instrument, quand de lui ne provient qu'une unique action.

De la thèse affirmant l'impossibilité qu'existe plus d'un individu par espèce dans le domaine des corps célestes (ou, si l'on préfère, de l'impossibilité qu'un moteur [céleste] numériquement un appartienne à deux corps [célestes] numériquement distincts), Averroès passe à la question de l'unicité de l'intellect *en habitus*, passant donc de la cosmologie à la psychologie, l'*assumptio difficilioris* dénoncée par Thomas au **§ 68**. Le texte évoque Avempace (que Thomas élimine du *De unitate*).

> Et, universellement, il faut considérer que les impossibilités qui frappent cette position [concernant les corps célestes] atteignent [de la même manière] celle-ci : que l'intellect en habitus est numériquement un. Dans son épître qu'il a intitulée *Jonction de l'intellect avec l'homme*, Avempace a énuméré plusieurs de ces impossibilités.

L'allusion à Avempace concerne la *Risālat ittisāl al-'aql bi-l-'insān* [75], Averroès faisant référence au passage (p. 161) où le philosophe andalou dit que, si l'intellect en acte était un et le même dans tous les humains, tous les hommes seraient un [76]. Ayant rappelé cela, Averroès

74. On notera que ce passage comprend les notions d'opérateur et d'instrument utilisées au **§ 85**, dans la construction de l'argument de l'œil unique (AOU).

75. Cf. *Ibn Bājjah (Avempace), Opera metaphysica*, éd. Majid Fakhry, Dar an-nahar, Beyrouth, 1991, p. 153-195.

76. C'est pourquoi, selon l'auteur de la *Risālat*, l'intellect en acte, au niveau des deux stades subalternes de la connaissance, est constitué dans chaque individu par un ensemble d'intelligibles couplés aux formes imaginées des choses dont ces intelligibles sont les intelligibles, et avec lesquelles ils entretiennent un rapport de *relation*. L'ensemble de ce qu'intellige un sujet est donc individualisé par les formes imaginées diverses, qui sont les relatifs des concepts universaux qu'il intellige. C'est seulement au dernier stade, celui de la connaissance dite immédiate, lorsque l'intellect agent est effectivement devenu *la forme de l'intellect humain*, et que l'homme *ne conçoit plus par le biais des formes imaginées*, que l'on peut parler d'*intellect un* pour plusieurs hommes.

pose la question la plus délicate de sa noétique : en quoi peut-on dire que l'homme pense ? Et, en guise de réponse, expose la thèse de la « jonction de l'homme avec l'intelligible » :

> Mais s'il en est ainsi, quelle est la voie pour résoudre cette difficile question ? Disons qu'il est manifeste que l'homme n'est doué d'intellection en acte qu'à cause de la jonction de l'intelligible *(intellecti)* en acte avec lui. Et il est aussi manifeste que la matière et la forme s'unissent l'une à l'autre d'une manière telle que l'agrégat qui en résulte ne fait qu'un. C'est par excellence le cas de l'intellect matériel et de l'intention intelligible en acte : ce qui se compose à partir d'eux n'est pas une troisième [chose] distincte d'eux, comme c'est le cas des autres composés de matière et de forme. Par conséquent, il est impossible que la jonction de [cet] intelligible avec l'homme ait lieu sans la jonction de l'une de ces deux parties avec lui [l'homme], que ce soit cette partie de lui (c'est-à-dire de l'intelligible) qui est comme [sa] matière ou l'[autre] partie qui est comme [sa] forme.

Exposé qui débouche à la fois sur la réaffirmation de l'impossibilité d'une multiplication de l'intellect matériel (TAvb), sur la reprise de T2s et la thèse que développe Siger dans *In III De anima*, q. 9 (Bazán, p. 28, 64-86), en transposant à l'intellect ce qu'Averroès dit de l'intelligible [77].

> Et puisqu'il est [maintenant] établi à partir des précédentes apories *(dubitationibus)* qu'il est impossible que l'intelligible soit uni avec chacun des hommes et multiplié par leur nombre pour ce qui est de la partie de lui qui est comme [sa] matière, à savoir l'intellect matériel, il reste que la jonction des intelligibles avec nous autres hommes se fait par la jonction des intentions intelligibles avec nous, [plus précisément]

77. « Remarquez que l'intellect et le sens nous sont tous deux unis en acte, mais de manière différente. Le sens, en effet, nous est uni par cette partie de lui qui est matière. Mais l'intellect nous est uni par cette partie de lui qui est forme. Ainsi, c'est parce que le sens nous est uni que les sentis nous sont unis. Mais ce n'est pas pareil pour l'intellect, au contraire : ce n'est pas parce qu'il nous est uni que les intelligibles nous sont unis ; [il nous est uni] parce que les intelligibles nous sont unis. Remarquez donc que de même que l'intellect, pour ce qui est de sa nature, est en puissance par rapport aux intentions imaginées (c'est ainsi, en effet, qu'il est en puissance pour pouvoir nous être uni), de même, il nous est uni en acte du fait qu'il est uni en acte aux intentions imaginées – alors qu'auparavant il se rapportait à elles en puissance. Et c'est pourquoi, puisque ce genre d'intentions imaginées est multiplié selon le nombre des hommes, l'intellect est nombré en nous à travers les intentions imaginées [...]. Donc, du fait que les intentions imaginées, qui ultérieurement deviennent des intelligibles en acte, nous sont unies, l'intellect, par là même, nous est uni. Et dans la mesure où ce genre d'intentions imaginées est nombré en divers hommes, l'intellect, par là même, se diversifie, bien qu'il soit un selon sa substance et que sa puissance elle-même soit une. » [Cf. **§ 64** et **§ 68**.]

> de cette partie des [intentions intelligibles] qui est en nous d'une certaine manière comme [leur] forme – et ce sont les intentions imaginées.

Thèse prolongée à son tour par le double sens de « intelligent en puissance » [cf. *supra*, **§ 62, 68, 90**], dont se servent les averroïstes pour expliquer en quoi l'homme est *capable* de penser :

> Et c'est pourquoi dire qu'un enfant est intelligent en puissance peut être compris de deux manières : la première est que les formes imaginées qui sont en lui sont intelligibles en puissance, la seconde est que l'intellect matériel, à la nature duquel il appartient de recevoir l'intelligible de ces formes imaginées, est récepteur en puissance et joint à nous en puissance.

puis par l'affirmation, centrale pour la noétique rushdienne, de l'homonymie du terme *perfection* [cf. *supra*, **§ 3**] s'agissant des diverses parties ou fonctions de l'âme :

> Il est donc établi que la perfection première de l'intellect diffère des perfections premières des autres facultés de l'âme et que le nom de *perfection* en est prédiqué de manière homonyme, au contraire de ce que croyait Alexandre.

Tel est, selon moi, le texte qui constitue le sous-texte du **§ 110**, texte que Thomas répartit dans plusieurs discussions ou passages du *De unitate* – un geste polémique remarquable, puisque, remontant à ce qui commande toute la séquence, autrement dit l'interprétation des textes de la *Métaphysique* sur le rapport substance séparée/corps céleste, il attaque si l'on peut dire le mal à la racine, tout en décrédibilisant, en cas de succès, l'ensemble du propos averroïste. C'est ce qu'effectue le **§ 111** en allant directement à la notion d'oisiveté.

§ 111. – Le **§ 110** a montré qu'au chapitre de la péréquation entre substances séparées et corps célestes (sphères) Aristote, en *Métaph.*, XI [= XII], 8, 1074a15-17, ne parlait que *probabiliter*. Mais ce n'est pas assez. Thomas entend prouver que le Stagirite ne soutient aucunement la thèse mise en argument par les averroïstes avec l'Aporie 3. Pour ce faire, le **§ 111** se livre à une analyse de la notion d'oisiveté (inactivité/inutilité) sur laquelle repose tout le débat. Il part donc d'une définition de ce qui est superflu *(ociosum)*

> superflu$_{df}$: est superflu ce qui n'atteint pas à la fin pour laquelle il est fait (« ociosum [est] quod non pertingit ad finem ad quem est »).

Compte tenu de cette définition de l'*ociosum*, qui est reprise dans le *Commentaire de la Métaphysique*, L. II, l. 1, n° 286 (cité, *supra*, **§ 110**), on peut aisément sortir de A3. Tout d'abord, on ne peut dire, *même en parlant de façon simplement probable*, que les substances séparées seraient « oisives » (inutiles, superflues) si elles ne mouvaient pas (ou plus) de corps (célestes, et par extension de corps tout court, puisque l'argument de Siger parle de l'intellect possible). On ne pourrait le dire – et les averroïstes ne pourraient en arguer – que si un tel mouvement était la fin (finalité) des substances séparées. Que les averroïstes soient prêts ou non à le soutenir importe peu : c'est tout bonnement *impossible*. Évidemment, le lecteur du *Commentaire de la Métaphysique* et de l'*Anonyme de Bazán* [cf. *supra*, **§ 110**] se demandera comment Thomas peut critiquer la notion averroïste d'oisiveté en expliquant, une fois, que la finalité des substances séparées n'est pas d'être pensées (par nous), mais de régir les corps célestes, et, une autre, que leur finalité n'est pas de mouvoir ces corps. Mais c'est que le problème n'est pas le même dans les deux circonstances – dans l'une, il s'agit de savoir si l'intellect peut connaître les substances séparées ; dans l'autre, s'il est unique en tous les hommes – et que, par conséquent, le recours au topos de l'*ociosum* et sa critique n'y est pas non plus identique – dans un cas, il s'agit de répondre aux averroïstes que les substances séparées ne sont pas là pour que nous les pensions, mais pour mouvoir les corps célestes ; dans l'autre, qu'elles ne sont pas là *prima facie* pour mouvoir les corps, mais pour régir par ce biais l'univers, en y infusant la Bonté ou le Bien. Cette montée argumentative (qui sent son néoplatonisme, pour ne pas dire : son christianisme) ne laisse pas de déconcerter. Si l'on s'en tient au seul registre du *De unitate*, l'argumentation, cependant, se tient. Thomas allègue un principe fondamental de la métaphysique aristotélicienne : une fin est plus importante (elle vaut mieux) que ce dont elle est la fin. Le mouvement, la motion, d'une réalité inférieure ne peut être la fin d'une réalité supérieure. Or qui nierait que les corps, même célestes, ne soient hiérarchiquement inférieurs aux substances intellectuelles ? En outre, si l'on regarde bien, on voit qu'Aristote lui-même ne dit rien qui aille dans le sens des averroïstes. Il ne soutient ni ne peut soutenir que les substances séparées seraient inutiles si elles ne mouvaient pas de corps, puisque, (1) non seulement il ne pose pas que la motion du corps céleste est la finalité de la substance séparée, mais encore (2) il dit expressément ce qu'est la finalité des substances séparées. S'ils avaient lu quelques lignes supplémentaires du texte qu'ils allèguent (en l'occurrence, s'ils étaient allés jusqu'à *Métaph.*, XI [= XII], 8, 1074a19-20), les averroïstes auraient vu que le Stagirite la définissait ainsi (Tricot, p. 696) :

> Toute substance impassible et ayant par soi atteint le Bien par excellence doit être considérée comme une fin

thèse que Thomas cite sous la forme :

> Toute substance impassible ayant atteint par soi un bien optimum doit être estimée comme une fin (« omnem substantiam impassibilem secundum se optimum sortitam finem esse oportet existimare »)

Cette thèse change tout. Les averroïstes ne voient pas ce qui est en cause dans la question agitée par A3. Pourquoi ? Parce qu'ils ne voient pas la différence entre *bonum* et *optimum*. Ce qui est la perfection ultime pour une chose, ce n'est pas d'être un bien en elle-même, c'est d'être cause de bonté dans les autres choses [78]. C'est cela qui est son *optimum*. Dans un élan quasi leibnizien (qui, encore une fois, correspond à une certaine entente néoplatonicienne de la métaphysique aristotélicienne), Thomas soumet le statut ontologique de la partie à un principe d'optimisation du tout. Aristote faisait la différence entre bien et bien optimum. C'est ce qui explique sa prudence en *Métaph.*, XI [= XII], et le caractère simplement probable de sa péréquation entre substances séparées et corps célestes.

> Comme rien ne manifestait que des substances séparées pussent être cause de bonté dans les réalités inférieures autrement que par le mouvement de certains corps, Aristote a tiré de là un argument probable pour montrer qu'il n'y a pas d'autres substances séparées que celles qui sont révélées par le mouvement des corps célestes, même si, comme il le dit lui-même, il n'y a sur ce point aucune nécessité (« Non erat autem manifestum qualiter substantie separate causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum ; unde ex hoc Aristotiles quandam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt alique substantie separate nisi que per motus celestium corporum manifestantur : quamuis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit »).

Il n'y a que le mouvement des corps célestes qui puisse *témoigner* de la bonté optimale des substances séparées. De là à poser *à titre de probabilité* qu'il n'y a pas d'autres substances séparées que celles qui assurent la continuité et la régularité du mouvement des cieux, il n'y a qu'un pas, fondé dans le principe d'optimisation. Aristote l'a franchi, mais en insistant lui-même sur le caractère non nécessaire de cette inférence. Il y a peut-être d'autres formes d'Intelligences, non motrices de

78. « Est enim perfectissimum uniuscuiusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. »

corps célestes, simplement préposées à la diffusion du Bien. Mais Aristote lui-même n'en a rien dit, laissant ce soin, pour le coup, « à de plus habiles ». Une fois introduite la distinction entre *bonum* et *optimum*, il s'en est tenu à ce que l'on peut conjecturer à partir des mouvements du ciel – sans prétendre aller au-delà de la conjecture. Dès lors, la réponse tombe : de quelque côté que l'on prenne A3, on ne sort pas du probable. Il en faudrait plus pour conclure *démonstrativement* (= nécessairement) contre la pluralité de l'intellect possible. À moins de forcer Aristote à quitter le terrain de la probabilité, les averroïstes n'ont donc pas d'argument sur ce point.

§ 112. – Reste à appliquer à l'homme ce qui a été dit des cieux, comme y invite l'argument de Siger lui-même [79]. Thomas le fait en suivant rigoureusement les points établis au **§ 111**. Il procède donc en deux temps : 1. il concède que, séparée du corps, l'âme n'a pas l'ultime perfection de sa nature, *et il justifie* lui-même cette thèse capitale de sa propre anthropologie ; 2. il montre qu'il ne s'ensuit pas pour autant que, séparée du corps, l'âme est inutile, *et il justifie* lui-même derechef cette thèse, en posant 2.1. que la fin ultime de l'âme humaine n'est pas de mouvoir le corps (pas plus que, comme on vient de le voir au **§ 111**, celle de la substance séparée, n'est de mouvoir les corps célestes), puis en posant 2.2. conformément au principe de l'*optimum*, que la fin de l'âme humaine est de penser, ce en quoi consiste la félicité, dont parle Aristote dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*.

> Or nous concédons que, séparée du corps, l'âme humaine n'a pas l'ultime perfection de sa nature, puisqu'elle est une partie de la nature humaine ; en effet, nulle partie n'a de perfection complète si elle est séparée du tout. Mais, ce n'est pas pour autant qu'elle est inutile : la fin de l'âme humaine n'est pas, en effet, de mouvoir le corps, c'est de penser, ce en quoi réside sa félicité, comme le prouve Aristote au livre X des *Éthiques* [*Éth. Nic.*, X, 10, 1177a13-17].

Le point 1 reprend sous une forme plus radicale la thèse du **§ 39** affirmant qu'il « est essentiel à l'âme d'être unie à un corps » (mais que cela peut être empêché par accident, non de son fait, mais du fait du corps, quand il se corrompt). En fait, il est solidaire de tout ce qui a été dit aux **§ 66-76** contre la théorie de l'intellect moteur (TIm). L'homme n'est pas seulement son âme ou son intellect (contre Platon) ni un corps

79. Et Averroès, dans le passage occulté du *Grand Commentaire du De anima* [*supra*, **§ 110**]

animé par une âme végétative et sensitive (contre Averroès). C'est un tout composé de deux parties essentielles : une âme, un corps. D'où la justification proprement méréologique, fondée sur une lecture dure de l'hylémorphisme aristotélicien, de la thèse concédée, selon laquelle « séparée du corps, l'âme humaine n'a pas l'ultime perfection de sa nature » : *a)* l'âme est une partie de la nature humaine (donc une partie essentielle de l'homme, une partie accidentelle d'un tout ne pouvant faire partie de la nature de ce tout) ; *b)* une telle partie recevant sa perfection complète du tout et dans le tout, ne la conserve pas complète hors du tout. Cependant, et c'est le point 2, comme la perfection de l'âme est d'accomplir sa fin, et que cette fin n'est pas d'être motrice du corps, mais bien seulement de penser, l'âme séparée du corps n'est pas pour autant oisive. À dire vrai, elle l'est d'autant moins que sa perfection s'exerce alors même qu'elle n'est pas séparée du corps, du seul fait que l'intellect, partie de l'âme qui est forme du corps, exerce son opération sans « communiquer » avec lui. Toutefois, c'est une chose que d'affirmer cela et une autre que de dire que l'âme continue de penser par l'intellect une fois séparée du corps, acte qui reste source de félicité. Thomas parlerait-il en théologien ? Aurait-il lui-même transgressé la recommandation du **§ 2** ? Sans qu'on y prenne nécessairement garde, du fait de l'extrême condensation du paragraphe (préparée il est vrai par tous les développements du chapitre 3), les points 1 et 2 du **§ 112** exposent philosophiquement une des thèses fondamentales de l'anthropologie théologique thomasienne. L'état naturel de l'homme tel que peut le penser le philosophe est d'être composé d'un corps et d'une âme, ce que dit le point 1. Mais Thomas théologien ne dit pas autre chose, y compris pour le point 2, qui reprend le thème de la « félicité mentale », crucial pour l'aristotélisme radical et le débat entre philosophes et théologiens dans les années 1260-1270. Le **§ 112** argumente de manière purement philosophique, conformément au programme du **§ 2**. Le lecteur doit cependant garder à l'esprit que, pour Thomas, la plénitude de la félicité eschatologique assumée par le théologien ne se conçoit pas pour un autre homme que le tout méréologique âme-corps opposé au chapitre 3, au nom d'Aristote, aux conceptions platonicienne et averroïste de l'homme. Autrement dit, Thomas théologien soutient : [1] que l'union de l'âme au corps est bénéfique, et [2] qu'elle est exigée pour la félicité, ce qui est exactement ce qu'il allègue dans les points 1 et 2 du **§ 112**. On peut lui objecter que le théologien ne parle pas de la félicité du philosophe, objet de la *fiducia philosophantium* selon Averroès citant al-Fārābī, mais de la *beatitudo* eschatologique. Mais c'est bien de la condition de possibilité d'une telle béatitude que parle philosophiquement le **§ 112**, à l'invitation (malheureuse) même des

averroïstes qui ont lancé **A3** sur cette base (l'âme séparée du corps... après la destruction du corps, et même de tous les corps, selon la ligne d'argumentation appelée par Albert *via Averroys*) nécessairement commune au philosophe et au théologien. Avec **A3**, Siger et les averroïstes se sont malencontreusement aventurés dans le domaine de l'eschatologie. Thomas le sait et en tirera bientôt les conséquences aux **§ 118-119** en reprochant à ses adversaires de traiter de questions théologiques en affectant de s'excepter eux-mêmes de leur foi. Le problème est que le théologien a son mot à dire sur **A3**. Un second problème est que le mot que le théologien Thomas aurait à dire, s'il transgressait le programme du **§ 2**, serait un mixte de philosophie aristotélicienne et d'élaboration théologique du donné révélé. En effet, pour Thomas théologien chrétien, la mort est contre nature eu égard au don préternaturel – l'immortalité personnelle – fait à l'homme lors de sa création. Le naturalisme aristotélicien et l'idée qui se veut chrétienne, quand même elle parle l'idiome d'Aristote, d'une naturalité du rapport hylémorphique, se superposent virtuellement au **§ 112**, entraînant la théorie philosophique de la félicité mentale, et la rapide mention d'*Éth. Nic.*, X, 10, 1177a13-17 à la fin du paragraphe, dans un dispositif théologique articulé sur deux thèses qui mêlent plus ou moins heureusement philosophie et théologie : [a] l'idée d'un désir naturel de félicité impliquant l'assomption d'un corps immortel et [b] l'idée d'un don préternaturel d'immortalité restitué à l'homme lors de la résurrection. En affirmant, contre les philosophes averroïstes, qu'« il est essentiel à l'âme d'être unie à un corps » (**§ 39**), pour dire au **§ 112**, que « séparée du corps, l'âme n'a pas l'ultime perfection de sa nature », l'Aquinate accepte de croiser le fer sur un terrain qui ne devrait plus être celui du philosophe disputant contre Averroès de l'interprétation authentique de la théorie aristotélicienne de l'âme et de l'intellect, telle qu'elle est livrée dans le *De anima*. Malgré le langage purement philosophique qu'il y emploie, le Thomas du **§ 112** n'est plus le Thomas du chapitre 1 du *De unitate*. Il est virtuellement engagé dans une critique théologique de l'averroïsme. Il n'a pas la responsabilité de ce changement de terrain : **A3** l'y oblige. Mais il est clair que la félicité dont il parle n'est pas la félicité du philosophe distincte de la béatitude du théologien. Ce peut être une félicité au sens de la théologie naturelle, voire d'une théologie naturelle non chrétienne – d'où au **§ 113**, le recours à Ghazālī, pour répondre à la dernière aporie averroïste (= **A4**). Mais qui ne verrait que la félicité d'une âme séparée du corps, après la destruction du corps, pose un problème eschatologique étranger aux prises de l'aristotélisme ? On ne doit pas surcharger la lecture du **§ 112**. On ne peut pour autant ignorer que l'aristotélisme revendiqué par Thomas en philosophie contre

Averroès et les averroïstes a une contrepartie dans sa théologie, et que l'hylémorphisme strict qu'il professe dans son interprétation d'Aristote va de pair avec une thèse théologique, qui fera scandale, consistant à affirmer la naturalité du rapport de l'âme et du corps jusque dans le moment suprême de la félicité ultime, au risque de flirter avec la thèse refusant à l'âme des justes l'accès, antérieurement à la résurrection eschatologique, au bonheur achevé de la vision béatifique de Dieu en son essence. Ce problème de pure théologie, qui voit Thomas rejoindre Augustin argumentant contre Porphyre, ne peut être escamoté. Quand l'Aquinate écrit que l'âme séparée du corps ne peut obtenir la perfection ultime de la félicité, ce pourquoi Augustin, à la fin du *De Genesi ad litteram*, pose que, avant la résurrection, les âmes des saints ne jouissent pas de la vision divine de manière aussi parfaite qu'après la résurrection de leur corps, il formule une doctrine qui ne peut être considérée comme étrangère aux thèses du § **112**. On ne comprendrait pas, autrement, l'explosion de colère antiaverroïste des § **118-119**. Reste à se demander ce qui motive véritablement cette colère. A3 ne saurait suffire à elle seule. Aura-t-on en A4 *le* facteur déclenchant ?

§ **113**. – Le § **113** présente ce qui est censé être le dernier problème interjeté – tel un appel – *(obiciunt)* au déroulement désormais supposé inarrêtable de TAr. C'est la dernière aporie, A4, opposée à la réfutation de TAvb par un adversaire dont Thomas nous laisse supposer qu'il est aux abois. Mais quel adversaire ? L'objection figurant déjà sous forme de thèse dans le *Commentaire des Sentences* de Bonaventure, ainsi qu'on l'a vu au § **110**, le scénario thomasien paraît pour le moins forcé. L'objection est simple : étant admis (pour Thomas : *disputationis gratia*) que le monde est éternel (puisque telle est la *positio* d'Aristote), il faut évaluer les conséquences de l'admission du pluralisme de l'intellect possible : l'intellect étant incorruptible, poser qu'il y autant d'intellects possibles que d'hommes, revient à dire, s'il y a toujours eu des hommes, qu'il y a des infinis en acte d'intellects (à savoir : une infinité en acte d'intellects). Thomas ne le précise pas, mais la conclusion est (aux yeux de l'auteur de A4) impossible, et ce pour une raison également non mentionnée, qui est qu'il n'y a pas, selon Aristote, d'infini en acte [80]. On appellera donc ici l'argument fondant A4 : argument de l'infini actuel.

> Ils objectent aussi à l'affirmation qu'ils sont dans l'erreur que, comme l'intellect est incorruptible, s'il y avait pluralité d'intellects d'une pluralité d'hommes, il s'ensuivrait qu'il y aurait des infinis en acte d'intellects, selon la doctrine d'Aristote qui stipule que le monde est éternel et qu'il y a toujours eu des hommes (« Obiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem Aristotilis, qui posuit mundum eternum et homines semper fuisse »).

80. *Physique*, III, 5, 206a8 ; cf. aussi *Auctoritates Aristotelis* (2), n° 104, Hamesse, p. 148, 70 : « Nullum corpus est actu in infinitum » = *Physique*, III, 5, 206a1-2.

A4 est, comme tantôt a^2, source de perplexité pour le lecteur. Avant de l'étudier dans l'économie du § **113**, il faut donc tenter de dissiper le nuage d'ambiguïté qui l'entoure. Pour ce faire, on doit d'abord noter qu'Étienne Tempier a expressément condamné, en l'espèce de l'article 86 (49), une thèse ainsi libellée :

> 86 (49) Quod substantiae separatae sunt actu infinitae. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus (« Les substances séparées sont infinies en acte. En effet, l'infinité n'est impossible que dans les choses matérielles ») [PICHÉ, 1999, p. 105 ; cf. WIPPEL, 1977, p. 188-189].

Cet article contient deux affirmations distinctes : (a) la thèse proprement dite : les substances séparées sont infinies en acte ; (b) sa justification philosophique : l'infini(té) n'est impossible que dans les substances matérielles. Qu'est-ce qui est condamné par le *syllabus* ? La seule thèse (a) ou la thèse (a) *et* sa justification (b) ? Cela fait une première question. Une seconde question est : qui soutient (a) + (b) ? À quoi l'on peut ajouter : dans quel contexte de discussion ? Et selon quels présupposés ? On peut répondre à la seconde question et à ses annexes, sans faire immédiatement intervenir ni Siger ni Thomas. Le témoin principal est ici le *Commentaire de la Physique* connu sous le titre d'*Anonyme de Delhaye* [81]. Dans son commentaire du livre VIII de la *Physique*, q. 6, traitant le problème de l'éternité du mouvement *(Utrum motus sit aeternus)*, l'Anonyme de Delhaye rencontre une objection que l'on peut ainsi résumer : (1) ni le monde ni le mouvement ne sont éternels, car (2) cela impliquerait un nombre infini d'intellects humains, ce qui est impossible ; en effet (3) un infini en acte est impossible (p. 202). L'Anonyme rejette l'éternité du monde. Il répond néanmoins à l'objection, pour ne pas établir la bonne thèse, la non-éternité du monde, sur un mauvais argument : l'impossibilité d'une multitude infinie en acte. Il entreprend donc de montrer qu'une multitude infinie en acte est possible – contre (3) [= le point (b) du *syllabus*] – à certaines conditions, qui

81. In *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote. Texte inédit*, éd. Ph. Delhaye, Louvain (Les Philosophes belges, 15), 1941.

précisément sont réalisées dans le cas des intellects séparés – contre (2) [= le point (a) du *syllabus*]. Le nerf de sa démonstration est constitué par un résumé de la thèse de Ghazālī sur la question de l'infini actuel. Cette thèse peut être formulée ainsi [82] :

> (i) une multitude infinie peut exister en acte, à condition que :
> (ii) dans cette multitude, un membre ne dépende pas d'un autre, ou que :
> (iii) les membres dans cette multitude ne constituent pas un tout.

Le texte de l'Anonyme est le suivant :

> Dicendum tamen secundum quod dicit Algazel : concedebat enim quod intellectus infiniti separati sunt et existentes in actu. Et cum dicitur : infinita esse secundum actum et secundum multitudinem est inconveniens, dicendum quod aliqua esse infinita in actu hoc contingit dupliciter [= (i)]. Aliqua enim sunt infinita in actu quorum unum ab alio non dependet [= (ii)], et talia esse infinita in actu non est inconveniens : sic autem intellectus separati sunt infiniti in actu. Iterum infinita esse secundum multitudinem, ex quibus quidem non potest fieri aliquod aggregatum unum [= (iii)], non est inconveniens : tales autem sunt intellectus infiniti separati : ex illis numquam fit aliquod unum. Ideo etc. [éd. Delhaye, 1941, p. 202].

En tant qu'elles satisfont aux deux conditions (i) et (ii), les Intelligences séparées peuvent donc exister en nombre infini. Mais sous quel présupposé y satisfont-elles ? Qu'est-ce qui permet de passer de la possibilité d'une telle existence à l'existence actuelle, marquée par les expressions « intellectus separati sunt infiniti in actu » et « tales autem sunt intellectus infiniti separati », qui font tomber l'ensemble de la thèse, points (a) et (b) sous la censure de l'article 86 (49) ? Précisément, et l'on admirera au passage le cercle souligné par Hissette (p. 99), le présupposé de l'éternité du monde (que l'Anonyme, on l'a dit, rejette personnellement) ! L'argument ghazalien réclame l'éternité du monde. Revenons sur cette base à A4 et à l'objection du **§ 113**.

Si la structure de l'objection est simple – c'est une objection fondamentalement *aristotélicienne* –, son sens n'est pas d'emblée évident. Faut-il comprendre que la discussion reste dans le cadre de la problématique du **§ 110**, définie par l'hypothèse de la destruction des corps ? Si oui, le sens de A4 est qu'on ne peut maintenir la pluralité des intellects possibles sans admettre un infini en acte d'intellects séparés de tous les corps qui ont été détruits dans l'infini du temps *a parte ante* (antérieur à

82. Cf. J.J. Duin, *La Doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain (Philosophes médiévaux, III), 1954, p. 332 ; Hissette, p. 99.

l'instant présent – comme à tout instant du temps écoulé, d'ailleurs). Autrement dit : à l'instant où je parle existe une infinité d'intellects séparés ou, pour mieux dire, un infini en acte d'intellects séparés. C'est l'existence d'un tel infini en acte qui tombe sous le coup de l'autorité – non convoquée pourtant (peut-être parce qu'elle est trop connue) – de *Physique*, III, 5, 206a8. Cette lecture de A4 est certainement la bonne. La réponse de Thomas à A4 se fait en deux temps. Une première réponse est donnée au **§ 113**. Une seconde, au **§ 114**. Pourquoi deux réponses ? Il faut voir ici que le texte du *De unitate* est structurellement modelé sur un sous-texte, qui apparaît plus clairement dans les œuvres antérieures, tout particulièrement dans la *Summa contra Gentiles*. Il faut noter ensuite que les deux réponses des **§ 113** et **114** sont bien différentes quant à leur horizon épistémique. La première vient du clan des philosophes péripatéticiens mobilisés dans le reste de l'ouvrage contre Averroès, donc de partisans de l'éternité du monde. La seconde, notant au passage le silence d'Aristote lui-même sur la question, est la réponse de la foi chrétienne. D'un paragraphe à l'autre, l'étau théologique se resserre sur les averroïstes – Aristote étant épargné. Mais le plus frappant est le lien qui s'établit ici, comme au **§ 32**, entre les deux thèses vedettes de l'averroïsme latin, condamnées en 1277, le monopsychisme et l'éternité du monde. Cela rend l'analyse du tout formé par les **§ 113** et **114** d'autant plus complexe. Ici, trois remarques s'imposent. *Premièrement*, A4 s'appuie sur un argument – l'argument de l'infini actuel – qui a déjà une histoire et qui s'inscrit dans un cadre précis. L'argument de l'infini actuel est en effet, on l'a vu avec l'Anonyme de Delhaye, issu de Ghazālī, et figure chez Maïmonide [83], où il constitue... la septième voie de démonstration de la nouveauté du monde [84]. Thomas lui-même le mentionne en *ScG*, II, 38, § 6, comme un des « arguments par lesquels certains s'efforcent de démontrer que le monde n'est pas éternel ». Il y est ainsi formulé :

> Encore. Il y aurait un nombre infini d'êtres, à savoir les âmes immortelles de l'infinité des hommes passées.

Thomas lui répond au § 13 : « L'objection [à la thèse de l'éternité du monde] qui concerne les âmes est plus difficile [que les autres]. Mais son argument n'est pas très utile, car il présuppose beaucoup de choses ». Et de mentionner, comme présupposés, les diverses théories adoptées sur ce point par les partisans de l'éternité du monde, à savoir :

83. *Guide des Égarés*, I, 74, trad. Munk, p. 220-222.

84. Selon « un autre d'entre les modernes », p. 220, « selon les *Motecallemîn* », p. 222. [Sur Maïmonide, cf. HAYOUN, 1994.]

TEM[1] : les âmes humaines ne subsistent pas après les corps.

TEM[2] : de toutes les âmes ne subsiste que l'intellect séparé, *i.e.*, pour les uns, l'intellect agent [seul] (= TEM[2.1]) et, pour les autres, l'intellect possible (= TEM[2.2]) [en plus de l'intellect agent].

TEM[3] : les mêmes âmes, après quelques siècles, retournent dans les corps (théorie dite ici du « cycle des âmes »).

auxquelles s'ajoute TEM[4], la théorie de « ceux qui ne considèrent pas impossible qu'il y ait une infinité en acte dans les choses qui ne constituent pas un certain ordre » [MICHON, 1999, p. 171]. *Deuxièmement*, la solution ou, plutôt, la réponse péripatéticienne à A4 fournie au **§ 113** est précisément TEM[4], donnée sous la forme d'une citation de deux passages de Ghazālī [85] :

> Mais, dans sa *Métaphysique*, Algazel répond à cette objection : il dit en effet que « chaque fois que l'un de ceux-ci se trouve sans l'autre », à savoir la quantité ou le multiple sans l'ordre, « l'infinité ne lui est pas ôtée, comme au mouvement du ciel [40, 23-25] ». Et il ajoute : « Nous concédons de même que les âmes humaines aussi, lesquelles sont séparables des corps par la mort, sont infinies en nombre, même si elles sont simultanément, puisqu'il n'y a pas entre elles de relation naturelle d'ordre, qui, une fois supprimée, ferait que les âmes cesseraient d'être : de fait, aucune d'entre elles n'est la cause des autres, mais elles sont toutes en même temps sans relation d'antérieur et de postérieur, de nature ou de place. Car l'antérieur et le postérieur ne désignent pas en elles une relation de nature, sinon quant au temps de leur création. Et dans leurs essences, en tant qu'elles sont des essences, il n'y a non plus aucune sorte de relation d'ordre, puisqu'elles sont égales en être, au contraire des espaces et des corps, de la cause et du causé [41, 1-10]. »

Troisièmement, les **§ 113** et **114** présentent l'essentiel des thèses avancées en *ScG*, II, 80, exposant les « arguments prouvant que l'âme est corrompue en même temps que le corps ». La séquence distribuée en deux paragraphes dans le *De unitate* est ainsi articulée dans la *Summa contra Gentiles*. A4 et l'argument de l'infini actuel interviennent dans le cadre du troisième argument (§ 3) affirmant l'impossibilité de la rémanence d'une pluralité d'âmes après la mort, si le monde est éternel :

> De plus, selon ceux qui posent l'éternité du monde, il semble absolument impossible de poser que les âmes humaines demeurent dans leur multiplicité après la mort du corps. Si en effet le monde est de toute éternité, le mouvement a été de toute éternité. Donc la génération aussi est éternelle. Mais si la génération est éternelle, une infinité d'hommes sont morts avant nous. Donc si les âmes des morts demeurent après la mort dans leur multiplicité, il faut dire qu'il y a maintenant une infinité en acte d'âmes des hommes qui sont morts avant nous. Mais cela est impossible : en effet, il ne peut y avoir d'infini en acte dans la nature. Reste donc, si le monde est éternel, que les âmes ne demeurent pas multiples après la mort (« Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno. Ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile : nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem ») [cf. MICHON, 1999, p. 327].

85. *Metaph.* I, tr. 1, div. 6 ; Muckle, p. 40, 23-25 et *ibid.*, Muckle, p. 41, 1-10.

La réponse péripatéticienne à A4 est fournie au § 3, de *ScG*, II, 81, consacré à la réfutation des arguments en faveur de la corruption. Dans ce paragraphe, en effet, Thomas rappelle, comme au § 13 de *ScG*, II, 38, les diverses théories en présence :

> À l'occasion du troisième argument avancé, certains de ceux qui posent l'éternité du monde, sont tombés dans diverses opinions folles. Certains ont accordé purement et simplement la conclusion, disant que les âmes humaines périssaient entièrement avec les corps [= TEM[1]]. D'autres ont dit que de toutes les âmes demeurait quelque chose d'un et de séparé, commun à toutes [= TEM[2]], à savoir l'intellect agent, selon certains [= TEM[2.1]], ou avec lui l'intellect possible, selon d'autres [= TEM[2.2]]. D'autres enfin ont posé que les âmes demeuraient dans leur multiplicité après les corps, mais, pour ne pas être contraints de poser une infinité d'âmes, ils ont dit que les mêmes âmes s'unissaient à des corps différents, après un temps déterminé [= TEM[3]]. Et cette opinion fut celle des platoniciens, dont on traitera plus bas [§ 83]. (« Occasione autem tertiae rationis inductae, aliqui aeternitatem mundi ponentes in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire [= TEM[1]]. Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune [= TEM[2]] : scilicet intellectus agens, secundum quosdam [= TEM[2.1]] ; vel cum eo intellectus possibilis, secundum alios [= TEM[2.2]]. Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere : sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus [= TEM[3]]. Et haec fuit Platonicorum opinio, de qua infra agetur »).

La suite du § 3 expose succinctement la thèse de Ghazālī présentée sous forme de citation au **§ 113** :

> D'autres, en revanche, évitant toutes les [erreurs] susdites, ont dit qu'il n'y avait pas d'inconvénient [impossibilité] à ce qu'une infinité d'âmes séparées existe en acte, car l'être infini en acte dans les réalités qui n'ont pas d'ordre entre elles est un être infini par accident : [être] que l'on peut poser selon eux sans inconvénient. Et c'est la position d'Avicenne et d'Algazel (« Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas. Esse enim infinitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens : quod ponere non reputant inconveniens. Et est positio Avicennae et Algazelis ») [cf. MICHON, 1999, p. 330].

La dernière partie du § 3 correspond presque littéralement au **§ 114** du *De unitate*, à une différence près que l'on évoquera plus bas. On notera simplement, pour le moment, que la thèse est la même : les catholiques n'ont rien à faire dans cette galère. A4 ne les concerne pas, non plus que cet usage de l'argument de l'infini actuel, puisqu'ils professent la thèse de la nouveauté du monde.

> Ce qu'Aristote aurait soutenu au sujet de ces positions, on ne le trouve pas chez lui dit expressément, bien qu'il soutienne expressément l'éternité du monde. Mais la dernière des opinions susdites n'est pas incompatible avec les principes qu'il a lui-même posés. En effet dans le livre III de la *Physique* [204a-206a8] et dans le livre I du [traité] *Du ciel et du monde* [271b1-276a17], il prouve qu'il n'y a pas d'infini en acte dans les corps naturels, mais [il ne prouve pas] qu'il n'y en a pas [non plus] parmi les substances immatérielles. Il est certain, cependant, que ceux qui professent la foi catholique ne souffrent là aucune difficulté, puisqu'ils ne posent pas l'éternité du monde (« Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur : cum tamen expresse mundi aeternitatem ponat. Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat. Nam in III Phys. et in I caeli et mundi, probat non esse infinitum actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt ») [cf. MICHON, 1999, p. 331].

Qui est l'auteur de A4 ? Si l'on fait abstraction de la paternité bonaventurienne avancée au **§ 110**, la présence de l'aporie et de l'argument de l'infini actuel dans la *Summa contra Gentiles* suggère que les averroïstes ne sont pas ici directement en cause. Le complexe de problèmes semble bien constitué avant les *Quaestiones in III De anima* de Siger de Brabant : tant pour ce qui est de la problématique de la rémanence de

l'âme/intellect après la mort que pour celui de l'éternité du monde, de même que pour ce qui a trait à leur rencontre (l'éternité du monde étant déjà le cadre d'évaluation de TAvb)[86]. Naturellement l'argument de l'éternité des espèces naturelles (AEEN) discuté au **§ 92**, et attesté chez Siger, est extrêmement proche du complexe de problèmes discuté aux **§ 113** et **114**. Cependant, il ne se confond pas avec lui. Dans l'état actuel des connaissances, je ne vois pas de raison de renoncer à l'hypothèse selon laquelle c'est Bonaventure qui a lancé A4, comme il a sans doute aussi lancé l'aporie A3 du **§ 110**. Si A4 et l'argument ont été lancés par Siger, c'est donc dans une œuvre des années 1260 (sans doute une *reportatio*) qui ne nous est pas parvenue. On retrouve en revanche A4 et l'argument de l'infini actuel dans les textes postérieurs au *De unitate*. Ils sont même mentionnés à deux reprises par le maître de Brabant, dans le *De anima intellectiva*, chap. 6, consacré à la question de savoir comment l'âme intellective est séparable du corps et quel statut est le sien quand elle est séparée :

> Selon la doctrine d'Aristote une infinité d'hommes nous a précédés ; donc si chacun d'eux possédait une âme intellective propre et si, une fois le corps détruit, chacune en était totalement séparée, il y aurait dès maintenant une infinité d'âmes intellectives séparées de corps. Mais cela va contre la raison et n'est pas conforme à l'intention d'Aristote, qui condamne l'infini [actuel]. [Bazán, p. 98, 72-77.]

et au chapitre 7, consacré à la question de savoir « si l'âme intellective est multipliée par la multiplication des corps humains » :

> Cinquième preuve. Selon la doctrine d'Aristote, il a déjà existé dans le passé une infinité d'hommes. Mais si les âmes intellectives étaient multipliées par la multiplicité des corps humains, Aristote aurait dû penser qu'il y a un nombre infini d'âmes, ce qui ne semble pas être le cas [Bazán, p. 104, 90-93].

L'argument figure aussi chez l'*Anonyme de Bazán*. Mais, chose remarquable, conforme à la double rédaction de la question *Utrum unus*

86. La longue durée de l'argument de l'infini actuel est remarquable. L'alternative : *ou* la métempsycose (si le stock d'âmes est fixé initialement) *ou* l'infinité actuelle (si les âmes sont sans cesse renouvelées) est reprise notamment par Leibniz dans sa présentation des thèses d'Averroès sur l'impossibilité de l'immortalité de l'âme humaine selon la Raison-Aristote. Cf. Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique* [1702], cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703*. Présentation et notes de Chr. Frémont, Paris, Flammarion (GF, 774), 1994, p. 221.

intellectus in numero sit in omnibus, il y figure deux fois. On a vu, en effet, que, sans doute pris dans le climat intellectuel qui a rendu nécessaire la promulgation du statut du 1er avril 1272 de la Faculté des arts de l'université de Paris (c'est, du moins, l'hypothèse suggérée dans notre « Introduction »), l'Anonyme aborde à deux reprises la question de l'unité de l'intellect : une première fois à la question 21, « *negando* Commentatorem, qui unum ponit intellectum in omnibus, *et fidem tenendo* » (Bazán, p. 511, 61-62), une seconde fois à la question 22, « *tenendo* opinionem Commentatoris » (Bazán, p. 513, 4), comme s'il était encore permis à l'époque de présenter les deux thèses comme des positions rivales, également argumentables. Dans la première version (*Quaestiones De anima*, III, q. 21 ; Bazán, p. 510, 12-17), **A4** est formulée ainsi :

> De plus, je suppose que le monde est perpétuel, qu'une infinité d'hommes nous a précédés dans le passé, et que les intellects sont incorruptibles ; puis j'argumente : si les intellects diffèrent numériquement, alors l'intellect est infini, car les hommes qui nous ont précédés sont infinis ; or, selon Aristote, *Physique*, III [5, 206a8], il ne peut y avoir d'infini en acte ; donc, s'il en est ainsi, il faut bien qu'il y ait un intellect numériquement identique en tous les hommes.

Comme Thomas dans la *Summa contra Gentiles,* l'Anonyme répond qu'Aristote n'exclut pas l'infini des substances séparées, mais seulement « des nombres et du sensible » :

> Quand il est dit : « supposé que le monde soit perpétuel » : je concède. Et qu'« une infinité d'hommes nous a précédés » : je concède. Et « que les intellects sont incorruptibles » : je concède. « Donc si l'intellect était plurifié *(plurificatus)*, il serait infini ; mais l'infini est réfuté par le Philosophe dans le troisième livre de la *Physique* » : je dis que le Philosophe a réfuté l'infini dans les nombres et les [réalités] sensibles, non dans les substances séparées ; donc puisque l'intellect est une substance séparée, celle-ci aussi est infinie [Bazán, p. 512, 72-78].

Dans la question 22, en revanche, là où il soutient l'opinion d'Averroès, l'Anonyme se contente de reformuler **A4**, sans la réfuter (ce qui suggère que la *quaestio* est antérieure au 1er avril 1272) :

> En outre, autre argument : si l'intellect était multiplié *(multiplicatus)*, il faudrait accorder une infinité d'intellects *(infinities intellectuum)*, et cela découle à l'évidence de ce que le monde est perpétuel et qu'une infinité d'hommes *(infiniti homines)* nous a précédés et qu'une infinité d'hommes existeront et que les intellects sont incorruptibles ; maintenant, si l'intellect était plurifié, alors il faudrait accorder une infinité d'intellects ; mais cela est impossible ; donc l'intellect est un en nombre en tous [les hommes]. [Bazán, p. 514, 35-40.]

L'attitude de Siger est très différente dans les *Quaestiones super Librum de causis* : face à **A4**, le maître répond sur un ton hésitant qu'une infinité en acte d'intellects n'était « sans doute » pas impossible aux yeux d'Aristote, « pas plus que celle de la génération des hommes », en s'appuyant sur le même argument que Thomas (et l'Anonyme de Bazán, dans la question 21). Les coups de l'Aquinate ont porté ; le statut aussi. L'heure est au repli théorique :

> Dicendum est quod forte non est inconveniens apud Aristotelem quod sint infiniti actu intellectus sicut nec inconveniens quod generatio hominum sit perpetua, nam in tertio Physicorum, cum negatur infinitum in actu, sicut ipse ibi testatur, considerationem non facit nisi in rebus sensibilibus. Si enim in separatis entibus, cuiusmodi sunt intellectus separati, sit infinitum, ad altiorem scientiam quam naturalem pertinet, ut ibidem dicitur [éd. Marlasca, 1972, p. 115, 238-246].

Ce qui fait l'intérêt des **§ 113** et **114** dans l'histoire de l'antiaverroïsme (et, partant, de l'invention de l'averroïsme), c'est que Thomas laisse tout à coup sentir la force du lien qui unit dans l'averroïsme unité de l'intellect et éternité du monde dans une sorte de double violence faite à Aristote, d'une part, à la foi chrétienne, de l'autre. Cela apparaît bien dans la version de **A4** et de l'argument de l'infini actuel rapportée par Radulphus Brito dans ses *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 6 :

> [7] Item suppono a Philosopho quod mundus sit aeternus ex VIII. *Physicorum* [= VIII, 1, 251a8-252a4] et I. *Caeli et Mundi* [= *De caelo* I, 9, 277b28-29 ; I, 12, 281a28-283b22]. Suppono aliud ex II. huius [cf. *De an.*, II, 2, 413b26-27] : quod intellectus est incorruptibilis. Tunc arguo : Si intellectus multiplicatus est multiplicatione individuorum, tunc esset ponere actu infinitum, immo etiam maius infinito. Modo illud est impossibile. Quare etc. Probatio maioris : Quia ex quo mundus est ab aeterno, infiniti homines processerunt. Modo quilibet homo habuit intellectum suum per se, et intellectus est incorruptibilis, ut suppositum est. Ergo infiniti intellectus sunt modo actu. Et hodie vel cras generabuntur multi homines ; immo etiam, cum mundus duret in infinitum, adhuc infiniti homines erunt ; et quilibet habebit intellectum suum. Et sic adhuc erunt infiniti intellectus. Et sic erit maius infinities infinito. Illud est impossibile. Quare etc. [*Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, q. 6, Fauser, p. 159, 88-100].

La réponse du maître breton mériterait en soi une étude, qui contient deux contre-arguments : le premier, *tacitement* fondé sur la distinction ghazalienne entre ce qui est ordonné par soi et ce qui est ordonné par accident, va plus loin que Thomas (qui en est la source plus que probable), en alignant des considérations sur l'infini propres à l'épistémé du XIVe siècle[87] ; le second, jugé « faire davantage l'affaire » *(magis sufficere)* que le premier, fondé sur la solution de Thomas dans la *Summa contra Gentiles*, reprise par l'*Anonyme de Bazán* (première version), arguant qu'Aristote n'exclut l'infini que « des corps, des grandeurs, des nombres et des sensibles » :

> Vel potest dici ad rationem quod intentio Philosophi est probare quod non sit infinitum in corporibus vel in magnitudinibus et numeris in actu, sicut patet manifeste consideranti suas rationes et dicta in III. *Physicorum* [= III, 4-8, 202b30-208a23] et I. *Caeli et Mundi* [I, 5-7, 271b1-276a17], quia omnes suae rationes et conclusiones sive recapitulationes sunt de istis corporibus et magnitudinibus et sensibus activis vel passivis vel motivis. Et istam solutionem credo magis sufficere [Fauser, p. 172, 404-410].

À quelques mots près, c'est la thèse que défend derechef Thomas dans le **§ 114**, avec les mêmes références à la *Physique* et au *De caelo*.

§ 114. – Le **§ 114** comprend deux affirmations distinctes : (i) la position d'Aristote sur **A4** nous est inconnue ; (ii) **A4** ne pose pas de problème à un catholique, puisqu'il ne professe pas l'éternité du monde. Concernant (i), Thomas reprend le point déjà soulevé au **§ 38** : l'œuvre d'Aristote ne nous est pas connue intégralement. Nous ignorons la position qu'il aurait prise face à **A4**, car nous ne disposons pas de tout ce qu'il a écrit sur les substances séparées – tout en sachant, comme l'affirmait le **§ 38**, que « de ce qu'il dit au début du livre XII de la *Métaphysique*, on peut inférer en toute certitude *(certissime colligi potest)* qu'il a résolu ce genre de questions dans les livres qu'il paraît bien avoir

87. Cf. Fauser, p. 171, 375-172, 403. On notera que le début de l'argument, p. 171, 375-384, intègre prudemment les conséquences de la censure de 1277 et du statut du 1er avril 1272 : « Ad aliam, cum dicitur quod mundus est ab aeterno, etc. breviter potest dici quod *illa ratio procedit ex falso fundamento, quia ex aeternitate mundi ; quia secundum fidem et veritatem nos non ponimus quod mundus sit aeternus, immo de novo incepit esse.* Sed *secundum Philosophum, quia vult expresse quod mundus sit aeternus, difficile esset solvere rationem istam.* Sed *oporteret dicere* quod in corporibus impossibile est ponere actu infinitum ; sed in separatis ab omni corporeitate istud non est impossibile, et maxime in separatis non ordinatis per se sed per accidens. »

écrits *(in hiis que patet eum scripsisse)* sur les substances séparées ». Or c'est bien de cette partie de la métaphysique que relève **A4**, puisque, invoquant derechef le passage de *Phys.* II, 4, déjà allégué au **§ 29**, repris ici pour 194b13-15 : « considérer dans la matière, en tant qu'elles sont séparables, les formes qui sont séparées, est l'œuvre de la philosophie première ». Cette double référence aux analyses des **§ 38** et **29** montre que Thomas reste dans le fil d'un propos construit. Il y a toutefois une petite différence : au **§ 29**, Thomas, se demandant où s'arrêtait l'étude du physicien et du philosophe de la nature, évoquait 194b12-13 pour indiquer que l'intellect relevait de « ces formes » qui sont « séparées, mais dans une matière (ἐν ὕλῃ δέ) », auxquelles précisément s'arrête l'étude du *naturalis*. Au **§ 114**, c'est plutôt l'argument du **§ 38** qui occupe le devant de la scène, comme s'il avait assimilé ou intégré le propos du **§ 29**. Il en résulte une impression mêlée, qui n'empêche pas cependant de garder à l'esprit la pointe de (i) : nous ne savons pas ce qu'Aristote aurait répondu à **A4**. Cette stratégie, commandée par la polémique interne au *De unitate*, est très différente de celle qu'observe la *Summa contra Gentiles*, où Thomas est pourtant confronté au même problème. En *ScG*, II, 81, § 3, en effet, il procède autrement : il affirme que, s'agissant de la question de l'infini actuel, la thèse de Ghazālī est compatible [et apparemment la seule compatible] avec ce que l'on sait des principes [on notera l'expression « principes » et non pas « thèses »] d'Aristote dans la *Physique* et le *De caelo*. L'ignorance de certaines thèses métaphysiques n'empêche pas de noter la compatibilité de la thèse « péripatéticienne » de Ghazālī avec les principes de l'aristotélisme. En somme, la *Summa contra Gentiles* nous livre ce qui est seulement présupposé dans la rédaction, sinon bâclée, du moins elliptique des **§ 113** et **114** : (a) il y a une réponse aristotélicienne à **A4** ; (b) on n'est donc pas contraint d'accepter **TAvb**, *si* l'on professe avec Aristote l'éternité du monde.

> Ce qu'aurait pensé Aristote de ces diverses opinions, on ne le trouve pas dit chez lui de manière expresse, bien qu'il soutienne expressément l'éternité du monde. Pourtant la dernière d'entre elles ne s'oppose pas à ses propres principes. Car, dans le livre III de la *Physique* [204a8-206a8] et dans le livre I du traité *Du ciel et du monde* [271b1-276a17], il prouve qu'il n'y a pas d'infini en acte parmi les corps naturels, mais il ne prouve pas qu'il n'y en ait pas parmi les substances immatérielles [MICHON, 1999, p. 330-331].

Reste le point (ii). Ici la thèse est simple. C'est littéralement la même en *ScG*, II, 81 et dans le **§ 114** :

> Il est certain, en tout cas, que ceux qui professent la foi catholique ne rencontrent là aucune difficulté, puisqu'ils ne soutiennent pas l'éternité du monde (« Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt ») [MICHON, 1999, p. 331].
>
> Quoi que l'on dise sur ce point, il est manifeste que les catholiques n'en peuvent ressentir aucune gêne, eux qui posent que le monde a eu un commencement (« Quicquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse »).

Si la thèse est la même, la charge rhétorique est cependant bien différente. *ScG* posait que A4 n'est pas un problème pour un catholique. Le § **114** laisse supposer qu'il en est un pour ceux qui oublient leur catholicisme. *ScG* pose que A4 pouvait être un problème pour ceux qui professaient l'éternité du monde : platoniciens partisans de la métensomatose, matérialistes, mauvais aristotéliciens. Le § **114** suggère que A4 ne peut être un problème que pour ceux qui, afin de sauver une position philosophique absurde (TAvb), en viennent à mettre sur le même plan la thèse philosophique de l'éternité du monde et l'article de la foi (la création du monde *de novo*). L'estocade est proche : ce sera la fonction des § **118** et **119**. Pour la porter à fond, cependant, un ultime préparatif est nécessaire : montrer que, contrairement à ce que soutiennent les averroïstes, TAvb n'est pas seulement fausse « pour les Latins » – c'est-à-dire, ceux-ci étant cachés sous le masque de ceux-là, pour les chrétiens –, mais unanimement rejetée par tous les péripatéticiens grecs et arabes. La double mise au ban de la philosophie et de la religion, que réaliseront les derniers paragraphes du *De unitate*, est enclenchée par le rebondissement argumentatif du § **115** sur le § **114**.

§ **115**. – Comme s'il avait hâtivement rédigé les § **113** et **114** pour en venir plus vite au § **115**, Thomas laisse éclater une sorte de joie rhétorique au début dudit paragraphe. On ne sait peut-être pas exactement ce qu'aurait répondu Aristote à A4, ce que l'on sait, par contre, et parfaitement bien, c'est que les averroïstes se trompent (et nous trompent) quand ils affirment que *seuls les Latins* se sont opposés à la thèse de la multiplicité des intellects possibles. Il n'est plus question ici d'Averroès. Il s'agit des averroïstes, de ceux-là même que le § **2** nous avait présentés comme méprisant les *uerba Latinorum* au nom d'un péripatétisme fondé, en réalité, sur une ignorance complète des « livres des péripatéticiens ». Le temps de l'imposture philosophique et de l'arrogant mépris de la latinité est fini.

> En revanche, ce qui est clair, c'est que ce qu'ils [les averroïstes] disent est faux, à savoir : que cela a toujours été un principe pour tous ceux qui philosophaient chez les Arabes et chez les péripatéticiens que l'intellect n'est pas multiplié selon le nombre, bien que cela ne le soit pas chez les Latins.

Les averroïstes – il ne peut évidemment s'agir ici d'Averroès – font profession de ne pas « goûter » la pensée latine. Ils se disent « péripatéticiens ». Ils ne sont qu'ignorants, et minoritaires dans leur camp supposé. Ils sont formellement contredits par Ghazālī : un Arabe, certes, mais un péripatéticien thomaso-patenté – comme dit le § **115** : « Algazel, en effet, n'était pas un Latin, mais un Arabe ». Par Avicenne aussi, dont on sait, depuis le *Commentaire* de Thomas sur les *Sentences*, qu'il incarne aux yeux de l'Aquinate ce qui, de la philosophie, rejoint ou recoupe la « foi chrétienne » (Thomas y reviendra au § **116**). Ghazālī, Avicenne : les *Latini* ne sont décidément pas seuls à rejeter la multiplicité des intellects possibles. Et Thomas, renouant avec l'inspiration du *Commentaire des Sentences*, de citer un passage de *De an.*, V, 3 d'Avicenne[88] qui témoigne de la croisade panarabe contre TAvb :

> Et Avicenne, qui était aussi un Arabe, dit dans son livre *De l'âme* : « La prudence, la bêtise, l'opinion et autres choses semblables ne sont que dans l'essence de l'âme. Donc l'âme n'est pas numériquement une, mais multiple, et c'est son espèce qui est une » (« Auicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo libro *De anima* sic dicit "Prudentia et stultitia et opinio et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia anime. Ergo anima non est una sed est multe numero, et eius species una est" »).

L'âme n'est pas une selon le nombre, mais plusieurs : seule sa *species* est une. Tel est le *credo* antiaverroïste du péripatétisme arabe. On préférerait peut-être ici voir Thomas rappeler les *raisons* qui lui faisaient, au temps du *Super libros Sententiarum,* II, d. 17, q. 2, a. 1, déclarer la catholicité de la thèse d'Avicenne sur l'intellect possible, celle d'un intellect « divers en divers » (« in diversis diversu[s] »), « fondé dans l'essence de l'âme rationnelle » (c'est-à-dire n'ayant pas d'hypostase dans le corps : « fundatu[s] in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem »), « commençant avec le corps, sans [pour autant] finir avec lui » (« et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri ») : « Unde quantum ad intellectum possibilem, eius opinio est *quam tenemus secundum fidem Catholicam* » – une quasi-

88. Van Riet, p. 111, 16-20 : « similiter prudentia et stultitia et opinio et alia his similia, non sunt nisi in essentia animae et continentur cum anima in unaquaque relatione. Ergo anima non est una, sed est multae numero, et eius species una est. »

catholicité à peine entamée par les errements unanimement partagés, semble-t-il, par les *autres philosophes* en ce qui concerne l'intellect agent (« quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est »). Au lieu de jouer la clarté de la thèse (re)construite, Thomas préfère philologiser. Une bonne citation vaut mieux qu'un argument reconstitué. Le **§ 115** renoue donc avec la leçon d'histoire administrée *per auctoritatem* (ou plutôt *per auctoritates*) au long du chapitre 2 : par une citation. « Anima non est una sed est multe numero » : voilà (tout) ce qu'il faut retenir d'Avicenne, porte-parole (un peu inattendu *pour nous*) de l'aristotélisme pur et dur. Ou, plus exactement, en voilà la prémisse, la thèse complète étant que l'âme intellective est *spécifiquement une* (puisqu'il n'y a pas plusieurs espèces d'âmes humaines), et *numériquement multiple* (puisque répartie en de multiples singuliers). La montée chromatique vers le verdict des *auctoritates,* engagée au **§ 115** contre les averroïstes, explique la remarque de Siger de Brabant dans le *De anima intellectiva*, chap. 7 (Bazán, p. 107, 42-45), soulignant que, s'« il y a des arguments difficiles qui montrent qu'il est nécessaire que l'âme intellective soit multipliée en fonction de la multiplicité des corps, *il y a aussi des autorités* allant en ce sens ».

> Sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari et etiam ad hoc sunt auctoritates. Hoc enim volunt Avicenna et Algazel.

Les deux premiers auteurs anti-« pluralistes » que mentionne le *De anima intellectiva* sont « Algazel et Avicenne ». Thémistius ne tarde pas à entrer en scène : Thomas l'avait évoqué dès les premières lignes du **§ 116**. C'est la même matrice rechargée, qui court du *De unitate* thomasien au *De anima intellectiva* de Siger. Les averroïstes ne sont pas seulement contredits pas les Arabes, ils sont aussi démentis par les Grecs. En attendant la longue citation thémistienne du **§ 116**, qui le coupera du monde hellénophone, le **§ 115** met, en une phrase d'Avicenne, l'averroïsme au ban de l'aristotélisme arabe.

§ 116. – Prouver qu'Averroès fait, si l'on ose dire, l'unanimité contre lui : tel est l'objectif du **§ 116**. La parole est ici à Thémistius, porte-parole des Grecs. Dans le *De anima intellectiva*, chap. 7, Siger résume ainsi l'argument thomasien :

> Il y a des arguments très difficiles qui plaident en faveur de la multiplication de l'âme intellective en fonction de la multiplicité des corps humains. Il y a aussi des autorités. C'est en effet ce que soutiennent Avicenne et Algazel. Et Thémistius veut la même chose pour l'intellect agent éclairant et éclairé : qu'il soit multiplié, même si l'intellect seulement éclairant est unique ; c'est donc qu'il entend *a fortiori* que l'intellect possible soit multiplié (« et Themistius hoc etiam vult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus ; et multo magis intellectum possibilem intendebat multiplicari ») [Bazán, p. 107, 42-47].

Ainsi formulé, l'argument est simple : les Arabes, Avicenne et Ghazālī, soutiennent la pluralité de l'intellect possible, mais pas celle de l'intellect agent. Au **§ 116,** Thomas affecte de montrer que les Grecs ont d'avance enchéri sur les Arabes dans le rejet de l'averroïsme : en rejetant l'unité de l'intellect agent (le point faible de l'avicennisme selon l'Aquinate, dès le *Commentaire des Sentences*). Mais ce n'est pas la pointe de l'argument. Tout est ici dans le « *multo magis* ». Ce que veut dire Thomas dans la reconstruction sigérienne concerne bien, avant tout, TAvb, savoir que si des Grecs comme Thémistius ont rejeté jusqu'à l'unicité de l'intellect agent, c'est que, *bien davantage encore*, ils rejetaient celle de l'intellect possible. Le résumé sigérien est exact ; le raisonnement qu'il condense, plus complexe : le *De anima intellectiva* ne reprend pas l'essentiel. Le *Commentaire des Sentences* avait établi que la seule différence entre le péripatétisme d'Avicenne et la thèse de la foi catholique, toutes deux d'accord au chapitre de l'intellect possible, était que celle-ci soutenait la pluralité de l'intellect agent, alors que celle-là ne la soutenait pas. Le **§ 116** commence par montrer que Thémistius, lui, soutient que ni l'intellect possible ni l'intellect agent ne sont uniques, mais – grâce au dispositif conceptuel fourni par Thémistius – il va plus loin que le *Commentaire des Sentences* en *étendant* le concordat Avicenne-catholicisme bien au-delà de ce que suggérait le *respondeo* du *Super Sent.* II, d. 17, q. 2, a. 1. Le texte comprend trois parties : *(a)* Thomas présente une *auctoritas* thémistienne, introduisant une comparaison entre Aristote et Platon, qui aboutit à la conclusion que, « selon les mots » de Thémistius, l'intellect agent illuminant et l'intellect possible illuminé *dont parle Aristote* ne sont pas « uns » ou uniques ; *(b)* il pose à titre personnel que le principe de l'illumination est, en revanche, unique et qu'il s'agit d'une substance séparée : Dieu, pour les catholiques, la dernière Intelligence, pour Avicenne ; *(c)* revenant à Thémistius, Thomas montre *(c1)* que ce dernier prouve, lui aussi, l'unicité du principe illuminateur en recourant à l'argument du maître et du disciple [= a^5] [89] ; puis il montre *(c2)* que, s'il reconnaît lui-même que

89. Employé à contresens par Averroès, comme l'ont établi les **§ 108** et **109**, en réponse à l'aporie du **§ 102** et au traitement averroïste de a^5.

certains se sont interrogés sur l'unicité de l'intellect possible, Thémistius n'a pas voulu entrer sur ce point en matière, se contentant d'exposer ce qui était incontestable : les opinions d'Aristote, de Théophraste et de Platon – tous partisans de la pluralité des intellects illuminants et illuminés [= possibles]. Pour ce qui est de *(a)*, Thomas énonce le problème dont part Thémistius – l'intellect agent est-il un ou multiple ? – et rapporte sa réponse :

> Ou bien le premier qui éclaire est unique et ceux qui éclairent et sont éclairés sont plusieurs. En effet, le Soleil est unique, mais on sait bien que la lumière, d'une certaine façon, arrive divisée à la vue. C'est pourquoi il, c'est-à-dire Aristote, n'a pas pris comme comparaison le Soleil, mais la lumière ; tandis que Platon, lui, a choisi le Soleil (« Aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo aliquo partiri ad uisus. Propter hoc enim non solem in comparatione proposuit, scilicet Aristotiles, sed lumen ; Plato autem solem »).

Et de commenter :

> Il est donc évident, à lire Thémistius, que ne sont uniques ni l'intellect agent dont parle Aristote, qui éclaire, ni l'intellect possible, qui est éclairé (« Ergo patet per uerba Themistii quod nec intellectus agens, de quo Aristotiles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus »).

Le texte cité est *In III De an.*, *ad* 430a25 (Verbeke, p. 235, 7-11). *Nihil novi sub sole* : Thomas s'en est déjà servi au **§ 83**, pour rappeler qu'Aristote soutient que l'intellect agent fait partie de l'âme, puisqu'il le compare à la lumière (« unde comparauit ipsum lumini », cf. 430a15 : οἷον τὸ φῶς), contrairement à Platon qui, admettant un unique intellect séparé, le compare au Soleil[90]. L'idée est ici la même, l'accent étant mis cette fois sur l'intellect possible, grâce à l'opposition thémistienne entre intellect purement illuminant et intellect illuminé et illuminant. Cette opposition est malheureusement tout sauf claire. Au départ, rappelons-le, il y a quelques lignes de la *Paraphrase* du *De anima* ainsi rendues dans les deux traductions successives de Todd :

> Todd, 1990 : 103.26 : If on the other hand, there are many productive intellects, i.e., one for each of the potential intellects, on what basis will they differ from one another ? For where things are the same in species, division is by matter, and the productive intellects must be the same in species, given that they all have their essence identical with their activity, and all think the same things. For if they do not think the same, but different, things, what is to rule out [division] ? But from where will the potential intellect too think all things, if the intellect that advances it to actuality does not think all things first ? 103.32 : *Yet the intellect that illuminates primarily is one, while those that are illuminated and that illuminate are, like light, more than one.* For while the sun is one, you could speak of light as in some way divided into cases of vision. That is why Aristotle makes his comparison not with the sun but with light, whereas Plato's is with the sun ; i.e., he makes it analogous to the Good [Todd, 1990, p. 103-104].
>
> Todd, 1996 : 103.26 : If on the other hand, there are many [productive intellects], and one for each [individual] potential [intellect], on what basis will they differ from one another ? For where [individuals] are the same in kind, division occurs in respect of matter, and so the productive [intellects] must be the same in kind, given that they all have their essence identical with their activity, and all think the same objects. For if they do not think the same, but different, objects, what will be the process for apportioning [different intellects to different individuals] ? From what source will the potential intellect also come to think all objects, if the intellect that advances it to actuality does not think all objects prior to it ? 103.32 : *Now [the solution is that] the intellect that illuminates (ellampôn) in a primary sense is one, while those that are illuminated (ellampomenoi) and that illuminate (ellampontes) are, just like light, more than one.* For while the sun is one, you could speak of light as in a sense divided among the organs of sight. That is why Aristotle introduced as a comparison not the sun but [its derivative] light, whereas Plato [introduced] the sun [itself], in that he makes it analogous to the good [Todd, 1996, p. 128-129].

Le texte lu par Thomas (et Siger) est ainsi traduit par Guillaume de Moerbecke :

> Si autem multi et secundum unumquemque eorum qui potentia est unus activus, unde different invicem ? Nam in eisdem specie secundum materiam partitio est, necesse autem eosdem esse specie activos, si omnes habent essentiam eandem cum operatione et si eadem omnes intelligunt. Si enim non eadem sed alia, quae erit sortitio ? Unde autem et potentia intellectus omnia intelliget, si primus non omnia intelligit qui producit ipsum in actum ? *Aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes plures, sicut lumen* ; sol quidem enim est unus, lumen autem dices utique modo aliquo partiri ad visus ; propter hoc enim non solem in comparatione proposuit sed lumen, Plato autem solem.

90. « Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparauit ipsum soli, ut Themistius dicit. »

Le cœur de la difficulté est constitué par la phrase imprimée en italiques dans les traductions citées (103, 32-33) : ἡ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς. Que désignent ces intellects ? Comment entendre la clause ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες ? Comment Thomas entend-il le passage ? Verbeke (p. XL) explique et critique la stratégie du **§ 116**. Thomas interprète le terme *illustrantes*, « ceux qui illuminent », comme désignant la multiplicité des intellects actifs et le terme *illustrati*, celle des intellects possibles, et il se sert d'*In III De an., ad* 430a25 pour prouver que « Thémistius admet la multiplicité des intellects actifs aussi bien que des intellects possibles » (ce pourquoi « il reproche à Averroès d'avoir mal interprété la véritable pensée de Thémistius et de Théophraste »). Siger, lisant Thomas, comprend l'inverse : le **§ 116** se sert d'*In III De an., ad* 430a25, pour prouver que « Thémistius admet la multiplicité des intellects possibles aussi bien que des intellects actifs » [voir, *supra*, l'expression « *multo magis* »]. C'est un fait. Cela étant, et toute stratégie mise à part, Verbeke soutient que la thèse originale de Thémistius est différente de celle que lui prête l'Aquinate. Selon l'historien belge, l'expression *illustrati et illustrantes* doit être prise comme un tout – le grec ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες désigne une multiplicité d'intellects « éclairés et éclairants », distincts de l'intellect actif « premier et unique », qui sont illuminés par lui et qui, à leur tour, illuminent l'intellect réceptif auxquels ils sont unis (Verbeke, p. XLIII), et non, d'un côté, pour *illustrati*, les intellects réceptifs (possibles) et, de l'autre, pour *illustrantes*, les intellects actifs. O. Hamelin[91] va dans le même sens : « On pourrait dire, il est vrai, que les intellects agents, dont nous recevons l'action sont à la fois éclairants et éclairés, et le fait est qu'Aristote les a comparés à la lumière et non à la source primitive de la lumière, au Soleil, qui est selon Platon l'analogue du Bien, principe de toute intelligence. » Si l'on en croit Verbeke, on a donc la série suivante (où ↓ désigne l'illumination) :

(1) intellect actif unique : *illustrans*
↓
(2) intellects actifs subordonnés/immanents à l'âme : *illustrati et illustrantes*
↓
(3) intellects réceptifs immanents à l'âme : *illustrati*

91. *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, éd. E. Barbotin, Paris, 1953, cité par Verbeke.

Thomas, au contraire, n'attribue à Thémistius (en tout cas à Aristote selon Thémistius) que les niveaux (2), celui des *illustrantes* et (3), celui des *illustrati*. Rejetant l'interprétation thomiste du passage, Verbeke (p. XLIV) conclut :

> Si Thémistius admet que l'intellect actif est le constitutif formel du moi, tout en dépendant d'un principe supérieur, c'est qu'il le considère comme éclairant et éclairé en même temps, c'est-à-dire éclairé par l'intellect actif premier et éclairant pour l'intellect possible ; ce qui veut dire qu'il est purement actif, tout en étant dépendant dans son être et dans son activité d'un principe supérieur. Les deux participes *illustrati et illustrantes* expriment le caractère subordonné des intellects actifs immanents, par rapport à l'intellect actif premier, lequel est purement *illustrans*. Ainsi, on peut dire que Thémistius admet en même temps l'immanence de l'intellect actif, constitutif formel de la personnalité, et sa transcendance, puisque tous les intellects actifs subordonnés empruntent leur lumière à une source commune ; il admet en même temps la multiplicité des intellects actifs et l'unité de tous ces intellects qui dépendent d'un principe unique.

Que retenir de cette critique ? Que Thomas ait saisi ou non *d'emblée* le sens exact de la thèse tripartite de Thémistius est à nos yeux secondaire. Le fait est que, dès le point (b), la structure à trois places est rétablie – il est vrai pour que la place du principe purement *illustrans* soit occupée autrement, à savoir : par Dieu, pour les catholiques, par le Donateur des formes, pour Avicenne. Que dit, en effet, Thomas ? Exactement ceci :

> (b) il est vrai, en revanche, que le principe de l'illumination est unique, à savoir que c'est une certaine substance séparée : soit Dieu, selon les catholiques, soit la dernière Intelligence, selon Avicenne (« sed uerum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata : uel Deus secundum Catholicos, uel intelligentia ultima secundum Auicennam »).

À la place du schème thémistien authentique (selon Verbeke), on a donc, pour finir, un *construct* aristotélico [niveaux (2) et (3)] + avicenno – catholique [niveau (1)] :

(1) Dieu/Donateur des formes : *illustrans*
↓
(2) intellects agents subordonnés/immanents à l'âme : *illustrati et illustrantes*
↓
(3) intellects possibles immanents à l'âme : *illustrati*

Nous reviendrons dans un instant sur ce *construct*. Pour l'instant, demandons-nous si les médiévaux pouvaient lire autrement Thémistius. Sans doute. À consulter la (maigre) littérature, on ne voit cependant émerger d'autre modèle de lecture que celui... d'Averroès. Un bon exemple de la situation interprétative est fourni par les *Quaestiones* de Radulphus Brito. Comme il l'avait déjà fait dans la question 5, en rapportant les opinions d'Alexandre et d'Averroès, pour la question de l'intellect forme substantielle du corps, celui-ci oppose en effet dans la question 6, à propos de l'unité de l'intellect les deux opinions paradigmatiques, bornant conceptuellement le débat : Thémistius et, derechef, Averroès. Voici comment les deux opinions sont présentées :

> (I) L'opinion de Thémistius est que l'intellect éclairé est multiplié en tous les hommes. Mais l'intellect non éclairé n'est pas multiplié. Et par *intellect éclairé* il entend l'intellect spéculatif, qu'il appelle « intellect habituel » (« Opinio Themistii est quod intellectus illustratus est multiplicatus in omnibus hominibus. Sed intellectus non illustratus non est multiplicatus. Et per intellectum illustratum ipse intelligit intellectivum speculativum, quem vocat intellectum in habitu »).
>
> (II) L'opinion du Commentateur était différente, et c'était que l'intellect est un [unique] en tous les hommes. Et il disait que cette opinion avait été celle d'Aristote. Mais cette opinion est erronée (« Alia fuit opinio Commentatoris et adhuc est quod intellectus est unus numero in omnibus hominibus. Et dicit quod ista fuit opinio Aristotelis. Sed ista opinio est erronea [...] », Fauser, p. 162, 138-163, 145).

W. Fauser a consacré une note de deux pages (p. 161-162) à expliquer la lecture de Radulphus en la comparant à celle de Thomas. La position radulphienne est cependant plus simple qu'il n'y paraît : à l'évidence, celui-ci ne garde que les niveaux (1) et (3), identifiant l'intellectus *non illustratus* [= (1)] à l'intellect agent et l'*intellectus illustratus* [= (3)] à l'intellect théorétique ou spéculatif. Deux points doivent retenir, selon nous, l'attention : *a)* Radulphus n'utilise pas la terminologie de la traduction moerbeckienne, ni pour (1), puisqu'il n'emploie pas *illustrans*, ni pour (3), puisqu'il n'utilise pas d'emblée le pluriel *(illustrati)*, ni évidemment pour (2), puisque le niveau *illustrati et illustrantes* est évacué ; *b)* il se concentre sur le binôme intellect agent-intellect spéculatif, en précisant que chez Thémistius, ce dernier est appelé « intellect *in habitu* ». À notre avis, cela signifie que Radulphus ne cite tout bonnement pas ici Thémistius (ce qui ne veut pas dire qu'il ne l'a pas lu), et qu'il le résume à travers le prisme (y compris lexicographique) d'Averroès. Pour Averroès, en effet, Thémistius soutient à la fois l'unité de l'intellect agent et celle de l'intellect matériel, et n'admet

la pluralité que pour l'intellect *spéculatif* (vocabulaire typiquement rushdien), c'est-à-dire pour l'intellect que Thémistius, comme Alexandre, est censé, selon Averroès, appeler « habituel ». Or un simple coup d'œil sur la traduction de Guillaume de Moerbecke montre que l'expression *intellectus in habitu* brille par son absence et que celle d'*intellectus speculativus* n'y est guère obsédante. Si Radulphus pose l'équivalence *intellectus speculativus / intellectus in habitu*, c'est donc qu'il la trouve chez Averroès. Si tel est le cas, la disparition du niveau (2) s'explique alors aisément : Radulphus, qui suit l'exposé d'Averroès, le suit également sur une de ses thèses doxographiques centrales – la définition « thémistienne » de l'intellect habituel comme : « l'intellect agent composé à l'intellect matériel » (affirmée à deux reprises au moins dans le *Grand Commentaire*, *i.e.*, : « quod intellectus qui est in habitu sit intellectus agens compositus cum intellectu materiali, ut dicit Themistius », et : « opinatus est Themistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti »). Il ne conserve donc que le niveau (1) et le niveau (3) [le niveau (3) étant la continuation de l'intellect agent dans l'intellect matériel]. Selon Fauser, Radulphus se distingue cependant d'Averroès : dans la question 1 (l. 163-164), il laisse clairement entendre que, pour lui, l'intellect « spéculatif » est un *troisième intellect* distinct de l'intellect agent et de l'intellect possible. Quelle que soit la portée réelle de ce correctif, reste que le Thémistius radulphien est fondamentalement filtré par la présentation qu'Averroès fait de sa noétique. Lire Thémistius autrement que ne le fait Thomas signifie donc, au moins sur cet exemple pourtant prestigieux, le lire avec les lunettes d'Averroès. Thomas, lui, contrairement à Radulphus, remonte directement au texte. Cela rend sa lecture d'autant plus fascinante. Le contraste avec Averroès/Radulphus est patent : pour eux, l'*intellectus illustratus* est l'intellect théorétique ; pour Thomas, c'est l'intellect possible. Mais la différence est encore plus grande, si l'on revient sur la formule qui module la thèse centrale que Thomas prétend lire, contre Averroès, dans la *Paraphrase* thémistienne[92], à savoir : « sed uerum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata : *uel* Deus secundum Catholicos, *uel* intelligentia ultima secundum Auicennam ». Le « *uel*... *uel* » thomasien, qui scelle le pacte antiaverroïste du catholicisme et de l'avicennisme, est proprement stupéfiant : on ne peut avoir au niveau (1) Dieu *ou* la dernière Intelligence. Ces deux entités appartiennent à des univers épistémiques concurrents, incompatibles et non superposables. Thomas ne s'attarde pas sur la

92. « Il est donc évident, à lire Thémistius, que ne sont uniques ni l'intellect agent dont parle Aristote, qui éclaire, ni l'intellect possible, qui est éclairé. »

question : son but est d'isoler Averroès et les averroïstes ; cela vaut bien une erreur catégorielle. La suite est encore plus étonnante. Elle témoigne du fait que, contrairement à ce que suggère Verbeke, l'Aquinate a bien vu l'existence d'un schème tripartite chez Thémistius[93]. Et qu'il assume. De fait, le point (c1) est chargé de montrer comment Thémistius a reconnu et justifié l'existence d'un niveau (1), ici abordé sous la forme d'un principe unique de l'illumination des entités des niveaux (2) et (3) :

> (c1) Or Thémistius prouve l'unité de ce principe séparé par cela que l'enseignant et l'apprenti pensent la même chose, ce qui ne serait pas le cas s'il n'y avait pas un seul et même principe illuminateur (« Vnitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc quod docens et addiscens idem intelligit, quod non esset nisi esset idem principium illustrans »).

Le texte cité est *In III De an.*, *ad* 430a25 (Verbeke, p. 236, 22). L'argument du maître et de l'élève est celui que les averroïstes eux-mêmes alléguaient, sur les pas d'Averroès, au **§ 102** : l'argument a^5. Selon Verbeke, « la manière dont saint Thomas reproduit l'argument de Thémistius est assez sommaire. Il ne donne pas le véritable nerf de l'argumentation, qui est l'identité dans l'intellect actif entre son essence et son activité : dire que deux personnes pensent le même objet, c'est admettre une identité non seulement dans l'activité intellectuelle, mais aussi dans l'essence même de leur intellect actif. Par ailleurs, l'argument de Thémistius se réfère à la compréhension humaine en général : si les hommes sont capables de communiquer entre eux et de se comprendre, c'est qu'il y a quelque chose de commun et d'identique qui les unit malgré les différences individuelles ; il serait bien difficile, en effet, de traduire devant les autres une impression qui serait tout à fait originale et personnelle »[94]. On comprend, à lire cette analyse, que, de nouveau, Thomas ne s'étende pas sur ce point : l'identité dans l'activité intellectuelle et l'identité dans l'essence des intellects actifs immanents peuvent sembler de fait dangereusement proches des thèses averroïstes réfutées au **§ 108** grâce à l'interprétation pluraliste de la série *Tui-Tap-Tul*. Au vrai, Thomas semble pressé d'en finir et ne songer qu'à la conclusion générale que formulera le **§ 117** : l'erreur *totale* d'Averroès en noétique, redoublée par l'imposture des averroïstes. D'où le point (c2) sur lequel s'achève le **§ 116**, appuyé sur deux textes de Thémistius, où il y va de la

93. Comment d'ailleurs expliquerait-on le concordat avicennisme/catholicisme si Thomas n'avait pas décelé en *ad* 430a25 une place à prendre ?

94. Cf., sur ce point, *In III De an.*, *ad* 430a25 (Verbeke, p. 235, 16-22).

vérité[95], le premier, *In III De an.*, *ad* 430a25 (Verbeke, p. 236, 30-32), destiné à rappeler que, si des doutes se sont élevés chez les Anciens au sujet de la pluralité de l'intellect possible, qui nécessiteraient plus de recherches et d'analyses pour qui viserait l'exhaustivité, le commentateur grec a fait un choix délibéré, et c'est ce que prouve le second texte, *In III De an.*, *ad* 430a25 (Verbeke, p. 242, 2-6) : privilégier l'opinion des grands, laquelle est claire, simple et tranchée.

> (c2) Mais ce qu'il dit ensuite est vrai : certains se sont aussi demandé si l'intellect possible était unique. Toutefois, il ne dit rien de plus là-dessus, car ce n'était pas son intention de toucher à toutes les opinions des philosophes ; il voulait seulement expliquer les doctrines d'Aristote, de Platon et de Théophraste ; c'est pourquoi il conclut ainsi : « Ce que j'ai dit pour me prononcer sur ce que croient les philosophes cela réclame encore bien des études et bien de l'attention. À l'inverse, tirer des paroles récoltées une vue complète de la doctrine d'Aristote et de Théophraste, et plus encore de Platon lui-même, cela peut se faire rapidement » (« Sed uerum est quod postea dicit, quosdam dubitasse de intellectu possibili utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio eius tangere diuersas opiniones philosophorum, sed exponere sententias Aristotilis, Platonis et Theophrasti ; unde in fine concludit "Sed quod quidem dixi pronunciare quidem de eo quod uidetur philosophis, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex uerbis que collegimus accipiat de hiis sententiam Aristotilis et Theophrasti, magis autem et ipsius Platonis, hoc promptum est propalare" »).

L'argument est cavalier : qu'on puisse tirer des textes accessibles (à Thémistius ! qui ne les rapporte d'ailleurs pas tous) une synthèse des doctrines des philosophes qui comptent ne signifie pas qu'il y ait entre eux l'accord que Thomas affecte d'y trouver – on serait tenté de dire, paraphrasant Thémistius, *magis autem et ipsius Platonis* : « surtout en ce qui concerne Platon ». Mais Thomas est sûr de lui : après cent seize paragraphes consacrés à mettre Averroès à part, il ne doute pas de l'homogénéité du groupe dont il l'a séparé. La fallacie est évidente. L'art de Thomas sera de lui donner une formulation douce, pour ne pas dire acceptable. C'est ce que prétend faire le **§ 117**.

§ 117. – Après les efforts exégétiques et argumentatifs déployés dans les cinq chapitres du *De unitate*, voici venu le temps de la récompense.

95. « ... sed uerum est quod postea dicit » : on notera cette formule, déjà employée au **§ 57**.

Première conclusion : Averroès est seul. Personne avant lui n'a pris TAvb pour principe. La formule est soigneusement choisie, et elle est vraie comme telle – y compris pour Platon, qui, n'ayant pas parlé de l'intellect possible, eût été effectivement bien en peine de fonder une noétique quelconque sur son unicité. Emporté par l'élan du « *magis autem et ipsius Platonis* » d'*In III De an., ad* 430a25 (Verbeke, p. 242, 2-6), véritable point d'orgue du très thémistien **§ 116**, Thomas insiste, et ponctue son réquisitoire d'un « *ipse Plato* » bien senti :

> Il est donc clair que ni Aristote, ni Théophraste, ni Thémistius, *ni Platon lui-même* [c'est moi qui souligne] n'ont jamais considéré comme un principe que l'intellect possible soit un en tous [les hommes] (« Ergo patet quod Aristotiles et Theophrastus et Themistius et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus »).

Cela posé, l'Aquinate tire deux autres conclusions, qui remplissent le cahier des charges théoriques exposé au **§ 2**, tout en justifiant l'épithète « dépravateur », infamante pour Averroès, utilisée au **§ 59**. La première est directement issue du **§ 116** : Averroès a « rapporté de manière perverse » les thèses de Thémistius et de Théophraste. Comme il avait déjà noté au **§ 55** qu'Averroès « interprétait perversement les paroles d'Alexandre » et « prenait celles de Thémistius à contresens », Thomas boucle ici la démonstration entamée au chapitre 2 [en procédant exactement, d'ailleurs, comme il l'avait fait aux **§ 55-59**] : Averroès a corrompu le péripatétisme.

> Il est également clair qu'Averroès rapporte perversement la doctrine de Thémistius et de Théophraste au sujet de l'intellect possible et de l'intellect agent ; c'est donc à bon droit que nous l'avons appelé plus haut le corrupteur de la philosophie péripatéticienne (« Patet etiam quod Auerroys peruerse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente ; unde merito supra diximus eum philosophie peripatetice peruersorem »).

La deuxième conclusion (la troisième sur l'ensemble du paragraphe) découle de la précédente. Le **§ 2** avait stigmatisé ceux qui se « targuaient eux-mêmes » d'ignorer les travaux des Latins et prétendaient « suivre exclusivement ce que disent les péripatéticiens », alors qu'ils n'avaient *jamais vu un livre de noétique péripatéticienne* « à l'exception des livres d'Aristote, le chef d'école de la secte péripatéticienne ». Le **§ 117** achève le portrait sur le ton antigermanopratin du **§ 59**, dénonçant ceux qui préfèrent se tromper avec Averroès (Sartre) qu'avoir raison avec les

vrais péripatéticiens (Aron). L'impudence des lecteurs-sectateurs d'Averroès est véritablement admirable, qui enrôlent sous sa bannière tous ces péripatéticiens qu'ils n'ont pas lus, et qui imputent à charge aux seuls Latins une doctrine – la bonne : la pluralité de l'intellect possible –, qu'Averroès est le seul à avoir combattue.

> Il y a donc lieu de s'étonner quand certains, qui n'ont vu que le commentaire d'Averroès, ont la présomption de décréter que ce qu'il dit, tous les philosophes, les Grecs et les Arabes, à l'exception des Latins, l'ont professé (« Vnde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Auerroys uidentes, pronuntiare presumunt, quod ipse dicit hoc sensisse omnes philosophos Grecos et Arabes, preter Latinos »).

Un corrupteur, Averroès, relayé par des impudents, les averroïstes : on pourrait en rester là. Ce n'est pas le cas. C'est au moment où l'on attendrait qu'il savourât paisiblement sa victoire que Thomas laisse au contraire éclater sa colère. Les averroïstes attaqués dans les pages précédentes pour leurs idées « perverses » sur la noétique d'Aristote sont aussi des Latins et des chrétiens. C'est précisément là que le bât blesse.

§ 118. – C'est sur un cri d'indignation que s'ouvre le **§ 118**. On pouvait s'étonner de l'impudence philosophique (pour ne pas dire philologique) des *averroistae*. On doit s'étonner bien plus encore ou, pour mieux dire, on ne peut que s'indigner devant ce qu'ils font de leur christianisme et de leur latinité. Les sectateurs d'Averroès ne sont pas seulement d'impudents imposteurs, ce sont des renégats. Dans une sorte de sainte colère, Thomas instruit le dossier d'accusation, relevant chaque manquement, pointant chaque transgression. En ressort le portrait-robot du philosophe averroïste du XIII[e] siècle, d'où émergera, des décennies plus tard, *via* Pétrarque, la figure du libertin[96]. Ou plutôt, en ressortent les premiers traits, car le tableau est brossé sur deux paragraphes, le **§ 118** et le **§ 119**, suivant une progression rhétorique fondée sur une marche vers le pire.

> Mais voilà qui est encore plus digne d'étonnement ou bien plutôt d'indignation : que quelqu'un qui se prétend chrétien ose s'exprimer de manière si irrévérencieuse au sujet de la foi chrétienne, qu'il dise que « les Latins n'acceptent pas cela parmi les principes », savoir qu'il y a seulement un intellect, « parce que, sans doute, c'est contraire à leur

96. Sur les sources médiévales du libertinage, cf. F. Niewöhner et O. Pluta (éd.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, et E. Chubilleau et E. Puisais (dir.), *Les Athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2001.

Loi ». Il y a là deux maux : premièrement, parce qu'il se demande si cela est contraire à la foi ; deuxièmement parce qu'il se présente comme s'il était étranger à cette Loi. Et ce qu'il dit après – « tel est l'argument duquel les catholiques semblent tirer leur position » – où il appelle « position » la doctrine de la foi. Et ce qu'il ose ensuite affirmer n'est pas d'une moindre présomption, savoir que « Dieu ne peut faire qu'il y ait multiplicité d'intellects, car cela implique contradiction » (« Est etiam maiori ammiratione uel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreuerenter de christiana fide loqui presumpserit : sicut cum dicit quod "Latini pro principiis hoc non recipiunt", scilicet quod sit unus intellectus tantum, "quia forte lex eorum est in contrarium". Vbi duo sunt mala : primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem ; secundo, quia alienum se innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit "Hec est ratio per quam Catholici uidentur habere suam positionem", ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris presumptionis est quod postmodum asserere audet, "Deum non posse facere quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem" »).

Trois énoncés définissent la transgression averroïste en matière de catholicisme et de latinité :

P1. Les Latins n'acceptent pas parmi les principes qu'il y a seulement un intellect, parce que, sans doute, c'est contraire à leur Loi.

P2. Tel est l'argument duquel les catholiques semblent tirer leur position.

P3. Dieu ne peut faire qu'il y ait multiplicité d'intellects, car cela implique contradiction.

P1. La proposition dénoncée par Thomas ne figure dans aucun texte « averroïste » antérieur à 1270. Les deux maux relevés sont bien distincts : le premier est que les partisans de l'unité de l'intellect se demandent si leur thèse est *contra fidem*, alors que, comme cela a été dit dès le **§ 2**, cela saute aux yeux. Douter de ce qui est hors de doute, c'est faire preuve, si l'on ose dire, de mauvaise foi. C'est au nom de cette évidence que Thomas a initialement écarté toute critique théologique de TAv, en disant, au **§ 2**, qu'il n'y a pas à « montrer que la position [averroïste] est erronée parce qu'elle est contraire à la vérité de la foi chrétienne », car *cela va de soi* : « hoc enim *satis in promptu cuique apparere potest* ». De fait, TAv supprime toute rétribution des mérites et toute sanction des fautes et, comme l'indique le **§ 78**, elle détruit les « principes de la philosophie morale ». Il n'y a sur ce point aucune *dubitatio* possible : TAv *est* contraire à la vérité de la foi[97]. Le second

97. Le **§ 78** ajoute qu'elle est aussi contraire aux « phénomènes », mais ce n'est pas le problème du **§ 118** : « On doit [...] soutenir [la] thèse [que l'intellect est une puissance de

reproche est plus grave encore : le partisan de TAv parle de la « Loi » des *Latini* comme s'il n'en faisait pas partie lui-même. Il se comporte, en somme, comme s'il s'exceptait de sa propre foi. Pareil comportement est-il attesté ? Pas plus que le précédent. Naturellement, on peut considérer que tout usage de la distinction entre « position » des philosophes et « sentence de la foi » implique ou présuppose que l'on adhère à l'une au détriment de l'autre, si elles se contredisent. Mais c'est une autre chose que de parler comme si l'on était étranger à sa propre *Lex*. Irait-on le reprocher à Thomas lui-même sous prétexte qu'il distingue les « principes de la philosophie » et les « documents de la foi » [cf. *supra*, **§ 2**] ? Paradoxalement, la formule dénoncée par Thomas s'imposera après 1270 comme un standard de l'averroïsme. Qu'elle ne soit pas réellement attestée avant signifie que l'ensemble formé par P1, P2 et P3 est bien la matrice virtuelle d'où sortira, Tempier aidant, l'averroïsme factuel. Qu'il s'agisse d'un ensemble ou, si l'on préfère, d'un dispositif est cela seul qui doit retenir l'attention de l'historien. Allant d'une erreur à l'autre, on voit se constituer la figure théorique de l'averroïsme à laquelle puiseront les Lulle et les Pétrarque : un visage en émerge, mi-fictif, mi-réel, celui de Siger. S'agissant de P2, le mal n'est pas de parler des « catholiques » – Thomas l'a fait lui-même aux **§ 114** et **116** –, c'est de traiter la doctrine ou l'enseignement de la foi – autrement dit le *credibile*, le *revelatum*, l'article de foi, le dogme – de « position ». On peut parler de la *position* de Platon, de la *position* d'Aristote, de celle des stoïciens ou de celle des médecins et de tout ce qui tient pour quelque thèse ou idée au moyen d'un argument : on ne peut parler de la *position* des chrétiens ou de la *position* chrétienne. Le christianisme n'est pas une position parmi d'autres : c'est un ensemble de vérités connues par la Révélation. La neutralisation de la distinction *positio/sententia* (si l'on veut : la réduction de l'une à l'autre) est donc gravissime : P2 porte P1 à ses dernières conséquences. Reste à identifier le coupable. Singulier exercice, qui consiste à imputer P1 et P2 à un auteur qui, dans l'état actuel des connaissances, ne soutient ni l'une ni l'autre, pour la seule raison qu'il soutient (ou est censé soutenir) P3. Exercice efficace, cependant, car tous les éléments pour instruire à charge sont réunis. D'un mot : l'auteur visé au **§ 118** est le même que celui qui a été dénoncé aux **§ 95** et **96**, celui qui est tacitement présent dans l'argumentation du **§ 101**, celui qui dans ses *Quaestiones in III De anima* a

l'âme qui nous est unie comme forme], comme étant absolument hors de doute, *non pas en vertu d'une révélation de la foi, comme ils* [les averroïstes] *le prétendent*, mais parce que rejeter cela, c'est aller contre l'évidence des faits *(contra manifeste apparentia)*. »

soutenu l'argument a^1 contre la thèse pluraliste[98], celui dont la pensée est attaquée sous l'erreur n° 117 (148) du *syllabus* de Tempier[99], visant à la fois a^1 et a^5 : Siger de Brabant. Certes, ce que vise P3 n'est pas seulement a^1, mais bien aussi – et surtout – a^2, autrement dit la thèse condamnée dans l'article 96 (42) du décret de 1277 :

> 96 (42) Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia (« Dieu ne peut pas multiplier les individus sous une même espèce sans matière ») [PICHÉ, 1999, p. 109 ; WIPPEL, 1995, p. 243-248].

Et l'on a déjà noté que Siger ne s'aventurait pas aussi loin dans les textes antérieurs à 1270. Que le maître de Brabant reste le meilleur accusé possible dans tout procès en recherche de paternité de a^2 susceptible d'être instruit aujourd'hui sur la base de la documentation existante est cependant un fait. S'il n'a pas soutenu la thèse incriminée dans le *De unitate* avant l'intervention de Thomas, Siger l'a en effet soutenue, on l'a dit, et c'est le plus probant, *après*. Il n'est que de rappeler le *tranchant* du passage du *De anima intellectiva* où Siger pose le problème de a^2 :

> Quod si quis dicat : cum sit anima intellectiva aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei et erunt plures, dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita simul (« Mais si l'on dit : puisqu'il y a en moi une certaine âme intellective, *Dieu peut en faire une autre semblable à elle* et ainsi il y en aura plusieurs, il faut répondre que *Dieu ne peut réaliser simultanément des contradictoires ou des opposés* »).

Ce que l'on doit donc retenir du **§ 118**, c'est l'insistance mise sur la question de la limitation de la puissance divine par le principe de contradiction ou plutôt sur l'usage philosophique d'un tel principe. P3 a joué un rôle central dans la crise dite de l'« averroïsme latin ». Preuve en est que, des siècles après Thomas, dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, le Commentaire anonyme *« Quod Deus »* sur les articles parisiens de 1277, édité par Cl. Lafleur, D. Piché et J. Carrier, reprend tout le dossier « sigérien » dans les termes de P1 et de P3. Comme l'ont montré ses

98. Cf. *In III De anima*, q. 9, Bazán, p. 25, 7-26, 9, : « Aucune forme immatérielle une en espèce n'est multipliée en nombre. Or l'intellect est une forme immatérielle une en espèce. Il n'est donc pas plusieurs en nombre. »

99. Piché, p. 115 : « La science du maître et de son disciple est numériquement une. Or la raison pour laquelle l'intellect est ainsi unique, c'est parce qu'une forme n'est pas multipliée, si ce n'est parce qu'elle est tirée de la puissance de la matière » (cf. Hissette, p. 228-229).

éditeurs [LAFLEUR, 2001, p. 934], l'Anonyme s'appuie sur deux principes fondamentaux :

> (i) il existe des réalités, telle la Trinité, que nous ne saisissons pas par l'intellect, car elles sont au-dessus de ses capacités cognitives, mais auxquelles nous croyons tout de même et que nous savons être vraies par la foi catholique.
>
> (ii) si certains gestes divins, comme l'engendrement du Fils, nous semblent impossibles et sont effectivement impensables du point de vue de ce qui convient à l'ordre universel que Dieu a institué sur la base de sa simplicité et de sa sagesse maximale – la *potentia Dei ordinata* –, il ne faut pas toutefois s'empresser de lui dénier le pouvoir d'opérer de tels gestes, car, de par sa puissance absolue, Dieu peut accomplir plus de choses que la pensée humaine ne peut imaginer.

Commentant l'article 96 (42), l'Anonyme se fonde sur (ii) pour pointer la « raison de l'erreur » dans l'article condamné :

> Le motif de fausseté de cet article est que le Dieu glorieux peut toutes choses de par sa puissance absolue, et peut davantage que tout ce que l'esprit humain est capable de concevoir. Il peut donc aussi multiplier les individus sous une certaine espèce sans multiplicité de la matière, comme cela découle de l'argument du deuxième article (« Ratio falsitatis illius articuli est quia *Deus gloriosus, potentia eius absoluta, tunc potest omnia, et magis potest quam humana mens potest excogitare*. Ergo etiam potest multiplicare individua sub aliqua specie sine multiplicitate materie, ut patet ex ratione secundi articuli ») [LAFLEUR, 2001, p. 970].

L'allusion au « deuxième article » renvoie à la réponse de l'Anonyme à une première tentative de limitation, purement théologique, de la puissance divine, touchant à l'impossibilité de la génération du Fils, qui constitue l'article 2 (186) du décret de Tempier : « Que Dieu ne peut pas engendrer un semblable à lui » (« Quod Deus non potest generare sibi similem »). L'« argument » opposé au « deuxième article » est le principe (ii), autrement dit la théologie des deux puissances divines, l'absolue et l'ordonnée, tirée par des générations de maîtres des distinctions 42-44 du premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard :

> Le motif de fausseté de cet article est que de par sa puissance absolue Dieu peut engendrer un semblable à lui, même un plus grand et un plus puissant. Mais le mode sur lequel il le peut et comment il le pourrait nous est inconnu. Il y a donc une double puissance en Dieu, à savoir absolue et ordonnée, comme il appert dans le premier livre des *Sentences*, distinction 7. De puissance absolue, Dieu peut donc opérer plus que l'esprit humain ne peut le concevoir. Mais de puissance ordonnée, il

opère seulement ce qui convient à sa simplicité et à sa suprême sagesse. En outre, du fait que Dieu le Père a engendré de lui-même Dieu le Fils, semblable à lui, coégal et coéternel avant les siècles [créés], la fausseté de cet article apparaît à l'évidence (« Ratio falsitatis illius articuli est quia absoluta potentia Dei, tunc Deus potest generare sibi similem, etiam maiorem et potentiorem. Sed modus illius et quomodo posset ille, nobis ignotus est. Est ergo duplex potentia in Deo, scilicet absoluta et ordinata, ut patet primo Sententiarum, distinctione septima. *Absoluta potentia, tunc Deus potest plura operari quam mens humana potest excogitare.* Sed potentia ordinata, tunc operatur tantummodo illa que conveniunt sue simplicitati et sue maxime sapientie. Etiam, quia Deus Pater genuit de se Deum Filium sibi similem coaequalem et coeternum ante secula, ergo patet manifeste falsitas illius articuli ») [LAFLEUR, 2001, p. 961-962].

Le refus d'admettre que Dieu puisse « faire » ce qui comporte une contradiction, voilà sans doute l'une des « vérités importunes » que, selon Dante, le maître de Brabant « syllogisait dans la rue du Fouarre », faisant incursion sur le territoire du théologien et dans les matières de foi, sans recourir à la distinction des deux puissances divines. Mais, objectera-t-on, n'est-ce pas trop charger Siger que de lui attribuer un rôle si éclatant dans un processus qui devait bien concerner d'autres figures pour que l'évêque de Paris doive, à deux reprises, et à sept ans de distance, intervenir contre les *produits dérivés* du monopsychisme d'Averroès ? Peut-être. Dans le § **119**, toutefois, il y a de forts indices que, même s'il n'a pas exactement assumé P1-P2-P3 sous la forme rapportée par Thomas et ne saurait avoir été le seul artiste à « outrepasser les limites de sa propre faculté » (selon la célèbre formule du prologue du *syllabus* de 1277), Siger est bien un protagoniste majeur de la transgression disciplinaire qui, du *De unitate* à *« Quod Deus »*, fait l'essentiel du caractère *latin* de l'averroïsme dit « latin ».

§ **119**. – Le § **119** du *De unitate* est le plus célèbre de tout l'opuscule ; c'est le plus cité et le plus commenté, le plus rageur aussi, et le plus violent ; c'est enfin celui qui a eu le plus d'influence sur ses contemporains, et le plus d'effet sur l'historiographie de l'averroïsme. On lui doit l'invention du piège logique de la « double vérité », dont Étienne Tempier a tiré une doctrine, stigmatisée en ces termes dans le prologue du *syllabus* de 1277 :

Ils disent en effet que certaines choses sont vraies selon la philosophie, qui ne le sont pas selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires, comme si la vérité des Saintes Écritures pouvait être contredite par la vérité des textes de ces païens que Dieu a damnés.

Thomas introduit le piège sous la forme d'une quatrième proposition, P4, qu'il attribue expressément à l'auteur auquel le § **118** a attribué la séquence P1-P2-P3 :

P4 : Par la raison, je conclus de nécessité que l'intellect est numériquement un, mais je tiens fermement le contraire par la foi.

P4 est considérée comme plus grave que les propositions précédentes, y compris P3, avec laquelle elle a un lien conceptuel évident. De fait, P4 est censée supprimer ou, au moins, atténuer le scandale provoqué par P3. Ayant limité la toute-puissance divine au nom de la raison philosophique, l'auteur de P3, qui s'était déjà excepté une première fois de sa latinité (catholicité) veut s'excepter une seconde fois, à présent en sens inverse, de son propre discours de philosophe, arguant que, s'il est conduit par la nécessité logique du raisonnement démonstratif à une conclusion, TAvb, qui est contraire à la vérité de la foi, il soutient néanmoins fermement le contraire de TAvb, par ladite foi. Cette dissociation entre ce qui est « conclu par le raisonnement » et ce qui est « tenu fermement » a un intérêt proprement philosophique assez inattendu. On peut en effet l'analyser dans les termes de ce qu'on appelle le « paradoxe de Moore ». Comme le rappelle RECANATI, 1979 (p. 183), le philosophe de Cambridge G.E. Moore a été « un des premiers à distinguer ce que l'on asserte en affirmant une certaine proposition, et ce qu'en même temps l'on donne à entendre ». Il est clair que cette distinction est, bien des siècles plus tôt, à l'arrière-plan de l'argument thomasien. Si l'on retraduit P4 dans les termes modernes de l'implication pragmatique de Moore, on a, de fait, une contradiction apparemment semblable à celle du paradoxe. Si l'on dit d'un locuteur qu'il laisse entendre par une énonciation ce que celle-ci implique pragmatiquement, et si l'on admet avec Moore que le fait d'énoncer *p* laisse entendre ce que mon énonciation implique pragmatiquement, à savoir que je le crois (l'implication pragmatique étant elle-même fondée sur une généralisation du type de : « en général les gens qui affirment croient ce qu'ils affirment, *donc* si X affirme que *p*, X croit que *p* »[100]) ; un énoncé du type de (1) :

(1) *The cat is on the mat, but I don't believe it

peut être considéré comme « d'une certaine façon contradictoire », la contradiction n'étant pas une contradiction « logique intérieure à ce qui

100. Sur ce point, cf. G.E. Moore, « A Reply to My Critics », *in* P.A. Schilpp, éd. *The Philosophy of G.E. Moore*, La Salle, Illinois, 1942, p. 542-543 (New York, Tudor Publ. Corp., 1952, pour la 2e éd.).

est asserté » (le fait que le chat soit sur le paillasson et le fait que je ne le croie pas étant parfaitement compatibles), mais une contradiction entre ce qu'implique pragmatiquement le fait de dire « le chat est sur le paillasson » *(The cat is on the mat)*, et ce qui est asserté dans la seconde partie de (1) (« je ne le crois pas » : *I don't believe it*). En somme, et c'est le « paradoxe de Moore » : en énonçant (1), je laisse entendre que je crois que la chat est sur le paillasson tout en affirmant que je ne le crois pas [101]. P4 est-elle réellement comparable à *The cat is on the mat, but I don't believe it ? Peut-on interpréter P4 dans le sens de : '*p*, mais je ne crois pas que *p*' ? Sans doute est-ce ce que Thomas a en tête. Remplaçons '*p*' par 'l'intellect est numériquement un'. En assertant *p*, l'averroïste laisse entendre qu'il croit que *p*. On peut ici reprendre les formulations de Recanati suivant M. Black sur *saying* et *disbelieving*, fondées sur la notion de règle [cf. RECANATI, 1979, p. 185]. S'il entreprend d'affirmer *p*, le locuteur de *p rend publique son intention de faire une affirmation* ; rendant publique ses intentions, il se pose comme faisant une affirmation ; se posant comme faisant une affirmation, il se pose *ipso facto* comme respectant les règles de l'affirmation, et laisse entendre qu'il croit ce qu'il dit, par la règle :

> si X dit que *p*, X croit que *p*

et qu'il a des raisons de penser ce qu'il dit, par la règle :

> si X dit que *p*, X a des raisons de penser *p*

101. Sur le « paradoxe de Moore », cf. B.C. van Fraassen, « Putnam's Paradox : Metaphysical Realism Revamped and Evaded » [webware. princeton. edu / vanfraas / mss / putpara. htm] et A. Reboul, « Consciousness and the Essential Quasi-Indexical » [www. isc. cnrs. fr / reb / consciousness. htm], notamment : « Pragmatic implication was first described by Moore (1942) who pointed out that an utterance such as (1) is weird without being, strictly speaking, contradictory : (1) *The cat is on the mat, but I don't believe it. There is no logical contradiction because the propositions expressed in (2) and (3) are not truth-conditionnally equivalent : (2) The cat is on the mat. (3) I believe that the cat is on the mat. Nevertheless, (1) seems hardly acceptable. Moore's account of pragmatic implication is that, though the speaker of (2) asserts that the cat is on the mat and does not assert that he believes that the cat is on the mat, he nonetheless *implies that he believes that the cat is on the mat*. This is because in most cases a speaker who asserts a proposition also believes it. Thus the pragmatic implication is explained through a default inference, which says that, in the absence of any indication for the contrary, the speaker of an assertion believes in the content of the assertion ». À propos de *implies*, on notera avec RECANATI, 1979, p. 182 : « ... le mot *imply* en anglais signifie à la fois "laisser entendre" et "impliquer", et la notion d'*implication pragmatique* a été inventée précisément pour théoriser l'usage ordinaire du mot *imply*. »

Si donc, dans une dispute, ou en commentant Aristote, un averroïste dit que *p*, il laisse entendre à la fois qu'il croit que *p* et a des raisons de penser *p*. En disant que *p*, il ne peut donc ajouter qu'il ne croit pas que *p*, sans sombrer dans une (misérable) contradiction pragmatique. Proférer publiquement P4 suppose qu'il prenne ses auditeurs pour des imbéciles, qu'il les croie incapables de repérer la contradiction existant entre ce qu'implique pragmatiquement le fait de dire que « l'intellect est numériquement un » et ce qui est asserté dans la seconde partie de P4, à savoir qu'il ne le croit pas. Thomas n'est pas un imbécile. Et il le prouve en soulignant que l'auteur de P4 ne dit pas simplement qu'il asserte que *p*, mais ne croit pas que *p* ; il dit qu'il adhère fermement par la foi au contraire de ce à quoi la raison l'a (démonstrativement) conduit. Autrement dit : assertant que *p*, il laisse entendre non seulement qu'il croit que *p*, mais qu'il a *des raisons de penser* que *p* – les meilleures raisons du monde : celles de la raison (démonstrative) –, mais, en même temps, il asserte qu'il adhère fermement par la foi à... ¬*p*. La ficelle est grosse, mais le comportement lui-même est inadmissible :

> Mais ce qu'il dit ensuite est encore plus grave : « Par la raison, je conclus de nécessité que l'intellect est numériquement un, mais je tiens fermement le contraire par la foi » (« Adhuc autem grauius est quod postmodum dicit "Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem" »).

Qu'il puisse exister une contradiction entre ce que la raison conclut correctement selon les principes d'une science et ce que l'article de foi propose (impose) à l'assentiment de la foi n'a de prime abord rien de choquant. Déclarer que l'on croit ce que l'on doit croire, bien que l'on ait par la raison établi le contraire peut de prime abord sembler acceptable [102]. Thomas ne voit là qu'un marché de dupes où l'artien prétend attirer le théologien et/ou le fidèle, une argutie qu'il débusque logiquement en reliant P4 à P3. Le raisonnement est simple. Celui qui affirme P4 :

> *i)* soutient que la foi porte sur des énoncés dont les contraires peuvent être conclus nécessairement [en effet si p est l'objet de la foi, et si ¬ p est conclu nécessairement, alors c'est que ¬ p peut être conclu

102. Surtout si l'on renonce à la thèse démontrée, en « tenant captifs » l'intellect et ses « fictions », dans une « stricte obéissance au Christ », selon la formule de l'*Épître* de Paul, 2 Cor. 10, 5 : « [...] in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi » – ce que d'ailleurs l'auteur de P4 ne fait pas. [Sur cette formule en ce contexte, cf. L. Bianchi, « Captivare intellectum in obsequium Christi », *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 37 (1983), p. 84-85.]

nécessairement ; donc, c'est que la foi porte sur un énoncé, p, dont le contraire, ¬ p, peut être conclu nécessairement] ;

ii) or ce qui peut être conclu nécessairement est le vrai nécessaire ;

iii) donc, comme le contraire du vrai nécessaire est le faux impossible, celui qui affirme P4 affirme par là même que la foi porte sur du faux impossible, que Dieu lui-même ne pourrait faire.

La conclusion de la critique de P4 révèle la véritable pensée de celui qui soutient P3. Dire que « Dieu ne peut faire qu'il y ait multiplicité d'intellects, car cela implique contradiction », implique que celui qui adhère par la foi à la thèse pluraliste adhère à ce qu'il pense lui-même ou doit penser être un *faux impossible*, « quod etiam Deus facere non potest ».

> Il est donc d'avis que la foi porte sur des choses dont les contraires peuvent être conclus nécessairement ; or puisque ne peut être conclu nécessairement que le vrai nécessaire dont l'opposé est le faux impossible, il s'ensuit, selon son propre dire, que la foi porte sur du faux impossible, que Dieu lui-même ne pourrait réaliser : ce que les oreilles des fidèles ne peuvent tolérer (« Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt ; cum autem de necessitate concludi non possit nisi uerum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest : quod fidelium aures ferre non possunt »).

Il ne peut y avoir deux vérités contraires. Ce principe, Averroès lui-même l'évoque dans le *Discours décisif*, ce texte que le Moyen Age latin n'a pas connu, et sous la même forme que Thomas, dans le passage le plus souvent allégué ensuite par le Magistère, de Léon XIII à Jean-Paul II : « le vrai ne s'oppose pas au vrai » [sur ce point, cf. LIBERA, 2003]. Ce n'est, au départ, ni plus ni moins que le principe logique de bivalence. Le **§ 119** l'assène de façon meurtrière à tous ceux qui prétendraient se conformer par la foi à une thèse qu'ils rejettent par la raison ou rejeter par la foi une thèse à laquelle ils adhèrent par la raison. La double vérité ne peut être érigée en doctrine : on ne peut soutenir à la fois p et ¬ p ; on doit *choisir* : la logique même l'exige, et, sous sa forme la plus contraignante, la logique modale (si p, ou ¬ p, selon le cas, est une conclusion nécessaire). Ceux qui prétendent ne le point faire, ou n'avoir pas à le faire, sont des menteurs. Thomas les perce à jour : Tempier bientôt les condamnera *ex professo*, mettant en pratique la notation finale de la critique de P4 – un « fidèle » ne saurait, sans réagir, laisser quiconque agir (enseigner, parler, penser) *comme si* « la

foi portait sur du faux impossible, que Dieu lui-même ne pourrait faire ». En montrant que P4 n'était qu'une forme de ce qu'on appellerait aujourd'hui « double langage », en mettant au jour le principe logique de son inconsistance, le **§ 119** a fixé pour des siècles le ressort supposé véritable de l'averroïsme : l'impudence. Le réquisitoire n'est pas pour autant terminé. Reste une accusation, P5, qui, bien que mentionnée en dernier, conditionne et explique évidemment tout ce qui précède : la transgression disciplinaire, ici affectée de deux noms : témérité et présomption.

> P5 : un philosophe peut disputer des matières de foi, comme la peine du feu, et réprouver l'enseignement des Pères.

L'auteur visé au **§ 119** s'arroge un droit qu'il n'a pas : il prend sur lui *(presumit)* de disputer des matières de foi. Maître ès arts – c'est ce qu'on doit supposer, puisqu'il s'arroge un droit qu'il n'a pas –, il devrait s'en tenir à ce qu'il enseigne : la philosophie. Il en sort, de son propre chef. Et comme si cela ne suffisait pas, il tranche ou décide contre l'enseignement des (saints) docteurs. Le danger est à la porte : la contagion. Si on ne l'arrête pas, l'auteur en question ne se contentera pas de disputer de la peine endurée par l'âme dans le feu de l'enfer et de rejeter, sur ce point, l'enseignement de l'Église, il passera à d'autres sujets, comme la Trinité ou l'Incarnation, avec la même méthode et la même présomption.

> C'est aussi d'une grande témérité qu'il prétende disputer [de problèmes] qui n'appartiennent pas à la philosophie, mais à la pure foi – comme par exemple si l'âme souffre du feu de l'enfer – et qu'il dise qu'il faut, sur ce point, réprouver les doctrines des Pères ; avec le même raisonnement, il pourrait, en effet, disputer de la Trinité, de l'Incarnation et d'autres [réalités] semblables, dont on ne devrait pourtant parler qu'en balbutiant (« Non caret etiam magna temeritate, quod de hiis que ad philosophiam non pertinent, sed sunt pure fidei, disputare presumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas ; pari enim ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione et de aliis huiusmodi, de quibus nonnisi cecutiens loqueretur »).

La mention de la peine du feu de l'enfer dans P5 renvoie à un problème théologique, fondé sur un passage célèbre de Lc 16, 23-24 [103].

103. « Dans l'Hadès, en proie à des tortures, [le (mauvais) riche] lève les yeux et voit de loin Abraham, et Lazare en son sein. Alors il s'écrie : "Père Abraham, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper dans l'eau le bout de son doigt pour me rafraîchir la langue, car je suis tourmenté dans cette flamme" » ; cf. aussi Mt 25, 41.

Depuis Grégoire le Grand [104], la réalité matérielle (corporelle) du feu de l'enfer était thèse commune des théologiens. Elle figurait en toutes lettres dans le manuel d'études théologiques de l'université, les *Sentences* de Pierre Lombard [105] :

> Teneri autem per ignem spiritum dicimus, ut in tormento ignis sit videndo atque sentiendo. Quod autem non solum videndo, sed etiam experiendo anima ignis tormentum patiatur, ex Evangelio colligitur, ubi Veritatis voce dives mortuus dicitur « in inferno sepultus ».

Dans les années 1260, il était théologiquement tenu pour certain (1) que le feu de l'enfer était un vrai feu corporel et matériel et (2) que les âmes séparées (évidemment : celles des damnés) étaient, en enfer, réellement affligées par ce feu matériel. Seule voix discordante relevée par les théologiens : celle des « philosophes », autrement dit Avicenne (et Ghazālī !), censés soutenir une interprétation purement métaphorique de la peine du feu, réduisant l'enfer à une privation de la félicité éternelle et les brûlures endurées à une affliction « spirituelle » (les théologiens s'appuyant sur un long passage, au demeurant ambigu, de la *Métaphysique* d'Avicenne [106]). En illustrant par la question du feu de l'enfer la *magna temeritas* de l'adversaire dénoncé au **§ 119**, la présentation thomasienne de **P5** est d'une importance fondamentale. Premièrement, parce que la thèse adoptée contre les *sententiae doctorum*, par celui qu'on appellera jusqu'à plus ample informé le « philosophe », autrement dit la thèse selon laquelle « après la mort, l'âme, étant séparée du corps, ne peut brûler d'un feu corporel » est la huitième des treize propositions censurées par É. Tempier dès le 10 décembre 1270. Deuxièmement, parce qu'elle est attaquée à nouveau deux fois dans le *syllabus* de 1277, sous une forme qui manifeste la réalité du lien *tacitement* établi par le **§ 119** entre **P5** et **P4**. Le premier article, n° 19 (219), livre la thèse brute :

> 19 (219) D'aucune façon l'âme séparée ne souffre du feu (« Quod anima separata nullo modo patitur ab igne ») [PICHÉ, 1999, p. 85 ; cf. WIPPEL, 1995, p. 265-266].

Le second article, n° 113 (135), montre que, pour le « philosophe », affirmer la compossibilité de deux thèses contraires, vérifiées l'une par la foi, l'autre par la philosophie, est de mise. Le lien entre **P5** et **P4** (la

104. *Dialogi* IV, chap. 29, PL 77, 365D et 368A-B.

105. Livre IV, dist. 44, chap. 7, Grottaferrata, 1981, t. II, p. 520-521.

106. Cf. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, IX, 7, éd. Van Riet, t. II, Louvain-Leiden, 1980, p. 506-521.

double vérité) est évident : l'article porte sur la condition de possibilité de la peine du feu – la passibilité (altérabilité) de l'âme séparée.

> 113 (135) L'âme séparée n'est pas altérable selon la philosophie, bien qu'elle puisse être altérée selon la foi (« Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur ») [PICHÉ, 1999, p. 113].

Cette thèse n'est en rien condamnable : elle se borne à énoncer un *fait*. Aucun philosophe n'admet que l'âme séparée puisse souffrir la moindre passion (altération) : comment l'intellect dont chacun admet, avec Aristote [107], l'immatérialité et l'impassibilité, pourrait-il souffrir d'un feu matériel ? La foi, en revanche, l'admet, et même le professe et l'exige (pour qu'il y ait peine de l'enfer). Après la critique thomasienne de **P4**, cependant, il n'est plus possible de noter simplement cette discrépance. Il faut choisir son camp. On peut évidemment représenter que, s'interrogeant sur la passibilité de l'âme séparée, le « philosophe » est pour ainsi dire conduit à sortir des « limites de sa spécialité » : quel meilleur test peut-on imaginer pour passer au crible une réponse philosophique à un problème philosophique que cette situation proposée par la Révélation ? N'y a-t-il pas, d'ailleurs, un enfer philosophique ? La réplique ne convainc qu'à moitié, car ce sont les opinions de « sacrés théologiens » qui sont, selon Thomas, « réprouvées » par son adversaire, non celles de philosophes anciens. Reste, et c'est le troisième aspect fondamental de la mention de la peine du feu par le **§ 119**, que, par cette notation, l'identification du « philosophe » trouve un puissant viatique. De fait, si, avant 1270, maints théologiens ont discuté ès qualités la question de savoir *quomodo anima patiatur ab igne inferni*, tel par exemple Jean de La Rochelle dans son *De anima*, Siger est le seul maître ès arts qui ait abordé en son long la question litigieuse, selon l'enchaînement matérialisé par les articles n^os^ 19 (219) et 113 (135) de 1277, et dans une œuvre philosophique : il y consacre un développement très structuré dans les *Quaestiones In III De anima*, q. 11 (Bazán, p. 31-35), où il « prend » effectivement sur lui d'évoquer, sans y souscrire, les thèses des Pères (non identifiés comme tels, toutefois). Cette intervention nous fournit, s'il était encore nécessaire, un nouvel indice, déterminant, que le maître brabançon est bien la cible principale de Thomas. On peut même dire que, si **P5** est bien une thèse de Siger, alors, compte tenu des relations fortes existant entre les cinq thèses scandaleuses des

107. Cf. *supra*, **§ 18**, la thèse de 429a15-18 (Tricot, p. 174) et la formule de 429a15 : ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι ; cf. aussi, naturellement, l'analyse de 430a17-18 (Tricot, p. 182) au **§ 34**.

« averroïstes » latins, qui tient l'auteur de P5 tient du même coup celui des quatre autres. Si l'on applique un schème de lecture du type de :

P1 ⇐ P2 ⇐ P3⇐ P4 ⇐ P5

au portrait-robot mis en place, d'un scandale l'autre, dans les § **118** et **119**, la figure de Siger émerge si l'on ose dire à rebours, et définitivement du dispositif thomasien. Est-ce juste ? C'est une autre affaire. La position prise par Siger dans la question 11 des *Quaestiones In III De anima* n'est pas vraiment celle – franchement antichrétienne ou, au moins, antipatristique – que critique Thomas. Le maître de Brabant ne soutient pas non plus frontalement la thèse condamnée par Tempier selon laquelle « l'âme séparée ne peut en aucune façon souffrir du feu de l'enfer ». Il prend philosophiquement une position de philosophe. Pourquoi dès lors l'indignation de Thomas ? Pour Hissette, Siger est loin d'être exempt de tout reproche :

> Question peu philosophique, constate Siger. Après avoir critiqué diverses solutions émanant de théologiens, il reconnaît la possibilité d'une détention de l'âme dans le feu, où elle serait condamnée à agir. Mais il ajoute que, si l'on interrogeait Aristote sur la question, il répondrait peut-être *(forte)* que l'âme séparée est impassible : *ipsa (anima) intellectiva separata impassibilis est.* Peut-être ajouterait-il avec son Commentateur que l'âme, unique pour tous les hommes, n'est jamais séparée de tous les individus. Siger est certainement disposé à accepter ces vues, puisque, tout au long des *Quaestiones*, il défend le monopsychisme (HISSETTE, 1977, p. 311-312).

Que Siger « ne soit pas exempt de tout reproche » est une certitude. Qu'il soit « certainement disposé à accepter les vues » d'Averroès en est une autre. Mais en quoi cela justifie-t-il une réaction aussi violente que celle de Thomas ? On peut ici alléguer l'analyse de B. Bazán, fondée sur la différence de ton entre la question 21 des *Quaestiones disputatae De anima*, disputée à Paris en janvier 1269 par Thomas (Bazán, p. 70*) et le § **119** du *De unitate*, différence qui lui permet de dater les *Quaestiones in III De anima* du second semestre 1269 :

> [Dans la question 21], la discussion est menée sans passion, sur un ton académique ; aucune mention n'est faite d'un « philosophe naturel » qui, dépassant les limites de sa science, aurait voulu trancher ce problème de nature théologique ; aucune connexion n'est établie entre ce problème et la doctrine averroïste. Or, dans les *Quaestiones in III De anima*, Siger aborde ce problème, tout en reconnaissant qu'il s'agit d'une *quaestio non multum philosophica*, et il la traite dans une perspective purement naturelle. Chose plus grave, il conclut en déclarant que, du point de vue philosophique, le problème est sans objet, car selon la doctrine averroïste l'âme intellective, immatérielle et unique, ne revêt jamais la condition d'âme séparée ; l'espèce humaine est éternelle et il y aura toujours des individus auxquels elle pourra être unie. C'est bien cette position qui justifie l'indignation de Thomas dans le *De unitate intellectus* : « Non caret etiam magna temeritate, quod de hiis que ad philosophiam non pertinent, sed sunt pure fidei, disputare presumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas ; pari enim ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione et de aliis huiusmodi, de quibus nonnisi cecutiens loqueretur ». Le changement de ton (et la liaison aperçue entre le monopsychisme et le problème qui nous occupe) ne s'explique que si on intercale les *Quaestiones in III De anima* entre les deux écrits du saint Docteur [BAZÁN, 1972A, « Introduction », p. 72*-73*].

Que dit exactement Siger dans les *Quaestiones in III De anima*, q. 11, § 18 ? Exactement ce qu'y lit Bazán, à savoir :

> 18. Forte, si quaereretur ab Aristotele utrum anima intellectiva esset passibilis, ipse responderet quod ipsa intellectiva separata impassibilis est, et forte ipse cum Commentatore eius diceret quod ipsa inseparabilis est, et *si separetur ab hoc corpore, non tamen ab omni corpore simpliciter separatur* [c'est moi qui souligne]. Et hoc quod Aristoteles dixit contra Pythagoram, quod non quaelibet anima ingreditur quodlibet corpus, debet intelligi per hoc quod ipse velit dicere quod intellectus, licet non sit nisi unus in substantia, non numeratus substantialiter secundum numerationem hominum, tamen ita appropriat corpus hominis quod non se inclinat ad corpus, id est, brutorum. Unde, cum intellectus in potentia se habeat ad intentiones imaginatas, determinate respicit intentiones imaginatas hominum, eo quod omnes intentiones imaginatae hominum unius rationis sunt. Ideo intellectus unicus in omnibus est et secundum substantiam suam et secundum suam potestatem.

On peut ajouter que, en dehors de l'indignation thomasienne, ce passage a certainement soulevé *aussi* celle des censeurs de 1277 pour la simple raison qu'il affirmait que l'âme intellective unique était toujours unie à un certain nombre d'individus humains pour exercer, grâce à leurs images, l'opération intellective. De fait, comme l'avait remarqué Gilson [108] dès 1955, c'est à peu de chose près la formule prêtée par Siger à Averroès (citée *supra* en italiques) qui est condamnée dans l'article nº 32 (117) du *syllabus* :

108. *History of Christian Philosophy*, p. 729, n. 54 [cf. Hissette, p. 191].

32 (117) Quod intellectus est unus numero omnium ; licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni (« L'intellect de tous [les hommes] est numériquement un, car même s'il est séparé d'un corps donné, il n'est cependant pas séparé de tous [les corps] ») [PICHÉ, 1999, p. 89 ; cf. WIPPEL, 1977, p. 191].

Les raisons de la colère thomasienne sont multiples. Le plus vraisemblable est que c'est le risque de contagion qui déclenche les foudres de l'Aquinate : si un artiste se mêle de parler de l'enfer, rien ne pourra arrêter sa pratique transfrontalière ; il se mêlera de tout, drapé dans la feinte vertu que lui assure l'hypocrite maxime du double langage (= P4) : par la raison, je conclus de nécessité que l'intellect est numériquement un, mais je tiens fermement le contraire par la foi ; par la raison, je conclus de nécessité que l'âme séparée est impassible, mais je tiens fermement le contraire par la foi ; par la raison... Où mettra-t-il une borne à sa présomption ? Capital est ici, cependant, le lien objectif existant entre monopsychisme et transgression théologique. L'un nourrit l'autre. La formulation « infernale » de P5 ne fait qu'illustrer le reproche qui traverse tout le *De unitate*. TAv est dangereuse pour la foi, la théologie, la société. Au-delà du « conflit des Facultés », l'averroïsme reste en soi pernicieux. Sur ce, deux points méritent l'attention. *Premièrement*, la nature de l'argumentation sigérienne, intégralement fondée sur le couple Aristote-Averroès, non sur Aristote et/ou Avicenne : l'essentiel de la thèse des *Quaestiones in III De anima* est l'irrecevabilité philosophique du problème même de la peine du feu, du fait que l'âme intellective unique et éternelle n'est précisément jamais « séparée » de tout sujet. *Deuxièmement*, l'extraordinaire évolution de Thomas, des *Quaestiones disputatae De anima* au *De unitate intellectus*, quant à la séquence : P1 ⇐ P2 ⇐ P3⇐ P4 ⇐ P5. Dans la question 21, « Utrum anima separata possit pati penam ab igne corporeo », disputée à Paris en janvier 1269, en effet, l'Aquinate avait eu à affronter deux arguments qui, comme a^2 au § **96**, pouvaient, sur la question de la peine du feu et de la passibilité de l'âme séparée, fonctionner comme des arguments fondés sur la limitation de la toute-puissance divine, à savoir les arguments 10 et 11 du *quod non* :

10. En outre. Puisqu'il est l'auteur de la nature, Dieu ne fait rien contre la nature, comme le dit une certaine glose sur Rm 11. Mais il est contre la nature que le corporel agisse sur l'incorporel. Donc, Dieu ne fait pas cela (« Preterea. Deus, cum sit auctor nature, nichil contra naturam facit, ut dicit quedam Glosa, Rom. XI. Set contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit »).

11. En outre. Dieu ne peut faire que des contradictoires soient simultanément vrais. Or c'est ce qui s'ensuivrait, s'il retirait à une chose ce qui est de son essence : comme, par exemple, si l'homme n'était pas doué de raison, il s'ensuivrait qu'il serait simultanément homme et non-homme. Donc, Dieu ne peut faire qu'une chose quelconque manque de ce qui lui est essentiel. Or être impassible est essentiel à l'âme : cela lui revient en effet en tant qu'elle est immatérielle. Donc, Dieu ne peut faire que l'âme souffre [pâtisse] d'un feu corporel (« Preterea. Deus non potest facere quod contradictoria sint simul uera. Hoc autem sequeretur si subtraheretur alicui quod est de essentia eius : puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo et non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Set esse impassibile est essentiale anime : conuenit enim ei in quantum est immaterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo »).

Or, contrairement à l'indignation affichée dans le *De unitate* face à P5, ces arguments n'avaient entraîné aucune réaction notable de l'Aquinate, qui s'était contenté de répondre en ces termes :

10. Au dixième, il faut dire que Dieu, bien qu'il ne fasse rien contre la nature, n'en opère pas moins au-dessus de la nature, quand il fait ce que la nature ne peut faire (« Ad decimum dicendum quod Deus, etsi non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturam dum facit quod natura non potest »).

11. Au onzième, il faut dire qu'être impassible vis-à-vis d'une chose corporelle sur le mode de l'altération revient à l'âme selon la raison [définition, notion] de son essence ; mais ce n'est pas sur ce mode qu'elle pâtit du fait de la puissance divine [...] (« Ad undecimum dicendum quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis anime competit secundum rationem sue essentie ; hoc autem modo non patitur diuina uirtute [...] »).

C'est donc bien la collusion entre monopsychisme, éternité du monde et limitation de la *potentia Dei* opérée par Siger dans les *Quaestiones in III De anima* qui fait perdre son flegme à Thomas. Il s'agit bien ici, donc, d'averroïsme, qu'on le veuille ou non. *Troisièmement*, il faut noter l'ambiguïté de la position de Thomas, qui, certes pour d'autres raisons, mais, en un sens, au nom de la doctrine aristotélicienne de l'âme et de l'intellect, qu'il a mis tant de soin à dégager de l'interprétation « perverse » du Commentateur, en vient, ailleurs que dans le *De unitate* (où il ne dit mot sur sa propre lecture) à formuler lui-même une thèse qui, aux yeux de ses adversaires franciscains, nie elle aussi que le feu de l'enfer « afflige » et « crucifie » *réellement* les damnés. Pour Thomas,

en effet, le châtiment infernal est avant tout d'ordre carcéral. L'âme séparée souffre plus d'une privation de liberté, disons d'une éternelle assignation à résidence, que d'une surexposition à la chaleur. Elle ne peut être affectée sensoriellement par le feu matériel, puisque, précisément, elle n'a plus, en cet état, aucun usage des organes des sens ; elle n'est pas non plus modifiée comme un sujet matériel peut l'être lorsqu'il reçoit une forme matérielle (naturelle) qui chasse de lui une autre forme naturelle (comme le serait l'eau chauffée par le feu) : elle ne « souffre » qu'au sens précis où une réalité est empêchée de réaliser son mouvement naturel (comme un homme empêché d'aller où il veut). L'enfer thomasien n'est pas livré avec toutes les options : *il n'a que les feux de position*. Comme le dit la question 26, article 1, du *De veritate* : « L'âme souffre du feu corporel [...] au sens où l'on dit que *souffre* tout ce qui est empêché de réaliser son opération propre ou quoi que ce soit d'autre qui lui convient [109] ». L'âme séparée est « détenue dans un lieu », de façon telle qu'elle « ne peut s'en écarter » ; le feu s'ajoute à cela « pour retarder [indéfiniment] l'exécution de sa volonté propre, de façon qu'elle ne puisse opérer où elle veut ni quand elle veut [110] ». C'est cette doctrine qui est exposée en détail dans la question 21 des *Quaestiones disputatae De anima*. La position qu'elle défend, qui consiste *grosso modo* à soutenir que, l'âme séparée ne pouvant être altérée, son seul châtiment ne peut être que *l'emprisonnement en un lieu qui l'empêche d'accomplir son désir naturel,* n'a pas convaincu les adversaires de Thomas. C'est l'aspect le plus surprenant de la polémique antiaverroïste de l'Aquinate : son retournement/détournement partiel de la personne de l'accusé sur celle de l'accusateur. L'affaire est connue : dès les *Quaestiones de anima separata* de Mathieu d'Aquasparta (autrement dit vers 1277-1279), la réponse thomasienne au problème de l'enfer et de sa peine, son *modus* (= l'emprisonnement), est qualifiée de « contraire à la vérité évangélique et à l'autorité des saints », et sa thèse générale vue comme la « négation absolue que les esprits » des damnés, « souffrent [pâtissent] véritablement quelque chose dudit feu », comme « contraire à la vérité évangélique » [111]. Et, avec Guillaume de La Mare et son *Correctorium fratris Thomae*, dont la première rédaction était probablement

109. « Et sic patitur anima ab igne corporeo [...] prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione vel ab alio sibi competenti. »

110. *In IV Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 3, qc. 3, Parme, 1883, 1109b.

111. Cf. *De anima separata*, éd. Quaracchi, 1959, q. 6, p. 104, 19-20 et 33-34, et p. 105, 2-3 : « Sed quod spiritus illos omnino negat [Thomas] ab illo igne aliquid vere pati, videtur esse contrarium evangelicae veritati. [...]. iste modus est erroneus [...]. Unde iste modus est contrarius evangelicae veritati et Sanctorum auctoritati. »

achevée avant août 1279 [112], une véritable offensive franciscaine est lancée contre la théorie de Thomas, qui se retrouve ainsi expressément dénoncé aussi violemment [113] que Siger lui-même ne l'avait été, anonymement, dans le *De unitate* [114]. On peut donc faire pour P5 la même remarque que celle qu'on a faite ailleurs pour la question de l'éternité du monde (surtout si l'on inscrit P5 dans la séquence : P1 ⇐ P2 ⇐ P3⇐ P4 ⇐ P5) : « en matière de raison et de foi, *on est toujours, quelque part, l'averroïste de quelqu'un* » [cf. LIBERA, 2003, p. 224]. De même que Thomas a certainement été atteint par l'article n° 91 (80) de Tempier sur l'éternité du monde [115], proposition qui contient deux affirmations que l'on peut aisément « tracer » jusqu'à l'Aquinate, *i.e.* 1° que l'argumentation d'Aristote démontrant l'éternité du mouvement du ciel n'est pas sophistique ; 2° qu'il est véritablement étonnant que des « hommes profonds ne s'en rendent pas compte » [cf., sur ce point, HISSETTE, 1997] ; de même que, comme on l'a vu, il a certainement été atteint aussi par l'article n° 81 (43) de Tempier affirmant que « parce que les Intelligences n'ont pas de matière, Dieu ne pourrait les multiplier à l'intérieur de la même espèce [116] », thème crucial pourtant (en l'espèce de a^1) de la polémique antiaverroïste du *De unitate* ; de même, nombre de ses autres thèses ont été attaquées par le *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de La Mare, puis par le successeur de Robert Kilwardby à la chaire épiscopale de Cantorbéry, Jean Peckham [117]. Que, tout au long du XVI^e^, dominicains et jésuites aient rivalisé d'ingéniosité pour montrer

112. Cf. R. Hissette, « Trois articles de la seconde rédaction du *Correctorium* de Guillaume de La Mare », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 51 (1984), p. 230-241.

113. Pour ne pas dire beaucoup plus violemment encore, si l'on en juge par le ton du § 83 du *Correctoire* : « Haec sunt dicta Thomae [...] quae videntur erronea quia sunt contra envangelium et doctrinam sanctorum », *in* P. Glorieux (éd.), *Les Premières Polémiques thomistes : I. Correctorium corruptorii "Quare"*, Kain, 1927, p. 336-337.

114 Sur ce point, cf. le dossier de textes et les analyses de F.-X. Putallaz, « L'âme et le feu. Notes franciscaines sur le feu de l'enfer après 1277 », *in* AERTSEN, EMERY, SPEER, 2001, p. 889-901.

115. « Quod ratio philosophi demonstrans motum esse celi esse eternum non est sophistica ; et mirum, quod homines profundi hoc non vident. »

116. « Quod quia intelligentie non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei. »

117. Archevêque de Cantorbéry du 28 janvier 1279 au 8 décembre 1292, Peckham a non seulement confirmé le 29 octobre 1284 la censure imposée par son prédécesseur à 16 propositions « inspirées » de Thomas, mais ajouté une nouvelle liste de 8 articles le 30 avril 1286. Sur ce point, cf. F. Pelster, « Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O.P. », *Archivum fratrum Praedicatorum*, 16 (1946), p. 83-106, et, surtout, BOUREAU, 1999, qui reprend l'ensemble du dossier.

que l'Église, ayant *toujours* approuvé le thomisme, Thomas n'avait pas été (ou pu être) atteint par les condamnations de 1277, est depuis peu reconnu, principalement grâce aux travaux de L. Bianchi. Dans ce scénario paradoxal, il faut bien voir que, même s'il a forgé l'argument logique dont Tempier a tiré la pseudo-doctrine de la double vérité et a, semble-t-il, isolé le premier le virus de l'averroïsme – la limitation de la toute-puissance divine –, Thomas, adversaire le plus résolu et le plus efficace des averroïstes, a été mis en cause avec eux là même où il leur avait porté ses coups les plus durs : P5 est ici exemplaire. Cela étant, comment les averroïstes eux-mêmes ont-ils « pris » le **§ 119** ?

Après la lourde charge thomasienne, Siger fait une concession destinée à éviter le piège de la « double vérité ». Il se replie sur une position acceptable selon les critères du **§ 118**, distinguant l'*opinion* d'Aristote et la « *doctrine* de la sainte foi catholique » – on ne peut donc plus lui reprocher de traiter la vérité de la foi comme une simple « position » –, et hiérarchisant épistémiquement l'une par rapport à l'autre – on ne peut donc plus lui reprocher de les mettre sur le même plan[118]. Avant que le statut du 1er avril 1272 ne tente d'y mettre bon ordre, et certainement après – sinon, les condamnations de 1277 eussent été sans raison ou motif –, la discussion philosophique de matières de foi reste cependant une caractéristique commune des textes des années 1270 gravitant autour de la querelle du monopsychisme. C'est, par exemple, sur le problème même du feu de l'enfer, évoqué par Thomas au **§ 119**, que s'interrompt brutalement le texte de l'*Anonyme de Van Steenberghen, Quaestiones De anima*, III, q. 22 (Van Steenberghen, p. 342, 20-343, 32). À la question de savoir si l'intellect séparé peut *souffrir*, l'anonyme « semi-averroïste » répond :

> La foi veut que oui. Il est raisonnable en effet qu'une certaine peine corresponde à chaque faute commise. De plus, l'âme unie au corps compatit avec lui [= souffre en même temps que lui] ; or il est possible que l'âme séparée du corps soit unie au feu comme ce qui est localisé est

118. Cf. *De anima intellectiva*, chap. 3 ; Bazán, p. 88, 50-54 : « Nous disons que telle fut l'opinion d'Aristote sur l'union de l'âme intellective et du corps, mais en voulant, quant à nous, si elle est ici contraire à la doctrine d'Aristote, placer devant cette dernière la doctrine de la sainte foi catholique – ici comme en n'importe quelle autre circonstance quelle qu'elle soit » (« Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus ; *sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophie, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque* »), et *ibid.*, chap. 7 ; Bazán, p. 108, 83-87 : « Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenedum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione ; *et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat.* »

> uni à un lieu. Mais voici maintenant l'intention d'Aristote, à la fin *Du ciel et du monde*, livre II, quand il récite l'opinion de Pythagore. Il raconte que Pythagore plaçait au centre du monde un feu pénal qu'il appelait « prison de Jupiter ». Mais Aristote critique cela, car soit ce feu est d'une autre nature que le feu situé dans sa sphère soit non. S'il n'a pas la même nature que le feu situé dans la sphère du feu, ou bien il est naturellement là [où le place Pythagore] ou bien il y est en fonction d'un mouvement violent. Ce ne peut être naturellement, car la terre a la même nature dans sa totalité comme dans chacune de ses parties, comme le dit le *Ciel et le monde* [*De caelo*, II, 14, 297a21 *sqq.*] ; s'il est là par suite d'un mouvement violent, *Aristote soutient qu'aucun mouvement violent n'est éternel...*

C'est donc sur l'autorité du *De caelo*, I, 2, 269b6 *sq.*, déjà alléguée contre Thomas par l'*Anonyme* en III, q. 4 (Van Steenberghen, p. 308, 23-32) [cf. *supra*, **§ 101**], que s'arrête le texte. Il n'est certes plus question d'Averroès, ni de l'argument sigérien de l'éternité du monde assurant la suppression du problème en tant que problème philosophique : il est seulement question d'Aristote. L'orthodoxie a-t-elle gagné au change ? On peut en douter. Après 1272, des théologiens, tel Dietrich de Freiberg, prendront en tout cas le relais des artiens « hétérodoxes » [sur tout cela, cf. FLASCH, 1995].

§ 120. – Le **§ 120** porte l'estocade à Averroès et, surtout, aux averroïstes. Le **§ 119** était à l'indignation ; le dernier paragraphe de l'opuscule est au défi. Persuadé d'avoir emporté la décision, Thomas rappelle qu'il n'a porté aucun coup bas. Le programme du **§ 2**, du moins l'estime-t-il, a été respecté à la lettre : tous les arguments assenés à l'adversaire ont été empruntés aux philosophes, sans jamais recourir aux preuves de la foi.

> Voilà donc ce que nous avons écrit pour détruire l'erreur en question, non en invoquant les dogmes de la foi, mais en recourant aux raisonnements et aux dits des philosophes eux-mêmes.

C'est vrai pour l'essentiel, à quelques paragraphes près, où, d'ailleurs, l'Aquinate peut légitimement estimer avoir *répondu* à une agression « artienne » hors des limites de la « spécialité » philosophique. Renvoyé à ses études, en l'occurrence à la lecture d'Aristote et de ces péripatéticiens qu'il « ignore », l'averroïste, Siger en l'occurrence, est donné pour mort ou, du moins, assommé. Thomas, cependant, ne le tient pas pour quitte. Il est des rings que l'on ne quitte qu'à regret. Le bœuf de

Naples ne songe qu'au prochain combat. D'où le nouveau défi sur lequel s'achèvent cent vingt paragraphes de *destructio*. Que Siger réponde ! C'est tout ce que l'on demande.

> Si quelqu'un faisant glorieusement étalage du faux nom de la science veut dire quelque chose contre ce que nous avons écrit, qu'il ne s'exprime pas dans les coins sombres ou devant des gamins qui ne savent pas juger de matières si ardues, mais qu'il réplique à cet écrit par un écrit, s'il l'ose. Il trouvera face à lui non seulement moi, qui suis le dernier de tous, mais bien d'autres zélateurs de la vérité, qui sauront résister à son erreur ou éclairer son ignorance

Le style agressif du **§ 120** n'a en soi rien d'original : les mêmes formules se retrouvent sous la plume de Thomas, à peu près à la même époque, dans le *De perfectione spiritualis* vitae, rédigé en 1269-1270, en réponse au *Contra adversarium perfectionis christianae* et au *Quodlibet* XIV (Noël 1269) de Gérard d'Abbeville, et dans le *Contra retrahentes* ou *Contra doctrinam retrahentium a religione*, rédigé entre le Carême et Noël 1271, en réponse au *De perfectione et excellentia status clericorum* de Nicolas de Lisieux[119]. La topique du coin sombre mérite cependant l'attention. En engageant ses adversaires – ici les séculiers adversaires des mendiants, là les averroïstes – à répondre par un écrit, Thomas a en tête une exigence remarquable : la publicité (« qu'il écrive un livre *et le publie* »). Cette exigence relie le **§ 120** au **§ 119** : le jeu de P4 sur l'implication pragmatique et le sous-entendu ne se conçoit que si l'averroïste n'a pas à assumer les conclusions qui font partie de ce que donne à entendre son énonciation. Pour se soustraire aux conclusions que l'auditeur peut tirer de la première moitié de P4 et neutraliser toute accusation de contradiction pragmatique en assertant sa seconde moitié, le locuteur de la maxime, qu'immortalisera Raymond Lulle sous la forme *analysée* (disons : « dévoilée » par conversion des deux moitiés) : « *Credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera* [Je crois que la foi est vraie, et je pense qu'elle n'est pas vraie] », n'a que trois solutions : pratiquer la restriction mentale, refuser toute publicité ou s'adresser à des enfants. Le double langage averroïste ne peut abuser que des gamins : il a

119. Cf. *De perfectione*, chap. 30, p. 111 : « Si quelqu'un souhaite écrire contre cet ouvrage, cela me sera très agréable *(acceptissimum)* ; en effet la vérité ne se manifeste jamais mieux qu'en résistant à ceux qui la contredisent et en réfutant leur erreur ; comme le dit le livre des Proverbes : « Le fer s'aiguise par le fer, l'homme s'affine au contact de son prochain » [Prov. 27, 17] » ; *Contra retrahentes*, chap. 17, p. 74 : « Si quelqu'un voulait contredire cet ouvrage, qu'il n'aille pas caqueter devant des gamins *(non coram pueris garriat)*, mais qu'il écrive un livre et le publie afin que les gens compétents puissent juger ce qui est vrai et réfuter ce qui est faux par l'autorité de la vérité. »

fondamentalement besoin d'éviter les « gens compétents ». Thomas ne lui laisse pas cette échappatoire. P4 est la maxime d'une hypocrisie, dont le *De unitate* décrit la tactique après en avoir énoncé les méfaits : la ruine de l'éthique et de la vie civile. Un siècle plus tard, Pétrarque en dénonce, sur la même trame, la stratégie d'ensemble, en dressant *contre Aristote* le tableau d'un averroïsme (sans Averroès, à peine nommé) dont tous les éléments étaient donnés, épars, chez Thomas [cf. LIBERA, 1997]. Qui sont, en effet, les quatre esprits forts vénitiens (et leurs semblables) attaqués, au vitriol, dans le *De sui ipsius et multorum ignorantia* pétrarquien ? Premièrement, des « hérétiques ». Deuxièmement, des athées, qui enjoignent à l'auteur du *Canzoniere* « de renier le Christ pour l'amour d'Aristote » et « méprisent tout ce qui est céleste » (trad. Bertrand, p. 33). Troisièmement, des athées prudents, partisans de l'éternité du monde, qui œuvrent par l'oral, en privé, non par l'écrit et qui, insensibles à la justice divine, et ne redoutant que la vengeance des croyants, blasphèment à l'abri des regards [dans ces « coins » mentionnés par Thomas au **§ 120**], au nom d'un philosophe que, comme le **§ 2** du *De unitate* le soulignait déjà pour leurs homologues parisiens des années 1260, « ils n'entendent [même] pas » :

> Ils ne craignent pas de s'opposer non seulement à ce que dit Platon sur la création du monde, dans le *Timée*, mais encore à la *Genèse* de Moïse, à la foi catholique, à la totalité de ce dogme sacré et salutaire du Christ, comme s'ils redoutaient plus la vengeance des hommes que la vengeance divine. N'ayant point peur de cette vengeance-là, ils combattent, sans témoins, vérité et religion, *et dans les coins, sans se faire voir, tournent le Christ en ridicule, pour adorer Aristote qu'ils ne comprennent pas.* Comme je ne veux pas plier les genoux avec eux, ils deviennent mes accusateurs et attribuent à mon ignorance ce qui doit être attribué à ma foi [Bertrand, p. 51].

Quatrièmement, des athées habiles qui, comme ils ne peuvent rester indéfiniment tapis dans l'ombre, dès qu'ils se trouvent en société, affectent simplement de parler en récitant les opinions des philosophes sans que leur foi soit impliquée :

> Lorsqu'ils en arrivent à une discussion publique, n'osant point vomir leurs hérésies, ils ont coutume de protester qu'ils dissertent indépendamment de la foi et en la laissant de côté.

Cinquièmement, et surtout, des hypocrites, qui reviennent sur leurs concessions publiques, mais forcées, à la loi religieuse, par de secrètes conjurations : « Cette foi qu'ils n'osent pas nier ouvertement, ils la nient

autrement ». Comment ? Par ce que Pétrarque appelle « toute une protestation clandestine », faite de « blasphèmes aussi graves que sophistiques, de plaisanteries mensongères et de sarcasmes impies et malodorants » (Bertrand, p. 53). En un siècle, les « téméraires » artistes du **§ 119** sont devenus des athées, pour ne pas dire – mais le mot n'existe pas encore, si le *topos* l'a devancé – des *libertins*. Il va de soi que les adversaires vénitiens de Pétrarque, des « aristotéliciens » au sens de l'Italie du XIVe siècle, où Averroès n'est jamais bien loin du Stagirite, ont bien des traits que Thomas ne prête ni à Siger ni aux averroïstes. Les **§ 118-120** du *De unitate* n'en dessinent pas moins le brouillon de leurs futurs errements. Leibniz s'en souvient sans doute quand, en 1702, il évoque l'histoire, quasi souterraine, de « l'Esprit universel unique » :

> Plusieurs personnes ingénieuses ont cru et croient encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul Esprit, qui est Universel, et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'orgue [...]. Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante, qui a été renouvelée par Averroès, célèbre philosophe arabe. Il croyait qu'il y avait en nous un *intellectus agens*, ou entendement actif, et aussi un *intellectus patiens* ou entendement passif ; que le premier, venant du dehors, était éternel et universel pour tous, mais que l'entendement passif, particulier à chacun, s'éteignait dans la mort de l'homme. Cette doctrine a été celle de quelques péripatéticiens depuis deux ou trois siècles, comme de Pomponazzi, Contarini et autres ; et on en reconnaît les traces dans feu M. Naudé [...]. *Ils l'enseignaient en secret à leurs plus intimes et habiles disciples, au lieu qu'en public ils avaient l'adresse de dire que cette doctrine était en effet vraie selon la philosophie, par laquelle ils entendaient celle d'Aristote par excellence, mais qu'elle était fausse selon la foi, d'où sont venues enfin les disputes sur la double vérité*, qui a été condamnée dans le dernier concile de Latran [120].

Pour un peu, averroïsme rimerait avec athéisme. Ce ne serait d'ailleurs pas pour effrayer Leibniz, qui, dès 1697, mettait en équation le « libertinage dans la pratique » et l'« athéisme spéculatif caché, tel que celui d'Averroès et d'autres plus anciens, qui voulaient que notre âme se perdait enfin dans l'esprit universel, et que c'est là l'union parfaite avec Dieu » [121]. Le moins qu'on puisse dire est que le contenu du défi lancé

120. Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique* [1702], éd. Chr. Frémont (GF 774), Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 221.

121. Cf. *Sentiment de M. Leibniz sur le livre de M. de Cambray et sur l'amour de Dieu désintéressé*, Frémont, *ibid.*, p. 128.

par le **§ 120** a contribué à fixer la figure « moderne » de l'averroïste latin. Est-il lui-même resté lettre morte, du moins au XIIIe siècle ? Il va de soi que non. Et c'est ce qui fascine. Siger a répondu. L'Anonyme de Giele a répondu. D'autres aussi, sans doute, dont l'œuvre s'est perdue. Enfin et surtout, Gilles de Rome, qu'on aurait quelque peine à enrôler dans la *massa damnata* des averroïstes, a répondu, critiquant et la reconstruction et les arguments de Thomas. Et, chose imprévue pour Thomas, c'est ce qui a *fait époque*. De la rencontre, pour ne pas dire de la coopération conflictuelle entre le *De unitate intellectus* thomasien et le *De plurificatione intellectus* égidien (publié en 1552 sous le titre orienté *De utriusque intellectus pluralitate contra averroistas*) est issu l'averroïsme latin, par une sorte d'*allongement du questionnaire* (j'emprunte le mot à Paul Veyne), indéfiniment nourri de ses nouvelles réponses. Pour des décennies au moins, être averroïste signifie(ra) *philosophiquement* : répondre *à* Thomas et/ou à Gilles plutôt que répondre *de* « l'averroïsme dans son ensemble » (selon la formule du projet impossible, et de fait jamais réalisé, suggérée par Van Steenberghen). Averroès s'y révélera soluble dans l'averroïsme. La reconstruction s'imposera à l'original. Mais ceci est une *autre* histoire.

Bibliographie

AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

Alexandre d'Aphrodise, *De anima liber cum Mantissa* [texte grec], CAG, Suppl. II, 1, éd. I. Bruns, Berlin, 1887.

—. *De intellectu* [traduction latine], éd. G. Théry, in *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Paris (Bibliothèque thomiste, 7), 1926, p. 74-82.

—, *De intellectu* [texte grec et trad. française], trad. P. Moraux, in Moraux, 1942, p. 185-194 [trad. anglaise dans Schroeder-Todd 1990].

Albert le Grand, *De anima*, éd. C. Stroick, *(Alberti Magni Opera Omnia, Tomus* VII, *pars)*, Münster/W., Aschendorff, 1968.

—, *De intellectu et intelligibili*, in *Opera omnia*, éd. A. et E. Borgnet, t. 9, Paris, 1890, p. 477-521.

—, *De unitate intellectus*, éd. A. Hufnagel *(Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVII, pars I)*, Münster/W., Aschendorff, 1975, p. 1-30.

—, *De quindecim problematibus*, éd. B. Geyer *(Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVII, pars I)*, Münster/W., Aschendorff, 1975, p. 31-44.

—, *Super Ethica, Pars I : Libri 1-5*, éd. W. Kübel *(Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XIV, pars I)*, Münster/W ; *Super Ethica, Pars II : Libri 6-10,* éd. W. Kübel *(Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XIV, pars II),* Münster/W., Aschendorff.

Alfarabi, *De intellectu et intellecto*, éd. É. Gilson, *in* « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *AHDLMA*, 4 (1930), p. 115-126.

Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation, ed. by J.T. Muckle, C.S.B., Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies (St. Michael's Mediaeval Studies), 1933.

Aristote, *De anima, transl. Iacobi Veneti,* éd. R.-A. Gauthier, in *Anonymi, Magistri Artium (c. 1245-1250), Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata...*, p. 1-496.

—, *De anima, transl. Guillelmi de Moerbecke*, éd. R.-A. Gauthier, in *S. Thomae de Aquino, Sentencia libri De anima*, Rome, Paris, 1984, p. 1-258.

—, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1992.
—, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion (GF), 1993.
—, *De l'âme*, texte établi par A. Janone, trad. et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
—, *Traité de l'âme*, commentaire par G. Rodier, Paris, Vrin, 1985.
—, *De anima*, books II and III (with passages from book I), translated with introduction and notes by D.W. Hamlyn, Oxford, 1993.
—, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1994.
—, *La Métaphysique*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1986.
—, *Traité du ciel*, suivi du traité pseudo-aristotélicien *Du monde*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1986.
—, *Physique*, trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, 1931 (2 vol).
—, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion (GF), 2000.
—, *Organon. I. Catégories. II. De l'interprétation*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1994.
—, *Parva naturalia*, suivi du traité pseudo-aristotélicien *De spiritu*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1951.
Averroès, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venise, 1562-1574 [repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1962].
—, *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, éd. F.S. Crawford, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, 1953.
—, *L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du De anima, livre III (429 a 10-435 b 25)*, trad. A. de Libera, Paris, Flammarion (GF), 1998.
—, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De anima*, éd. A. Ivry, Le Caire, 1994. Trad. franç. partielle *in* ELAMRANI-JAMAL, 1997.
—, *Talhis kitab an-nafs* [= *Épitomé De anima*], éd. S. Gómez Nogales, Madrid, Instituto « Miguel Asin », Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985. Trad. espagnole par S. Gómez Nogales, La *Psicologia de Averroes. Commentario al libro sobre el alma de Aristoteles*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996.
—, *La Béatitude de l'âme*, éditions, traductions et études par M. Geoffroy et C. Steel, Paris, Vrin, 2001 [= GEOFFROY-STEEL, 2001].
—, *Grand Commentaire (Tafsîr) de la Métaphysique. Livre Bêta*, présentation et traduction de L. Bauloye, Paris, Vrin, 2002.
—, *Averroès. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsir Ma Ba'd at tabi at)*, Livre Lam-Lambda traduit de l'arabe et annoté par M. Aubert, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
—, *De substantia orbis*, critical edition of the Hebrew text with English translation and commentary by Arthur Hyman, Corpus philosophorum Medii Aevi, Opera Averrois, Cambridge (Mass.), and Jerusalem, 1986.
—, *De separatione primi principii*, éd. C. Steel et G. Guldentops, « An Unknown Treatise of Averroes », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64, 1 (1997), p. 86-135 [éd. du texte latin et trad. anglaise, p. 94-135].

—, *Discours décisif*, introd. A. de Libera, trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion (GF), 1996.
— *Averroès. L'Islam et la Raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*, introd. A. de Libera, trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion (GF), 2000.
Avicenna Latinus, Liber de anima seu Sextus de naturalibus, I-II-III, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1972 ; IV-V, Louvain-Leiden, 1968.
Boèce, *Opera logica*, in *Patrologia Latina*, t. 64.
Boèce de Dacie, *De summo bono*, éd. N.G. Green-Pedersen, Copenhague, 1976.
—, *Du souverain bien ou de la vie philosophique*, trad. et introd. par R. Imbach et M.-H. Méléard, *in* Id. et Ead. (dir.), *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris, UGE, 10/18 (Bibliothèque médiévale), 1986, p. 149-182.
Bonaventure, *Opera omnia*, éd. Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1902.
—, *Les Six Jours de la Création*, traduction, introduction et notes de M. Ozilou, Paris, Desclée/Cerf (L'Œuvre de saint Bonaventure),1991.
—, *Les Dix Commandements*, traduction, introduction et notes de M. Ozilou, Paris, Desclée/Cerf (L'Œuvre de saint Bonaventure), 1992.
Gilles de Rome, *De plurificatione intellectus possibilis*, éd. H. Bullotta Barracco, Rome, 1957.
—, *De utriusque intellectus pluralitate contra averroistas* [= *De plurificatione intellectus*], Venise, 1552.
—, *Errores philosophorum*, éd. J. Koch, *Giles of Rome. Errores Philosophorum*. Critical Text with notes and introduction, Milwaukee (Wisc.), 1944.
—, *Aegidii Romani Opera Omnia. III, 2. Reportatio Lecturae super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*. A cura di C. Luna, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo (Corpus Philosophorum Medii Aevii. Testi e Studi, 17), 2003.
Guillaume d'Auvergne, *Opera omnia*, 2 vol., Éd. F. Hotot, et *Supplementum*, Éd. Blaise le Feron, Orléans-Paris, 1674 [repr. Frankfurt am Main, Minerva, 1963].
—, *De l'âme (VII, 1-9)*, introduction, traduction et notes par J.-B. Brenet, Paris, Vrin, 1998.
Jean de Jandun, *Ioannis de Ianduno philosophi acutissimi super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones*, Venise, 1587 [repr. Minerva, Frankfurt a. M., 1966].
Liber de causis, éd. et trad. O. Boulnois, P. Magnard, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme, étude et traduction du Liber de causis*, Paris, Vrin, 1991.
Macrobe, *In Somnium Scipionis*, éd. I. Willis, Leipzig, Teubner, 1970.
Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, éd. C. Burkhardt, Vienne, 1891-1902 ; éd. G. Verbeke et J.R. Moncho, Leyde, Brill (Corpus Latinorum commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl. 1), 1975.

Pétrarque, *Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, trad. J. Bertrand (Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne), Paris, Félix Alcan, 1929.

Porphyre, *Isagoge*. Traduction française par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Introduction et notes par A. de Libera, Paris, Vrin (Sic et Non), 1998.

—, *Sentences* : *Sentenze sugli intelligibili*, éd. et trad. G. Girgenti, Milan, Rusconi (Testi a fronte), 1996 ; *Sentenze*, éd. et trad. M. Della Rosa, Milan, 1992.

Radulphus Brito, *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima*, éd. W. Fauser S.J., in *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*, kritische Edition und philosophisch-historische Einleitung, Münster/W., Aschendorff, 1974.

Siger de Brabant, *Questions sur la Métaphysique*, Louvain, Publications universitaires (Philosophes médiévaux, 1), 1948.

—, *Quaestiones super librum de causis*, éd. A. Marlasca, Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 12), 1972.

—, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B.C. Bazán, Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 13), 1972.

Thémistius, *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, CAG, V, 3, éd. R. Heinze, Berlin, Reimer, 1889 [trad. angl. dans SCHROEDER-TODD, 1990 et TODD, 1996].

—, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbecke* (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 1), éd. G. Verbeke, Leyde, Brill, 1973.

Théophraste, *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, edited and translated by W.W. Fortenbaugh *et al.*, Leyde, Brill (Philosophia Antiqua, LIV, 2), 1992, vol. II.

Thomas d'Aquin, *Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, ed. L. Keeler, Rome (Textus et documenta, Series philosophica, 12), 1936 ; *De unitate intellectus contra Averroem*, éd. Léonine, Rome, 1976, trad. Libera, 1994 : *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270. Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, *in Contre Averroès*, Paris, Flammarion (GF), 1994 (bilingue). Trad. italiennes : S. Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*. Traduzione, commento e introd. storica di B. Nardi (Collana scolastica di testi filosofici), Florence, 1938 ; *Unità dell'intelletto*, introduzione, traduzione e apparati di A. Ghisalberti, Milan, Bompiani (Testi a fronte), 2000. Traductions anglaises : *St. Thomas Aquinas : On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, transl. B.H. Zedler, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 19), 1968 ; *Aquinas against the Averroists*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, transl. R. MacInerny, 1993.

—, *Sentencia libri De anima*, éd. Léonine, Rome, Commissio Leonina, Paris, Vrin, 1984 ; trad. J.-M.Vernier, 1999 : *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*, introd., trad. et notes par J.-M. Vernier, Paris, Vrin, 1999.

—, *Quaestio disputata de anima*, in *St. Thomas Aquinas Quaestiones de anima. A newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes*, ed. J.H. Robb, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts, 14), 1968.

—, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B.C. Bazán (éd. Léonine, T. XXIV, 1), Commissio Leonina-Éd. du Cerf, 1996.

—, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, éd. M.-R. Cathala-R.M.Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1964.

—, *In VIII libros Physicorum*, éd. P.M. Maggiolo, Turin-Rome, Marietti, 1965.

—, *Summa contra Gentiles*, éd. P. Marc, Turin, Paris, 1967 (3 vol.), trad. Michon, 1999 : *Somme contre les Gentils, Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, traduction inédite par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, 4 vol., Paris, Flammarion, 1999.

[Les textes de Thomas sont disponibles en ligne sur www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html Plusieurs traductions sont accessibles sur bibliotheque.editionsducerf.fr]

Thomas Wilton, *Quaestio de anima intellectiva*, éd. W. Seńko, « Tomasza Wiltona *Quaestio disputata de anima intellectiva* », *SMedW*, 5 (1964), p. 75-116.

ANONYMES

Anonyme de Bazán *(Quaestiones in libros Aristotelis De anima)*, in *Trois Commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, éd. B.C. Bazán *(Un commentaire anti-averroïste du Traité de l'âme)*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 11), 1971, p. 349-517.

Anonyme de Giele *(Quaestiones in libros Aristotelis De anima)*, in *Trois Commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, éd. M. Giele *(Un commentaire averroïste sur les livres I et II du Traité de l'âme)*, *ibid.*, p. 11-120.

Anonyme de Van Steenberghen *(Quaestiones in libros Aristotelis De anima)*, in *Trois Commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, éd. F. Van Steenberghen *(Un commentaire semi-averroïste du Traité de l'âme)*, *ibid.*, p. 121-348.

Lectura Anonymi Magistri Artium (c. 1245-1250) in librum De anima a quodam discipulo reportata (ms. Roma Naz. V. E. 828), éd. R.-A. Gauthier, Grottaferrata, 1985.

Quaestiones in tres libros De anima, éd. J. Vennebusch, *Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Questiones in tres libros de anima*, Paderborn, 1963.

Sententia Anonymi Magistri Artium (c. 1246-1247) super II et III De anima (Oxford, Bodleian Libr., Lat. Misc. c. 70, f° 1ra-25b ; Roma, Bibl. Naz. V. E. 828, f° 46vb, 48ra-52ra), édition, étude critique et doctrinale par B. Carlos Bazán, texte du *De anima vetus* établi par K. White, Louvain-Paris (Philosophes médiévaux, 37), 1998.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

AERTSEN J.A., EMERY K., SPEER A., 2001, *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Studien und Texte, Berlin-New York, Walter De Gruyter.

ARNZEN R., 1998, *Aristoteles' De anima, eine verlorene spätantike Paraphrase in Arabischer und Persischer Überlieferung*, Leyde-New York.

AYADA S., 1999, « Le modèle avicennien de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83/3, p. 491-526.

BALTHASAR N., 1922, « À propos d'un passage controversé du *De unitate intellectus* de saint Thomas d'Aquin », *Revue néoscolastique de philosophie*, 24, p. 465-478.

BATAILLON L.-J., 1997, « Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques », *in* O. Weijers, L. Holtz (éd.), *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des arts*. Paris et Oxford, XIII^e^ et XIV^e^ siècles (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales, 4), Turnhout, Brepols, p. 445-453.

BAZÁN B.C., 1971, *La Noétique de Siger de Brabant*, thèse dactyl., Louvain.

BAZÁN B.C., 1972A = Introduction et édition de Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva* et *De aeternitate mundi*.

BAZÁN B.C., 1972B, « La noética de Averroes (1126-1198) », *Philosophia*, 38, p. 19-49.

BAZÁN B.C., 1979, « La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliciens radicaux ? », *Dialogue*, 19, p. 235-254.

BAZÁN B.C., 1981, « *Intellectum speculativum* : Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object », *Journal of the History of Philosophy*, 19/4, p. 425-446.

BAZÁN B.C., 1997, « The Human Soul : Form *and* Substance ? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism », *AHDLMA*, 64, p. 95-126.

BIANCHI L., 1984, « Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270 », *Rivista di storia della filosofia*, 39, p. 503-520.

BIANCHI L., 1986, « L'evoluzione dell'eternalismo di Sigeri di Brabante e la condamna del 1270 », *in* Ch. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers au Moyen Âge. Actes du VII^e^ Congrès de philosophie médiévale*, Louvain-La-Neuve, t. II, p. 903-910.

BIANCHI L., 1987, « La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento », *RF*, 78, p. 181-199.

BIANCHI L., 1990, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina.

BIANCHI L., 1996, « Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris au XIII^e^ siècle », *AHDLMA*, 63, p. 45-93.

BIANCHI L., 1998, « 1277 : a Turning Point in Medieval Philosophy ? », *in* J.A. Aertsen et A. Speer (éd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia, 26), p. 90-110.

BIANCHI L., 1999, *Censure et Liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, Paris, Les Belles Lettres.

BIANCHI L., 2002, « Ordini mendicanti e controllo "ideologico" : il caso delle provinze domenicane », in *Studio e studia : Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, Spoleto (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto), p. 305-338.

BIANCHI L., 2003, *Studi sull'aristotelismo del rinascimento*, Padoue, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina).

BLACK D., 1993, « Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes' Psychology », *Journal of the History of Philosophy*, 31, p. 349-385.

BLACK D., 1996, « Memory, Individuals, and the Past in Averroes's Psychology », *Medieval Philosophy and Theology*, 5, p. 161-187.

BOULNOIS O., 1994, *La Puissance et son ombre*, Paris, Aubier.

BOULNOIS O., 1998, « Le chiasme. La philosophie chez les théologiens, la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300 », *in* J.A. Aertsen et A. Speer (éd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?* (Miscellanea Mediaevalia, 26), p. 595-607.

BOULNOIS O., 1999, *Être et Représentation*, Paris, PUF (Épiméthée).

BOUREAU A., 1999, *Théologie, Sciencé et Censure au XIII^e^ siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres.

BRENET J.-B., 2001, « Perfection de la philosophie ou philosophe parfait ? Jean de Jandun lecteur d'Averroès », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 68, 2, p. 310-348.

BRENET J.-B., 2003, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin (Sic et Non).

BRUNI G., 1933, « Egidio Romano antiaverroista », *Sophia*, 1, p. 208-219.

BURNYEAT M., 1992, « Is An Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible ? A Draft », *in* **NUSSBAUM-RORTY, 1992**, p. 15-26.

CAPARELLO A., 1983, « Il *De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante. Problemi cronologici e dottrinali », *Sapienza*, 36, p. 441-474.

CASSIN B., 1997, *Aristote et le Logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, PUF.

CHOSSAT, M., 1914, « Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant », *RPh*, 24, p. 553-575 et 25, p. 25-52.

CONTI A.D., 1989, « Intelletto ed astrazione nella teoria della conoscenza di Egidio Romano », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 95, p. 123-164.

COURTINE J.-F., 1980, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être : les traductions latines d'*ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être », *in* P. Aubenque (dir.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, p. 33-87 [repris dans **COURTINE, 2003**].

COURTINE J.-F., 2003, *Les Catégories de l'être*. Études de philosophie ancienne et médiévale, Paris, PUF (Épiméthée).

DAVIDSON H.A., 1992, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press.

DEBRU A., 1996, *Le Corps respirant. La pensée physiologique chez Galien*, Leiden, Brill.

DESTRÉE P., 2003, « Bonheur et complétude », *in* P. Destrée (éd.), *Aristote. Bonheur et vertus*, Paris, PUF (Débats philosophiques), p. 43-77.

DE VAUX R., 1933, « La première entrée d'Averroès chez les Latins », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22, p. 193-245.

DEWAN L., 1981, « *Obiectum*. Notes on the Invention of a Word », *AHDLMA*, 48, p. 37-96.

DONINI P.L., 1974, *Tre studi sull'Aristotelismo nel II secolo d. C.*, Turin (Historica Politica Philosophica, 7), p. 127-185

EBESSEN S., 1998, « The Paris Arts Faculty : Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito » *in* J. Marenbon (éd.), *Medieval philosophy*, Londres, Routledge (Routledge History of philosophy, 3), p. 269-290.

EBBESEN S., 2000, « Radulphus Brito The Last of the Great Arts Masters. Or : Philosophy and Freedom », *in* J.A. Aertsen, A. Speer (éd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 27) p. 231-251.

ELAMRANI-JAMAL A., 1997, « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen au 'De anima'* d'Aristote », *in* A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, *Langages et Philosophies. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale, 74).

ELDERS L., 1992, « Averroès et saint Thomas d'Aquin », *Doctor communis. Acta et commentationes Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*, 45, p. 46-56.

ENDRESS G., 1995, « Averroes' *De caelo*. Ibn Rushd's Cosmology in His Commentaries on Aristotle's *On the Heavens* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 5, p. 9-49.

ENDRESS G., 1997, « Du grec au latin à travers l'arabe : la langue créatrice d'idées dans la terminologie philosophique », *in* J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, p. 137-163.

ENDRESS G., AERTSEN J.A., 1999, *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources. Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne 1996)*, Leyde-Boston-Cologne, Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science. *Texts and Studies*, 31).

FIORAVANTI G., 1966, « Boezio di Dacia e la storiografica sull'averroismo », *Studi medievali*, 7, p. 283-322.

FIORAVANTI G., 1972, « Sull'evoluzione del monopsichismo di Sigieri di Brabante », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, Classe delle Scienze morali, storiche e filologiche, 106 (1972), p. 407-464.

FIORAVANTI G., 1991, « Desiderio di sapere e vita filosofica nelle *Questioni sulla Metafisica* del ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig », *in* B. Mojsisch et O. Pluta (éd.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam - Philadelphia, p. 271-283.

FIORAVANTI G., 1994, « L'aristotelismo latino », *in* P. Rossi, C.A. Viano (éd.) *Storia della filosofia, 2. Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, p. 299-323.

FLASCH K., 1995, « Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg, *in* M.J.FM. Hoenen, A. de Libera (éd.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden-New York-Köln, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XLVIII), p. 107-131.

GAUTHIER R.-A., 1983, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger de Brabant en 1265 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, p. 201-232.

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

GAUTHIER R.-A., 1984B, « Préface » à Thomas d'Aquin, *Sentencia libri de anima*, in *S. Thomae de Aquino, Opera omnia*, éd. Léonine, XLV, 1, Rome-Paris, p. 1*-294*.

GEOFFROY M., 2002, « La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect », *in* C. D'Ancona et G. Serra (éd.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nel mondo arabo*, Padoue, Il Poligrafo, p. 191-231.

GHISALBERTI A., 1996, « Problemi di psicologia medievale : il *'De unitate intellectus'* di Tomaso d'Aquino », *in* D. Lorenz (éd.), *Studi* 1996, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, n.s. –3, Rome, p. 203-232.

GHISALBERTI A., 1999, « Censure ecclesiastiche dell'averroismo », in *Cultura e potere nel rinascimento*. Atti del IX Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 21-24 luglio 1997), a cura di L. Secchi Tarugi, Florence, Franco Cesati Editore, p. 479-489.

GHISALBERTI A., FEDERICI VESCOVINI G., 1996, « Aristotelismo e averroismo dalle arti alla teologia », *Storia della teologia nel Medioevo*, III, Casale Monferrato, p. 541-554.

GIELE M., 1971, « Un commentaire averroïste du *Traité de l'âme* d'Aristote. Texte inédit et étude », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 15, p. 3-168.

HAMESSE J., 1974, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique.* Louvain-Paris, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 17).

HAMESSE J., FATTORI M., 1990, *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIIIe siècle*, Louvain la Neuve-Cassino (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, Études, Congrès, 11. Rencontres de philosophie médiévale, 1).

HASSE D.N., 2000, *Avicenna's De anima in the Latin West*, Warburg Institute Studies and Texts, Londres-Turin.

HAYOUN M.-R., 1994, *Maïmonide*, Paris, Jean-Claude Lattès.

HAYOUN M.-R., LIBERA A. DE, 1991, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF (Que sais-je?, 2361).

HISSETTE R., 1977, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Vander-Oyez (Philosophes médiévaux, 22).

HISSETTE R., 1997, « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », *Recherches de philosophie ancienne et médiévale*, 64/1, p. 3-31.

IMBACH R., 1987, « Lulle face aux averroïstes parisiens », in *Raymond Lulle et le pays d'Oc*, Toulouse *(Cahiers de Fanjeaux,* 22), p. 261-282.

IMBACH R., 1991, « L'averroïsme latin du XIIIe siècle », in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico.* Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a cura di R. Imbach e A. Maierù, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e Letteratura, 179), p. 191-208.

IMBACH R., 1996, *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag (Dokimion 20).

JOLIVET J., 1977, « Intellect et Intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles », in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch, Tehran [repris dans JOLIVET, 1995, p. 169-180].

JOLIVET J., 1978 (ÉD.), *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976*, Paris, Les Belles Lettres.

JOLIVET J., 1982, « Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote », *Arabica*, XXIX, 3, p. 225-245 [repris dans JOLIVET, 1995, p. 133-153].

JOLIVET J., 1991, « Averroès et le décentrement du sujet », *Le Choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe, Internationale de l'imaginaire*, 17/18, p. 161-169.

JOLIVET J., 1995, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin.

JOLIVET J., 1997, « Étapes dans l'histoire de l'intellect agent », *in* A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad (éd.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain-Paris, Peeters (Orientalia Lovanensia Analecta 79), p. 569-582

KENNY A., 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Oxford University Press.

KENNY A., 1993, *Aquinas on Mind*, Londres et New York, Routledge.

KUKSEWICZ Z., 1968, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Wroclaw-Varsovie-Cracovie.

KUKSEWICZ Z., 1995, « Der lateinische Averroismus im Mittelalter und in der Früh-Renaissance », *in* M.J.F.M. Hoenen, J.H.J. Schneider, G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden - New York - Köln, Brill (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), p. 371-386.

LABARRIÈRE J.-L., 2003A, « Hylémorphisme et fonctionnalisme. Sur la relation âme/corps chez Aristote », in *Le Corps et l'Esprit. L'esthétique. Locke, Bergson, Quine* (Skepsis. Capes et agrégation de philosophie 2004), Paris, Delagrave, p. 7-16.

LABARRIÈRE J.-L., 2003B, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », *in* P. Destrée (éd.), *Aristote. Bonheur et vertus*, Paris, PUF (Débats philosophiques), p. 79-106.

LAFLEUR CL., CARRIER J., 1997, *L'Enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109.* Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par Cl. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 5).

LAFLEUR CL., PICHÉ D., CARRIER J., 2001, « Le statut de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XVe siècle », *in* AERTSEN, J.A., EMERY, K., SPEER, A. 2001, p. 931-1003.

LERNER M.-P., 1996, *Le Monde des sphères.* Vol. 1 : *Genèse et Triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Les Belles Lettres (L'Âne d'or).

LIBERA A. DE, 1996, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil.

LIBERA A. DE, 1997, « Pétrarque et la romanité », *in* Chr. Menasseyre et A. Tosel (éd.), *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kimé, p. 7-35.

LIBERA A. DE, 1999, *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.

LIBERA A. DE, 2002, *La Référence vide. Théories de la proposition*, Paris, PUF (Chaire Étienne Gilson).

LIBERA A. DE, 2003, *Raison et foi. Archéologie d'une crise, d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil.

LUNA C., 1999, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83/4, p. 649-683 [contient une Ire édition de la question sur l'unité de l'intellect dans la *Reportatio Lecturae* de Gilles de Rome, p. 668-684].

LUNA C., 2001, « Commentaire », *in* Simplicius. *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Chapites 2-4*, trad. Ph. Hoffmann avec la coll. de I. Hadot et P. Hadot, Paris, Les Belles Lettres (*Anagôgê*).

MANDONNET P., 1908-1911, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2e éd. revue et augmentée, Louvain, Institut supérieur de philosophie (2 vol.).

MAHONEY E.P., 1994, « Aquinas's Critique of Averroes'Doctrine of the Unity of the Intellect », *in* D.M. Gallagher (éd.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington (DC), The Catholic University of America Press, p. 83-106.

MERLAN P., 1963, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haye, Nijhoff.

MORAUX P., 1942, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fasc. XCIX), Liège, Faculté de philosophie - Paris, E. Droz.

MORAUX P., 1978, « Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius », *in* G.E.R. Lloyd et G.E.L. Owen (éd.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 281-324.

NARDI B., 1945, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento Italiano*, Rome, Edizioni Italiane [contient le célèbre « Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante », article paru originellement dans le *Giornale critico delle filosofia italiana*, 24 (1943), p. 1-27].

NARDI B., 1950, « L'anima umana secondo Sigieri », *Giornale critico della filosofia italiana*, 29, p. 317-325.

NARDI B., 1952, *Oggetto et soggetto nella filosofia antica e medievale*, Rome.

NUSSBAUM M.C., RORTY A.O., 1992, *Essays on Aristotle's 'De anima'*, Oxford, Clarendon Press.

NUYENS F., 1948, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain.

O'DALY G., 1973, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish Universtiy Press.

PANACCIO CL., 1992, « From Mental Word to Mental Language », *Philosophical Topics*, 20/2, p. 125-147.

PANACCIO CL., 1999, Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham, Paris, Seuil (Des Travaux).

PICHÉ D., 1999, *La Condamnation parisienne de 1277*, nouv. éd., trad., introd. et commentaire par D. Piché, avec collab. de Cl. Lafleur, Paris, Vrin.

PLUTA O., 2002, « John Buridan on Universal Knowledge », *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 7, p. 25-46.

PUTALLAZ F.-X., 1992, « La connaissance de soi au Moyen Âge : Siger de Brabant », *AHDLMA*, 59, p. 89-157.

PUTALLAZ F.-X., IMBACH, R., 1997, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf (Initiations au Moyen Âge).

RECANATI F., 1979, *La Transparence et l'Énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris, Éd. du Seuil.

RENAN E. 1949, *Averroès et l'averroïsme*, éd. H. Psichari, *Œuvres complètes*, III, Paris. Réédition : Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose (Dédale), 1997, avec une Préface d'A. de Libera, p. 7-19.

ROLAND-GOSSELIN M.-D., 1948, *Le 'De ente et essentia' de saint Thomas d'Aquin*. Texte. Introduction, notes et étude historique, Paris, Vrin (Bibliothèque thomiste, 18).

ROMANO F., TAORMINA D.P., 1994, *Hyparxis e hypostasis nel Neoplatonismo*. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992), a cura di F. Romano e D.P. Taormina, Florence, Leo S. Olschki.

SALMAN D., 1933, « Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote », *AHDLMA*, 7, p. 85-120.

SCHNIEWIND A., 2003, *L'Éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 31).

SCHROEDER F.M., 1981, « The Analogy of the Active Intellect to Light in the *De anima* of Alexander of Aphrodisias », *Hermes*, CIX, p. 215-225.

SCHROEDER F.M, TODD, R.B., 1990, *Two Greek Aristotelician Commentators on the Intellect*. The *'De intellectu'* attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle *'De anima'* 3. 4-8. Introduction, Translation, Commentary and Notes by F.M. Schroeder and R.B. Todd, Toronto, PIMS (Medieval Sources in Translation, 33).

SEBTI M., 2000, *Avicenne. L'Âme humaine*, Paris, PUF (Philosophies).

SHARPLES R.W., 1987, « Alexander of Aphrodisias : Scholasticism and Innovation », *in* W. Haase, H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II. 36.2, Berlin-New York, p. 1176-1243.

SHARPLES R.W., 1990, « The School of Alexander », *in* R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed*, The Ancient Commentators and their Influence, Londres, p. 83-111.

SORABJI R., 1991, « From Aristotle to Brentano : The Development of the Concept of Intentionality », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. vol., p. 227-259.

SPRUIT L., 1994, *'Species intelligibilis'. From Perception to Knowledge. I : Classical Roots and Medieval Discussions*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, Brill.

STEEL C., 1996, « The Individuation of the Human Intellect. Henry Bate's Platonic-Nominalistic Position », *in* J.A. Aertsen, A. Speer (éd.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin-New York, Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 24), p. 230-248.

STEEL C., 1997, « An Unknown Treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause. Edition and Translation », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64/1, p. 86-135.

STEEL C., 1998, « Medieval Philosophy : an Impossible Project ? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness », *in* J.A. Aertsen et A. Speer (éd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin-New York, Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 26), p. 152-174.

STEEL C., 2001A, « Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances », *in* J.A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (éd.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie*

an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, Berlin-New York, De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 28), p. 211-231.

STEEL C., 2001B, *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster, Aschendorff.

SUAREZ-NANI T., 2002, *Les Anges et la Philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale, LXXXII).

TAYLOR R.C., 2000, « *Cogitatio*, *Cogitativus* and *Cogitare* : Remarks on the Cogitative Power in Averroes », *in* J. Hamesse et C. Steel (éd.), *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la SIEPM, Turnhout, Brepols, p. 111-146.

THIJSSEN J.M.M.H., 1997, « 1277 Revisited : A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Gilles of Rome », *Vivarium*, 35, p. 72-102.

THILLET P., 1981, « Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 106, p. 5-24.

TODD R.B., 1996, *Themistius. On Aristotle 'On the Soul'*, Londres, Duckworth.

TROTTMANN CH., 1995, *La Vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, Bibliothèque de l'École française de Rome.

VAN STEENBERGHEN F., 1942, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, Louvain (Les Philosophes belges, XIII).

VAN STEENBERGHEN F., 1977, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris.

VAN STEENBERGHEN F., 1991, *La Philosophie au XIII^e siècle*, 2e éd., Louvain (Philosophes médiévaux, XXVIII).

WÉBER É.-H., 1988, *Le Christ selon Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée.

WÉBER É.-H., 1991, *La Personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin (Bibliothèque thomiste, XLVI).

WEISHEIPL J.A., 1993, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, traduit de l'anglais (États-Unis) par C. Lotte et J. Hoffmann, Paris, Cerf.

WIPPEL J.F., 1977, « The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris », *Journal of Mediaeval and Renaissance Studies*, 7, p. 169-201.

WIPPEL J.F., 1995, « Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277 », *The Modern Schoolman*, 72, p. 233-272.

WOLFSON H. A., 1943, « The Terms *Taṣawwur* and *Taṣdīq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents », *The Moslem World*, 33, p. 114-123.

ZELLER E., 1923, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol. 3.1.

Index

1. DE UNITATE INTELLECTUS

§ 1 : 37, 163, 229, 384.
§ 2 : 18, 31, 40, 41, 43, 45, 46, 59, 119, 131, 148, 153, 173, 175, 180, 187, 230, 260, 312, 316, 321, 344, 350, 375, 394, 402, 412, 419, 474, 475, 488, 500, 502, 503, 521, 523.
§ 3 : 45, 47, 51, 52, 63, 77, 182, 257, 326, 335, 470.
§ 3-48 : 45.
§ 4 : 55, 57, 58, 61, 279.
§ 5 : 54, 55, 58, 69, 198, 249, 250, 286.
§ 6 : 58, 60, 61, 67, 107, 166.
§ 6-9 : 69.
§ 7 : 28, 58, 60, 62, 63, 66, 67, 68, 81, 148, 389.
§ 8 : 63, 65, 66, 67, 68, 111, 119, 389.
§ 9 : 61, 68.
§ 10 : 33, 60, 69, 70, 71, 72, 193, 283, 348, 350.
§ 11 : 33, 69, 70-74, 191, 193, 194, 284, 286, 293, 308, 311, 312, 348, 368, 388.
§ 12 : 73, 74, 268, 293.
§ 13 : 74, 81, 148.
§ 14 : 37, 66, 77, 78, 80-82, 350.
§ 15 : 69, 78, 81.
§ 16 : 81, 83.
§ 17 : 83, 86, 87, 105, 247.
§ 18 : 85-88, 90, 98, 99, 513.
§ 19 : 88, 89.
§ 20 : 89, 90, 285.
§ 21 : 90, 92, 93, 96, 285, 331.
§ 22 : 93, 96, 285, 331, 389.
§ 23 : 94-96, 138, 285, 308, 389.
§ 24 : 95, 96, 101, 213, 330-332, 370, 389.
§ 25 : 99, 108, 316, 354.
§ 26 : 95, 101, 110, 138, 250.
§ 27 : 56, 83, 102, 103, 106-108, 139, 182, 183, 325, 334.
§ 28 : 36, 56, 102, 103, 106, 334.
§ 29 : 61, 103-105, 108, 110, 138, 225, 226, 487.
§ 30 : 110, 111, 114, 119, 120, 163, 250, 344.
§ 31 : 110, 114, 116, 119, 135, 138.
§ 32 : 27, 67, 116-119, 479.
§ 33 : 118, 119, 129, 414.
§ 34 : 111, 114, 118, 120, 121, 129, 132, 234, 253, 513.

§ **35** : 127, 144, 145, 149, 334.
§ **36** : 72, 129-131, 260.
§ **37** : 131.
§ **38** : 132-134, 486, 487.
§ **39** : 114, 118, 135, 136, 148, 317, 387, 415, 473, 475.
§ **40** : 115, 118, 138.
§ **41** : 138, 142, 143, 406.
§ **42** : 139, 170, 173.
§ **43** : 77, 140.
§ **44** : 143, 144.
§ **45** : 102, 129, 143, 144, 334.
§ **46** : 144, 145, 151, 173, 178.
§ **47** : 28, 77, 83, 148, 340.
§ **48** : 151, 153.
§ **49** : 153, 187.
§ **49-52** : 153.
§ **50** : 28, 155, 287, 288.
§ **51** : 160.
§ **52** : 160.
§ **53** : 153, 161, 162, 186, 225.
§ **53-54** : 153.
§ **54** : 161-163, 186, 225, 226, 285.
§ **55** : 39, 40, 139, 153, 161, 163, 165, 167, 169, 172, 173, 175, 177, 183, 185, 186, 196, 330, 369, 500.
§ **55-59** : 500.
§ **56** : 167, 180, 181, 184, 194.
§ **57** : 181, 183-185, 499.
§ **57-58** : 153.
§ **58** : 185.
§ **59** : 66, 73, 139, 148, 153, 187, 379, 500.
§ **60** : 33, 189, 190, 193, 194, 293, 311, 329, 388, 389.
§ **61** : 21, 33, 34, 189, 192-196, 239, 262, 293, 308, 310, 316, 321, 326, 389.
§ **62** : 33, 34, 176, 189, 190, 197-199, 238, 258, 259, 262, 265, 276, 278, 345, 351, 368, 403, 470.
§ **62-65** : 197.
§ **63** : 20, 34, 105, 161, 162, 225, 262, 308, 309.
§ **63-65** : 20, 189, 197, 200, 222, 231.
§ **64** : 21, 34, 227, 229, 232, 235, 237, 363, 382, 383, 469.
§ **65** : 21, 23, 34, 209, 222, 237, 239-241, 243, 246-248, 272, 281, 298, 300.
§ **66** : 34, 61, 155, 189, 197, 198, 222, 232, 238, 247-250, 252, 254, 255, 259, 273, 292, 293, 349.
§ **66-75** : 254.
§ **66-76** : 155, 473.
§ **67** : 189, 250, 254-257.
§ **68** : 20, 35, 110, 189, 198, 235, 246, 252, 254, 255, 257-259, 261, 267, 270-276, 281, 282, 294, 297, 298, 300, 303, 310, 314, 317, 321, 326, 351, 462, 468-470.
§ **69** : 190, 254, 255, 257, 273-276, 284.
§ **69-70** : 255.
§ **69-73** : 254, 273.
§ **70** : 35, 190, 274, 275, 276, 278, 279, 285, 361, 445.
§ **70-72** : 444.
§ **70-73** : 361.
§ **71** : 35, 190, 275, 279.
§ **72** : 190, 255, 280-282, 444.
§ **72-73** : 275.
§ **73** : 190, 273, 280, 283, 351.
§ **74** : 34, 59, 158, 190, 257, 285, 288, 308, 349, 353.
§ **74-75** : 254.
§ **75** : 34, 190, 285, 288, 290-292, 335, 349.
§ **76** : 23, 35, 70, 190, 193, 246, 271-273, 282, 293, 294, 297, 305-307.
§ **77** : 190, 226, 307, 310, 312, 314, 321, 326.

§ **78** : 31, 36, 41, 43, 190, 192, 312, 315, 316, 321, 346, 354, 356, 393, 502.
§ **79** : 30, 138, 148, 190, 195, 317, 320, 323, 329-331, 339, 357, 382, 383, 389, 427.
§ **80** : 16, 97, 116, 136, 138, 167, 168, 184, 190, 278, 329, 330-332, 349.
§ **81** : 36, 129, 144, 190, 332, 333, 335, 336, 383, 410.
§ **82** : 190, 340, 342, 374, 379.
§ **83** : 18, 343, 344, 347-349, 492.
§ **84** : 343, 348, 351, 358.
§ **85** : 343, 351, 352, 358, 468.
§ **85-88** : 352.
§ **86** : 343, 353.
§ **87** : 31, 36, 316, 321, 343, 346, 353, 356.
§ **88** : 325, 343, 357, 359, 361-363, 427, 434.
§ **89** : 166, 343, 364, 365, 374, 379, 380, 382.
§ **90** : 343, 364, 366, 368-370, 470.
§ **91** : 132, 138, 343, 368, 370, 380.
§ **92** : 132, 344, 373, 374, 377-380, 382, 383, 483.
§ **93** : 344, 373, 380, 381.
§ **94** : 344, 381, 382.
§ **95** : 42, 385, 387, 388, 391, 394, 402, 503.
§ **95-101** : 459.
§ **96** : 18, 19, 385, 394, 396, 397, 398, 399, 402, 403, 415, 516.
§ **97** : 385, 402, 403, 407, 413.
§ **97-100** : 415.
§ **98** : 132, 385, 403, 407, 409, 411, 420.
§ **99** : 385, 403, 411.
§ **100** : 386, 403, 412, 413.
§ **101** : 386, 398, 399, 403, 414, 415, 463, 503, 521.
§ **102** : 386, 417-420, 422, 423, 424, 427-429, 431, 432, 434, 435, 448, 450-452, 459, 491, 498.
§ **103** : 325, 386, 423, 424, 427, 429-431, 434, 435, 450.
§ **103-108** : 451.
§ **103-109** : 459.
§ **104** : 386, 431-434, 437.
§ **105** : 386, 419, 432-439, 448.
§ **106** : 28, 386, 436-438, 441, 444, 448, 450.
§ **107** : 279, 382, 386, 444-446, 448.
§ **108** : 327, 386, 438, 448, 450, 451, 491, 498.
§ **109** : 30, 146, 325, 386, 419, 420, 451, 455-458, 491.
§ **110** : 133, 386, 459-463, 467, 470, 471, 473, 476, 478, 482, 483.
§ **111** : 386, 466, 467, 470, 473.
§ **112** : 387, 473-476.
§ **113** : 31, 270, 387, 460, 461, 475-480, 482, 483, 485, 487, 488.
§ **114** : 387, 479, 480, 482, 485-488, 503.
§ **115** : 387-490.
§ **116** : 14, 160, 184, 187, 346, 347, 387, 461, 489-491, 494, 498, 500, 503.
§ **117** : 18, 66, 135, 153, 347, 387, 498-500.
§ **118** : 32, 187, 198, 254, 259, 316, 387, 394, 488, 501-504, 507, 514, 520.
§ **118-119** : 400, 459, 475, 476.
§ **118-120** : 387, 524.
§ **119** : 19, 198, 254, 259, 292, 300, 357, 387, 394, 399, 401, 488, 501, 506, 510-514, 520, 521, 522, 524.
§ **120** : 387, 521-523, 525.

2. Auteurs anciens et médiévaux

Adam de Bocfeld : 67, 91, 120, 122.
Albert le Grand : 41, 42, 44, 46, 47, 91, 121, 142, 164, 165, 172, 178, 192, 198, 230, 275, 286, 294, 320, 329, 350, 412, 419, 420, 437, 439, 452, 475, 527, 537, 540.
Alexandre d'Aphrodise : 14-17, 38-40, 45, 46, 49, 51, 53, 54, 61, 65, 77, 111-113, 120, 123, 139, 140, 147, 148, 161, 163, 165-180, 183-185, 195, 196, 219, 220, 257, 278, 318, 320, 321, 322, 324, 326, 328-331, 346, 369, 408, 411, 412, 440, 461, 470, 496, 497, 500, 527, 535, 538, 540.
Alexandre IV (pape) : 41.
Alfarabi : 153, 527, 534.
Algazel : 185, 387, 478, 480, 482, 489, 490, 491, 527.
Anaxagore : 90-92, 95, 285, 365, 366.
Anonyme de Bazán : 17, 31, 43, 325-328, 465, 466, 471, 483, 485, 486, 531.
Anonyme de Delhaye : 477, 478, 479.
Anonyme de Giele : 17, 22-26, 36, 102, 103, 106, 116, 226, 235, 239, 240, 246, 254, 259, 261, 272, 274, 281, 282, 294, 295, 297-301, 303-305, 324, 325, 357, 377, 427, 525, 531.
Anonyme de Van Steenberghen : 22-24, 43, 136, 246, 282, 400, 401, 406, 423, 424, 442, 463, 466, 520, 531.
Apollon : 47.
Apulée : 438.
Arabes : 41, 46, 153, 167, 173, 180, 181, 183, 187, 387, 421, 489-491, 501.
Aristoclès de Messine : 174, 178.
Aristote de Mytilène : 174, 178.
Aristote : 13-15, 18, 19, 24, 28, 30, 33, 37, 38, 40, 43, 45, 47, 50-72, 75-92, 93, 95, 96, 98, 99, 101-109, 111-123, 126, 127, 129, 131, 132, 135, 137-143, 145, 146, 148, 149, 151, 160, 161, 164-166, 169-172, 174, 177, 179, 180, 183, 184, 189-195, 197, 199, 200, 202, 204, 206, 208, 209-215, 217-220, 222, 225, 226, 230, 238, 239, 247, 249, 255, 256, 265, 267, 270, 274, 276, 279, 283-288, 291, 293-296, 305, 307-311, 313, 315-320, 324, 326, 329-332, 334, 343-345, 347, 349, 351-354, 358, 359, 361, 362, 364, 365, 368-372, 375, 377, 378, 380-382, 386-391, 394, 397, 401, 403, 404, 406-410, 413, 415, 437, 438, 446, 448, 449, 456, 457, 460-465, 467, 470-474, 476, 477, 479, 482-488, 491, 492, 494-497, 499, 500, 501, 503, 509, 513, 514, 516, 519, 520, 521, 523, 527, 528, 530, 531, 534-539.

– *Catégories :*
1a25-27 : 327, 449.

– *Seconds Analytiques :*
71a1-2 : 458.
71b16-18 : 455.

– *Topiques :*
126a13 : 313.

– *Réfutations sophistiques :*
166b28-30 : 230.

– *Physique :*
185a11-12 : 294, 304.
194a21-22 : 457.
194b12-13 : 105, 138, 487.
194b13 : 105.
194b13-15 : 487.
194b14-15 : 131.
194b9-13 : 105, 225.
202b30-208a23 : 486.
204a-206a8 : 482.
204a8-206a8 : 487.
206a1-2 : 476.
206a8 : 476, 479, 484.
227b21-228a3 : 359.
251a8-252a4 : 485.
255b15-16 : 135, 415.
255b19-20 : 136.

– *Du ciel :*
269b6 : 137, 463, 521.
270b21 : 147.
271a34-35 : 465.
271b1-276a17 : 482, 486, 487.
277b28-29 : 485.
281a28-283b22 : 485.
297a21 : 521.
298b6 : 147.

– *Génération et corruption :*
337a34-338b19 : 377.

– *De l'âme :*
403a10-12 : 127.
403a8-10 : 130.
404b11-15 : 89.
405b11-17 : 89.
408b1-15 : 296.
408b13-15 : 72, 295, 296, 303, 368.
408b18-19 : 111.
408b18-29 : 131.
408b25 : 130.
408b25-29 : 73, 129, 131, 296.
408b29 : 130.
411b16-19 : 390.
412a12-14 : 33.
412a1-5 : 109.
412a19-20 : 48.
412a21-27 : 310.
412a27-28 : 48, 309, 330.
412a4-5 : 15.
412b17-25 : 57.
412b4 : 52, 53, 70.
412b4-5 : 15, 16, 47, 51, 52, 54, 55.
412b4-6 : 15, 16, 47, 182, 190, 256, 260, 326 *Voir*
412b5 : 50-53, 56, 70.
412b5-6 : 27.
412b5-9 : 195.
412b7 : 104, 195, 262, 310, 321, 414.
412b9-11 : 52, 53, 55.
413a11-12 : 61, 108.
413a11-15 : 61, 106, 107.
413a13-15 : 191.
413a16-20 : 191.
413a20-25 : 61.
413a32 : 76.
413a4-10 : 54, 55.
413a4-7 : 55, 56.
413a6-7 : 330.
413a7 : 54, 58, 63.
413a7-8 : 53, 54, 59, 60, 198, 249, 257.
413a9-10 : 15, 54, 58, 59, 60, 61, 63, 69.
413b10-13 : 61.
413b13 : 76.
413b13-15 : 28, 62, 63, 67-69, 81, 141.
413b15 : 81.
413b15-16 : 62, 63, 64, 68.
413b16-24 : 63, 68.
413b24-25 : 54, 62, 63, 64, 67, 81, 148, 389.
413b24-26 : 330.
413b24-27 : 48, 63.
413b25-26 : 64, 65, 66, 67.

413b26-27 : 66, 68, 111, 330, 389, 485.
413b27-31 : 68.
413b29-30 : 68.
414a11-12 : 284.
414a12 : 189, 191, 193, 284, 293, 311, 388.
414a12-13 : 70, 191, 303.
414a12-14 : 70, 71, 73, 190, 191, 286, 293, 307, 311, 312, 388, 389.
414a13-14 : 70, 191, 293, 297.
414a14 : 73.
414a14-16 : 109.
414a22-27 : 27.
414a31-32 : 330.
414a4-415a12 : 69.
414a4-5 : 70.
414a5-9 : 70, 193, 283, 284.
414b18 : 75, 76.
414b18-19 : 73, 74, 76, 78, 268.
414b19-2 : 74.
414b19-22 : 49, 74, 77.
414b25 : 15.
414b25-28 : 78.
415a11 : 77, 78, 80.
415a11-12 : 78, 81.
415a12 : 69.
415a12-13 : 78.
415a7 : 77.
415a7-11 : 78.
415a8-10 : 268.
415b10-12 : 268.
416a13-16 : 331.
417a12-14 : 201.
417a18-20 : 230.
417a2-9 : 89.
417b14-16 : 87.
417b16-18 : 225, 226.
417b16-26 : 205, 208, 211.
417b17-18 : 226.
417b18 : 84.
417b2-16 : 204.
417b22-24 : 265, 317.
417b2-418a6 : 205, 265.
417b8-16 : 87.
418a12-13 : 89, 446.
418a3-5 : 230.
418b26-27 : 138, 172, 371, 372.
423b27-29 : 68.
424a17-19 : 331.
424a26-28 : 389.
424a28-31 : 85.
425b12-13 : 204, 215.
425b12-14 : 216.
425b13-14 : 216, 259.
425b25-26 : 229, 347.
425b25-27 : 200, 228.
425b27-426a1 : 201.
426a10-11 : 203.
426a15-17 : 200.
426a2-3 : 202, 206.
426a3-4 : 202.
426a4-5 : 203.
426a5-6 : 203, 209, 212.
426a9-10 : 203, 276.
426b8-10 : 216.
427a27-29 : 97.
427a29-30 : 100.
427b14-16 : 209.
429a10 : 69.
429a10-11 : 37, 67, 69, 72, 78, 79-81, 83, 330, 331, 350, 368.
429a10-13 : 62, 79, 80, 107.
429a10-25 : 107.
429a1-2 : 226, 309.
429a12-13 : 82.
429a13 : 82, 84.
429a13-14 : 107.
429a13-15 : 51, 85, 86.
429a13-18 : 347.
429a15 : 94, 99, 137, 310, 389, 513.
429a15-18 : 86, 90, 513.
429a18-19 : 90, 285.
429a18-20 : 91, 92, 217, 218, 219, 318, 388, 389.
429a18-24 : 347.
429a18-27 : 130.
429a18-b31 : 331.

429a20 : 92, 93.
429a20-429b5 : 230, 298.
429a21-22 : 93, 96, 177, 285, 317, 331, 389.
429a22-24 : 347.
429a23 : 72, 94, 189, 193, 194, 308, 330, 331, 348, 350, 351, 378.
429a23-24 : 95.
429a24 : 93.
429a24-25 : 96, 107.
429a24-26 : 295.
429a24-29 : 98.
429a25 : 96, 107, 109, 310.
429a25-27 : 96, 101, 331, 332, 391.
429a27-28 : 205, 370.
429a27-29 : 97, 171, 175, 213, 331, 373.
429a28-29 : 99.
429a29 : 100.
429a29-b4 : 331.
429a29-b5 : 99.
429b10-21 : 446.
429b16-21 : 446.
429b23-25 : 366, 381.
429b25 : 361, 362.
429b30-31 : 122, 347, 391.
429b30-430a1 : 331.
429b30-430a2 : 166, 213, 343, 366, 367, 381.
429b4-5 : 100, 101, 295.
429b5 : 96, 101, 110, 347.
429b5-9 : 365, 374, 379, 380.
429b9 : 379.
430a10-14 : 219.
430a10-15 : 347.
430a10-25 : 229.
430a12-13 : 155.
430a13-14 : 217, 219.
430a14-17 : 76, 154, 219, 367.
430a15 : 238, 345, 492.
430a15-17 : 239, 347.
430a17-18 : 121, 347, 390, 513.
430a17-19 : 388, 390.
430a17-25 : 130.
430a18-19 : 122, 331, 377, 391.
430a19-20 : 347.
430a20-21 : 125, 347.
430a22 : 111, 114, 123, 124, 127, 132, 134, 341, 347.
430a22-23 : 111, 113, 120-122, 344, 347.
430a22-25 : 112.
430a23 : 119.
430a23-24 : 159.
430a23-25 : 111, 123.
430a24 : 274.
430a25 : 160, 161, 163, 225, 345, 492, 494, 498, 500.
430a2-5 : 229, 347.
430a3-4 : 229.
430a6-10 : 109.
431a14 : 76.
431a16-17 : 131, 260, 296, 303.
431b12 : 135.
431b16-19 : 134.
431b17-19 : 132, 134.
431b19-432a5 : 126.
431b28-32 : 148.
432b21-22 : 465.
432b5-6 : 312, 313, 315.
433a22 : 290.

– Génération des animaux :
736b12-15 : 143.
736b27 : 142.
736b27-28 : 139, 145, 334, 406.
736b28-29 : 145, 190.
736b29-737a1 : 145, 146, 147.

– Métaphysique :
980a22 : 37.
981a16-17 : 408.
987b : 437.
993b9-11 : 464.
1003b30-34 : 413.
1003b31-32 : 403.
1016b31-32 : 404.
1016b32-35 : 404.
1017a25-26 : 311.

1017a2-6 : 407.
1028a18 : 128.
1034a33-34 : 146.
1034a6 : 254.
1034a9-21 : 456.
1035a18-21 : 254.
1035b23-25 : 288.
1035b27-31 : 288.
1040a25-30 : 408, 409, 411.
1045a12-15 : 256.
1045a14 : 256.
1045a20-25 : 256.
1045a35-b6 : 404.
1045a8-12 : 189, 256.
1045a8-25 : 258, 403.
1045b18-22 : 414.
1050a30-36 : 190, 277, 279, 361, 445.
1058b26-29 : 115.
1069a21-22 : 128.
1070a21-27 : 118, 119, 120.
1070a24-27 : 113.
1072a23-30 : 462.
1072a25-30 : 267.
1074a15-17 : 464, 467, 470.
1074a18-22 : 463, 467.
1074a19-20 : 471.
1076a10-13 : 133, 134.

– *Éthique à Nicomaque :*
1098a3-7 : 310.
1102b33-1103a1 : 314.
1109b : 518.
1109b30-31 : 314.
1166a15-17 : 285, 287, 308.
1168b31-33 : 190, 285, 287, 308.
1169a2-3 : 158, 287, 308, 353.
1177a10 : 308.
1177a13-17 : 473, 475.
1177a13-18 : 311.
1178a6-7 : 285.

– *Politique :*
1253a2-3 : 354.

– *Rhétorique :*
1382a5-6 : 312, 314, 315.

Asclépius : 47.
Atticus : 174.
Aubry de Reims : 535.
Augustin d'Hippone (saint) : 10, 45, 117, 269, 270, 441, 460, 476.
Avempace (voir Ibn Bāǧǧa) : 41, 153, 209, 211, 214, 461, 468.
Averroès : 7, 10, 11, 13-19, 21, 23, 26, 28, 30, 31, 33, 34, 37-41, 46, 48, 50-53, 55, 56, 58, 60, 62-69, 71, 73-82, 85, 87, 88, 91-95, 97, 99-102, 104, 109-113, 120, 122-124, 127, 134-138, 140, 142, 143, 147, 148, 153, 159, 161, 163, 164, 167-173, 175, 176, 178, 179, 182, 188, 189, 191, 192, 195-197, 199, 201, 203, 205, 206, 208, 210-217, 219, 220, 222-227, 230, 232, 234, 236-239, 242, 244, 246-250, 253, 257, 261-271, 274, 275, 291, 294, 297, 298, 300, 306, 307, 309, 313, 316, 318, 320, 322-325, 328, 331, 337, 343-347, 355, 359-361, 363, 368-370, 373-379, 382, 383, 387, 388, 390, 392, 399-402, 411, 412, 414, 418-420, 422, 430, 435-439, 441, 443, 444, 448, 450, 451, 453-455, 459-461, 463-468, 473, 474, 479, 484, 488-491, 494, 496, 498-501, 506, 510, 514-516, 521, 523, 524, 528-530, 533, 534, 536, 538.
averroïstes *(averroistae)* : 11, 14, 17-20, 25, 26, 30, 32, 43, 44, 56, 58, 80, 83, 84, 95, 102, 103, 106, 111, 116, 135, 138, 142, 143, 148, 153, 187, 189-193, 195, 197, 224, 231, 236, 243, 247-250, 254, 256, 257, 260, 261, 271-273, 277, 278, 280, 281, 293, 298, 299, 307, 308, 316, 318, 321, 326, 328-332, 336, 337, 344, 347, 349, 351, 357, 359, 360, 363, 370, 384-388, 393, 397-399, 402-406, 411, 412, 415, 416, 429, 431, 435-437, 439, 459, 462-464, 467, 470-473, 475, 479, 482, 488-490, 498, 501, 503, 514, 520-522, 524, 530, 537.
Avicenne : 14, 17, 46, 104, 146, 149, 150, 153, 167, 172, 180, 181, 183, 185-187, 214, 218, 221, 268, 275, 320, 346, 347, 355, 367, 368, 370, 387, 408, 461, 464, 482, 489-491, 495, 512, 516, 534, 539.
Boèce de Dacie : 22, 25, 26, 272, 308, 396, 397, 399, 529, 535.
Boèce : 118, 119, 158, 445, 446.
Bonaventure (saint) : 36, 117, 460, 461, 476, 483, 529.
Dietrich de Freiberg : 521.
Durand de Saint-Pourçain : 298.
Empédocle : 89, 90.
Épitomé arabe *De anima* : 104.
Étienne Tempier : 13, 19, 26, 32, 60, 192, 261, 290, 291, 297, 298, 313, 357, 375, 376, 393, 396-398, 455, 477, 503-506, 510, 512, 514, 519, 520.
Fārābī : 27, 46, 153, 159, 198, 474.
Galien : 75-77, 98, 148, 534.
Gérard d'Abbeville : 522.
Gérard de Crémone : 39, 164, 165, 178.
Ghazālī (Algazel) : 14, 17, 46, 153, 172, 185-187, 275, 320, 355, 475, 478-480, 482, 486, 487, 489, 491, 512.
Gilles de Lessines : 46, 298, 350.
Gilles de Rome : 22-24, 240, 243, 246, 254, 271-273, 282, 294, 297, 298, 300, 302, 304, 325, 337, 367, 424, 430, 431, 525, 529, 537.

Godefroid de Fontaines : 397.
Grégoire de Nysse (voir Némésius d'Émèse) : 59, 116, 249, 286.
Grégoire le Grand : 512.
Guillaume d'Auvergne : 148, 165, 172, 178, 180, 324, 529.
Guillaume d'Ockham : 538.
Guillaume de La Mare : 396, 397, 518, 519.
Guillaume de Moerbecke : 45, 92, 154, 463, 464, 493, 497, 527, 530.
Guillaume de Ware : 236.
Hermès d'Égypte : 47.
Hermès Trismégiste : 47.
Hervé de Nédellec : 298.
Hiéroclès : 117.
Ibn Bāǧǧa (voir Avempace) : 41, 153, 209, 211-213, 238.
Isḥāq ibn Ḥunain : 135, 164, 178.
Jacques de Venise : 119.
Jean Buridan : 324, 538.
Jean de Dacie : 134.
Jean de Jandun : 27, 195, 198, 231, 244, 247, 298, 329, 336, 529, 533.
Jean de La Rochelle : 513.
Jean de Naples : 455.
Jean Peckham : 519.
Jean Philopon : 175, 249.
Jérôme (saint) : 269.
Latini : 42, 43, 45, 59, 104, 148, 153, 165, 173, 178, 187, 209, 217, 346, 385, 387-489, 500-503.
Livre des causes (Liber de causis) : 104, 109, 159, 326, 339, 379, 383, 529.
Macrobe : 59, 286, 529.
Maïmonide : 270, 479, 536.
Mathieu d'Aquasparta : 518.
Némésius d'Émèse : 59, 116, 286, 288, 529.
Nicolas de Cues : 14.
Nicolas de Lisieux : 522.

Nicostrate : 50.
Paul de Tarse (saint) : 509.
Pétrarque : 244, 501, 503, 523, 524, 530.
Pierre Lombard : 505, 512.
Platon : 18, 27, 28, 30, 34, 59, 62, 63, 67, 80, 83, 124, 147-149, 156, 188, 190, 249, 257, 285, 286, 288, 289, 291, 345-347, 349, 377, 387, 409, 410, 414, 419, 422, 434-437, 446, 447, 451, 473, 491-494, 499, 500, 503, 523, 537, 538.

– *Alcibiade:* 128D : 156 ; 129E : 156 ; 130A : 156 ; 131A : 156 ; 131B : 156 ; 131B-C : 288.

– *Timée :* 42B : 437.

platonisme : 28, 188, 377, 378, 386, 435-437, 440, 446.
Plotin : 49, 59, 104, 117, 155, 157, 249, 285-288, 539.
Porphyre : 117, 349, 446, 476, 530.
Priscien de Lydie : 84, 86.
Proclus : 104, 116.
Pseudo-Adam de Bocfeld : 94.
Pseudo-Pierre d'Espagne : 66, 91, 94, 120.
Pseudo-Théologie d'Aristote : 104, 134.
Pythagore : 460, 515, 521.
Radulphus Brito : 16, 17, 23, 31, 195, 242, 248, 298, 311, 325, 328, 339, 356, 406, 423, 431, 485, 496, 530, 534.
Raymond Lulle : 18, 455, 503, 522.
Robert Kilwardby : 519.
Roger Bacon : 134, 401.
rushdien : 10, 50, 326, 327, 392.
Siger de Brabant : 11, 17-19, 22, 23, 25, 33, 34, 36, 46, 67, 103, 106, 124, 129, 133, 139, 141,-144, 194, 195, 198, 217, 231, 232, 234, 243, 245, 250, 251, 253-255, 257, 259-262, 264-67, 272, 274, 276, 278, 292, 297, 299, 300, 308, 310, 311, 314, 318, 320, 322, 323, 326, 328, 332, 333, 335, 336, 339, 340, 352, 357, 363, 367, 376, 380, 392, 393, 396, 400, 402, 403, 414, 415, 432, 459, 461-464, 469, 471, 473, 475, 477, 482, 485, 490, 493, 494, 503, 504, 506, 513-515, 517, 520, 521, 524, 530, 532, 533, 535, 538, 539.
Simplicius : 38, 117, 249, 286.
stoïciens : 147, 503.
Synésius : 117.
Thémistius : 14, 17, 18, 29, 39, 45-47, 65, 84, 91, 94, 111, 113, 123, 126, 131, 135, 137, 153-156, 158,-163, 167-169, 180, 184, 225, 236, 284, 287, 288, 320, 345, 347, 387, 461, 490-492, 494-496, 498, 499, 500, 530, 538.
Théophraste : 14, 17, 18, 46, 84, 86, 113, 114, 153, 161-163, 180, 186, 225, 226, 285, 320, 347, 387, 461, 492, 494, 499, 500, 530, 538.
Thomas Wilton : 336, 531.
Xénarque (péripatéticien) : 175.

3. AUTEURS MODERNES

Achillini, A. : 323.
Aertsen, J.A. : 397, 519, 532, 533, 534, 537, 539.
Aouad, M. : 536.
Arnzen, R. : 104, 532.
Aubenque, P. : 534.
Aubert, M. : 528.
Aubin, V. : 531.
Ayada, S. : 532.
Badawi, A. : 178.
Balibar, É. : 10.
Balthasar, N. : 398, 532.
Barbotin, E. : 72, 107, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 215, 216, 217, 226, 265, 295, 296, 465, 494, 528.
Bataillon, L.J. : 532.
Bauloye, L. : 528.
Bazán, B.C. : 17, 18, 25, 31, 32, 43, 49, 103, 106, 124, 129, 133, 139, 141, 142, 194, 195, 231-234, 239, 250, 251, 254, 262, 266, 278, 290, 309, 310, 326-329, 332, 335, 363, 364, 367, 376, 377, 380, 392, 400, 402, 415, 461, 462, 466, 469, 483-485, 490, 491, 504, 513-515, 520, 530-532.
Bertrand, J. : 523, 524, 530.
Bianchi, L. : 224, 271, 395, 509, 520, 532, 533.
Black, D. : 508, 533.
Blumenthal, H.J. : 117.
Bodéüs, R. : 49, 60, 61, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76-78, 87, 89, 92, 93, 95-97, 100, 104, 107, 111, 127, 129, 130, 148, 171, 191, 201-205, 211, 213, 215, 216, 226, 268, 276, 277, 284, 313, 317, 366, 446, 528.
Borgnet, A. et E. : 164, 527.
Boulnois, O. : 10, 394, 529, 533.
Boureau, A. : 519, 533.
Bouyges, M. : 113, 140, 467.
Brenet, J.-B. : 10, 26, 27, 215, 216, 231, 244, 263, 298, 329, 336, 337, 529, 533.
Brentano, F. : 27, 243, 539.
Brown, S. : 397.
Bruni, G. : 533.
Bruns, I. : 53, 113, 147, 170, 173, 527.
Bullotta Barracco, H. : 22, 241, 529.
Burkhardt, C. : 286, 288, 529.
Burnyeat, M. : 31, 533.
Bush, G.W. : 295.
Caparello, A. : 533.
Carrier, J. : 504, 537.
Carteron, H. : 105, 131, 136, 225, 359, 415, 528.
Cassin, B. : 10, 533.
Cathala, M.-R. : 115, 465, 531.
Cavigioli, J.-D. : 270.
Châtelain, É. : 20.
Chossat, M. : 242, 245, 301, 302, 533.
Chubilleau, E. : 501.
Conti, A.D. : 534.
Courtine, J.-F. : 12, 209, 411, 534.
Crawford, F.S. : 30, 47-51, 63-66, 73, 75, 79, 85, 87, 91, 94, 98, 100, 111, 138, 140, 159, 173, 176, 199, 200, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 219-221, 223, 231, 253, 261, 265, 266, 274, 275, 313-315, 327, 371, 375, 390, 418, 430, 451, 465, 528.
D'Ancona-Costa, C. : 535.
Davidson, H.A. : 214, 534.
De Vaux, R. : 534.
Debru, A. : 534.
Delhaye, Ph. : 477, 478.
Della Rosa, M. : 117, 530.

Denifle, H. : 20.
Des Places, E. : 174.
Descartes, R. : 9, 27.
Destrée, P. : 534, 537.
Dewan, L. : 534.
Dondaine, A. : 133.
Donini, P.L. : 148, 174, 534.
Dronke, P. : 23.
Du Plessis d'Argentré, C.-H. : 455.
Dufour, M. : 314.
Duin, J.J. : 478.
Ebbesen, S. : 425, 534.
Elamrani-Jamal, A. : 65, 528, 534, 536.
Elders, L. : 534.
Emery, K. : 519, 532, 537, 539.
Endress, G. : 467, 534.
Fakhry, M. : 468.
Fattori, M. : 536.
Fauser, W. : 17, 31, 196, 197, 242, 248, 312, 325, 328, 339, 340, 356, 357, 406, 407, 423, 425, 485, 486, 496, 497, 530.
Federici Vescovini, G. : 535.
Fioravanti, G. : 535.
Flasch, K. : 270, 521, 535.
Fortenbaugh, W.W. : 114, 530.
Foucault, M. : 9.
Frege, G. : 29.
Frémont, Chr. : 483, 524.
Gallagher, D.M. : 538.
Gauthier, R.-A. : 39, 46, 59, 65, 73, 76, 90, 96, 100, 119, 130, 163-165, 169, 173, 180, 191, 211, 232, 527, 531, 535.
Geoffroy, M. : 10, 110, 178, 323, 467, 528, 529, 535.
Gersh, S. : 117.
Geyer, B. : 46, 527.
Ghisalberti, A. : 530, 535.
Giele, M. : 17, 23-25, 103, 107, 108, 116, 226, 235, 239, 246, 254, 272, 273, 281, 282, 290-292, 294, 296, 298, 300, 304, 324, 325, 377, 531, 535.
Gilson, É. : 14, 23, 435, 515, 527.
Girgenti, G. : 117, 530.
Glorieux, P. : 396, 519.
Gómez Nogales, S. : 214, 528.
Graiff, C.A. : 398.
Grecs : 46, 59, 153, 167, 180, 181, 183, 187, 347, 387, 490, 491, 501.
Green-Pedersen, N.G. : 397, 529.
Guldentops, G. : 528.
Hackett, J. : 401.
Hadot, I. : 537.
Hadot, P. : 537.
Hamelin, O. : 494.
Hamesse, J. : 10, 105, 319, 326, 327, 354, 383, 465, 467, 476, 534, 536, 540.
Hamlyn, D.W. : 528.
Hasnawi, A. : 536.
Hasse, D.N. : 104, 536.
Hayoun, M.-R. : 479, 536.
Heidegger, M. : 9, 27, 299.
Heinze, R. : 530.
Henle, J.R. : 249.
Hissette, R. : 20, 261, 290-292, 376, 377, 393, 395-399, 402, 455, 478, 504, 514, 515, 519, 536.
Hoenen, M.J.F.M. : 535, 537.
Hoffmann, J. : 540.
Hoffmann, Ph. : 117, 537.
Holtz, L. : 532.
Hufnagel, A. : 41, 44, 419, 452, 527.
Hyman, A. : 528.
Imbach, R. : 18, 270, 529, 536, 538.
Ivry, A. : 528.
Jalabert, J. : 17.
Janone, A. : 528.
Janssens, J. : 10.
Jean-Paul II (pape) : 510, 537.
Jolivet, J. : 19, 266, 267, 534, 536.
Kannengiesser, Ch. : 117.
Kant, I. : 401, 432.

Keeler, L. : 398, 530.
Kenny, A. : 537.
Klossowski, P. : 299.
Koch, J. : 529.
Kübel, W. : 437, 527.
Kuksewicz, Z. : 10, 537.
Labarrière, J.-L. : 15, 27, 31, 48, 50, 78, 104, 308, 414, 537.
Lafleur, Cl. : 504-506, 537, 538.
Le Blond, J.-M. : 276, 277.
Leibniz, G.W. : 17, 258, 355, 403, 472, 483, 524.
Léon XIII (pape) : 510.
Lerner, M.-P. : 268, 537.
Libera, A. de : 10, 11, 29, 94, 110, 187, 221, 264, 274, 350, 361, 393, 408, 410, 411, 446, 510, 519, 523, 528-530, 534, 536-538.
Lloyd, G.E.R. : 148, 538.
Lotte, C. : 540.
Luna, C. : 22, 50, 103, 240-242, 245, 248, 249, 272, 297, 300-302, 337, 339, 364, 430, 529, 537.
MacInerny, R. : 530.
Maggiolo, P.M. : 531.
Magnard, P. : 529.
Mahoney, E.P. : 538.
Mandonnet, P. : 395, 455, 538.
Marc, P. : 531.
Marenbon, J. : 534.
Marlasca, A. : 485, 530.
Méléard, M.-H. : 529.
Menasseyre, Chr. : 537.
Merlan, P. : 538.
Michon, C. : 161, 226, 227, 229, 239, 268, 270, 275, 279, 289, 309, 318, 322, 330, 331, 334, 347, 348, 361, 372, 392, 393, 410, 412, 443, 444, 450, 456, 480-482, 487, 488, 531.
Minio-Paluello, L. : 120.
Mojsisch, B. : 270, 535.
Moncho, J.R. : 59, 529.
Moore, G.E. : 507, 508.
Moraux, P. : 84, 147, 148, 161, 174, 177, 178, 180, 225, 527, 538.
Moreau, D. : 531.
Muckle, J.T. : 185, 355, 480, 527.
Munk, S. : 270, 479.
Nardi, B. : 23, 361, 530, 538.
Naudé, G. : 524.
Niewöhner, F. : 10, 501.
Nifo, A. : 323.
Nussbaum, M.C : 533, 538.
Nuyens, F. : 538.
O'Daly, G. : 157, 538.
Otto, A. : 134.
Owen, G.E.L. : 148, 538.
Ozilou, M. : 118, 529.
Pagnoni-Sturlese, M.R. : 270.
Panaccio, Cl. : 236, 439, 441, 442, 538.
Peck, A.L. : 139, 144, 146.
Pellegrin, P. : 105, 106, 131, 136, 359, 528.
Pelster, F. : 396, 519.
Piché, D. : 32, 60, 261, 290, 357, 377, 393-395, 402, 455, 477, 504, 512, 513, 516, 537, 538.
Pinborg, J. : 397.
Pinchard, B. : 529.
Pironet, F. : 11.
Pluta, O. : 324, 501, 535, 538.
Pomponazzi, P. : 524.
Psichari, H. : 538.
Puisais, E. : 501.
Putallaz, F.-X. : 519, 538.
Reboul, A. : 508.
Reboul, J. : 299.
Recanati, F. : 507, 508, 538.
Rehn, R. : 270.
Renan, E. : 30, 237, 298, 355, 538.
Robb, J.H. : 59, 531.
Robin, L. : 288.
Rodier, G. : 414, 528.
Roland-Gosselin, M.-D. : 398, 539.
Romano, F. : 411, 534, 539.

Rorty, A.O. : 533, 538.
Saffrey, H.-D. : 116.
Salman, D. : 133, 463, 539.
Schilpp, P.A. : 507.
Schmaus, M. : 236.
Schneider, J.H.J. : 537.
Schniewind, A. : 155, 157, 539.
Schroeder, F.M. : 174, 175, 178, 527, 530, 539.
Sebti, M. : 104, 150, 181-184, 186, 539.
Secchi Tarugi, L. : 535.
Segonds, A.-Ph. : 350, 530.
Seńko, W. : 336, 531.
Serra, G. : 535.
Sharples, R.W. : 539.
Solère, J.-L. : 529.
Sorabji, R. : 539.
Speer, A. : 397, 519, 532-534, 537, 539.
Spiazzi, R.M. : 465, 531.
Spruit, L. : 539.
Steel, C. : 10, 110, 323, 528, 539, 540.
Steele, R. : 401.
Stroick, C. : 91, 121, 527.
Sturlese, L. : 10, 270.
Suarez-Nani, T. : 379, 540.
Taminiaux, J. : 299.
Taormina, D.P. : 411, 539.
Taylor, R.C. : 73, 540.
Théry, G. : 39, 113, 164, 527.
Thijssen, J.M.M.H. : 540.
Thillet, P. : 540.
Todd, R.B. : 29, 155, 158, 161, 174, 175, 492, 493, 527, 530, 539, 540.
Torrell, J.P. : 270.
Tosel, A. : 537.
Touati, Ch. : 361.
Tricot, J. : 47-49, 51, 52, 54, 55, 57, 59-62, 66, 68-70, 72-74, 77-79, 82, 84-87, 89, 90, 92, 95-97, 99, 107, 109, 111, 115, 118, 121-124, 127, 129-133, 138, 141, 146, 158, 166, 171, 191, 201-204, 209, 211, 213, 229, 230, 249, 256, 260, 268, 277, 283-285, 287-290, 296, 308, 313, 331, 341, 344, 348, 350, 353, 361, 365, 366, 368, 370, 371, 374, 390, 403-405, 407, 408, 410, 413, 445, 446, 449, 455, 463, 464, 471, 513, 528.
Trottmann, Ch. : 540.
Trouillard, J. : 117.
Valéry, P. : 13.
Van Fraassen, B.C. : 508.
Van Riet, S. : 181-184, 186, 194, 218, 268, 368, 489, 512, 529.
Van Steenberghen, F. : 24, 43, 136, 137, 247, 283, 401, 406, 423, 424, 442, 466, 520, 521, 525, 531, 540.
Varron : 460.
Vennebusch, J. : 531.
Verbeke, G. : 59, 94, 126, 131, 135, 154, 157-161, 163, 175, 225, 284, 288, 345, 492, 494, 495, 498-500, 529, 530.
Vernier, J.-M. : 531.
Veyne, P. : 525.
Vlodek, S. : 397.
Wéber, É.-H. : 135, 278, 540.
Weijers, O. : 532.
Weisheipl, J.H. : 540.
Wenin, Ch. : 532.
White, K. : 532.
Wieland, G. : 537.
Willis, I. : 529.
Wippel, J.F. : 19, 395, 402, 477, 504, 512, 516, 540.
Wolfson, H.A. : 421, 540.
Zedler, B.H. : 530.
Zeller, E. : 174, 540.

4. Thèses et notions

AC – analogie cosmologique averroïste entre la pensée et la motion du ciel : 20, 261, 264.
ADA – argument thomasien de la découverte et de l'apprentissage : 343, 371-373.
AEEN – argument thomasien de l'éternité des espèces naturelles : 344, 375, 377, 483.
AIESS – argument thomasien de l'indépendance épistémique des substances séparées : 344, 379, 380.
AOU – argument thomasien de l'œil unique : 11, 343, 352-354, 357, 362, 468.
déf.3 – Aristote: l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé, 412b4-6 : 47, 50-56, 58, 63, 65, 67, 69, 70, 77, 102, 182, 184, 190, 195, 256, 257, 260, 284, 293, 307, 308, 314, 326, 332, 335, 338, 411, 414.
T2m – théorie averroïste des deux moteurs de l'intellection : 208, 218-221, 224, 265.
T2s – théorie averroïste des deux sujets de l'intellection : 11, 20, 21, 23, 27, 28, 34, 35, 162, 176, 189, 197, 199, 200, 205-208, 212-215, 217, 219, 221, 222, 224-228, 231, 232, 235-237, 248, 249, 252, 258-260, 262, 280, 281, 293, 295, 309, 312-314, 354, 359, 362, 374, 375, 378, 379, 382, 383, 386, 449, 452, 455, 469.
T2s* – corollaire de T2s : l'intellect possible *a eu de toute éternité* des espèces intelligibles grâce auxquelles il *est* en continuité avec nous selon les images qui sont en nous : 374, 381-383.
T2s** – corollaire de T2s et de TAvb* : les intelligibles ne sont corruptibles que relativement au sujet par lequel ils sont vrais: les images : 375, 376, 378, 380.
T2s1 – 1re thèse de T2s : concevoir par l'intellect est comme percevoir par le sens : 206.
T2s1-4 – ensemble des thèses constituant T2s : 208.
T2s2 – 2e thèse de T2s : percevoir par le sens s'accomplit par l'intermédiaire de deux sujets : 206, 207, 210.
T2s3 – 3e thèse de T2s : les intelligibles en acte ont eux aussi deux sujets : 206, 207, 210.
T2s4 – 4e thèse de T2s : le sujet de l'intellect, par lequel il est vrai, est à l'intérieur de l'âme : 206, 208, 211.
T2s4* – affirmation averroïste du caractère authentiquement aristotélicien de T2s4 : 206, 208.
T2s-T2m : 222.
TAlex1 – 1re thèse d'Alexandre sur l'âme selon Averroès : déf.3 est une définition univoque : 53, 54.
TAlex1-3 : 53, 55, 60, 63, 321.
TAlex2 – 2e thèse d'Alexandre sur l'âme selon Averroès : l'âme n'est pas forme de l'animal comme une substance séparée et existant par soi : 53, 54, 58.
TAlex3 – 3e thèse d'Alexandre sur l'âme selon Averroès : l'âme est une faculté ou forme engen-

drée à partir du mélange de certains éléments du corps : 53, 54, 173.

TAr – théorie aristotélicienne de l'intellect selon Thomas : l'intellect possible est une puissance de l'âme qui est forme d'un corps, mais ce n'est pas l'acte d'un organe, car rien de son opération ne communique avec une opération corporelle : 16, 190, 191, 195, 307, 311, 312, 314, 316-318, 320-327, 329-332, 349, 358, 388, 412-414, 449, 459, 462, 476.

TArC – théorie aristotélicienne de la connaissance : 364.

TArC1 – première thèse de TArC : avant d'apprendre ou de trouver l'intellect possible est en puissance comme une tablette où il n'y a rien d'écrit en acte : 166, 365, 369.

TArC1-C2 : 366, 367, 369.

TArC2 – *mais* après avoir appris et trouvé, l'intellect est à la fois en acte et en puissance : *en acte* selon l'habitus de science grâce auquel il peut opérer par lui-même, *en puissance* par rapport à la considération en acte : 365, 374, 379.

TAv – doctrine averroïste de l'intellect selon Thomas : 38, 40-47, 52, 56, 60, 68, 121, 312-314, 316, 320, 321, 344, 362, 373, 384, 502, 503, 516.

TAva – 1re théorie constituant TAv selon Thomas : l'intellect possible est une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme : 11, 16, 18, 21-24, 27, 33, 34, 35, 38, 74, 77, 81, 83, 85, 95, 101, 102, 121, 141, 151, 153, 161, 164, 180, 183, 186, 187, 189, 190, 192, 195, 196, 198, 199, 218, 248, 260, 262, 267, 274, 293, 301, 308, 309, 321, 325, 326, 340, 341, 342, 344, 347, 351, 354, 356, 364, 373, 374, 376, 379, 380, 384, 385, 412, 428.

TAva* – variante de TAva selon Thomas : l'intellect n'est ni une âme qui est l'acte d'un corps, ni la partie d'une telle âme : 83, 85-88, 91, 95-98, 101, 102, 111, 114, 116, 121, 138, 141, 145, 148, 151, 189, 190, 197, 198, 258, 344.

TAva/TAva* : 249, 344, 346.

TAva/TIm : 349.

TAva1 – 1re thèse de TAva : l'intellect possible n'est ni une âme ni une partie d'âme, sinon en un sens homonyme ; c'est une substance séparée : 199.

TAva2 – 2e thèse de TAva : la pensée de cette substance séparée devient nôtre quand l'intellect possible est couplé avec nous, grâce aux images qui se trouvent en nous : 199, 225, 226, 228.

TAva2+3 : 232, 234.

TAva3 – 3e thèse de TAva : l'espèce intelligible qui fait un avec l'intellect possible, étant sa forme et son acte, a deux sujets [T2s], l'un, nos images, l'autre, l'intellect possible : 199, 200, 228.

TAva4 – 4e thèse de TAva : donc, c'est par sa forme que l'intellect possible se continue avec nous par l'intermédiaire des images : 198, 199, 224, 227, 232, 233, 383.

TAva5 – 5e thèse de TAva : c'est pourquoi, quand l'intellect possible pense, cet homme-ci pense : 199, 228.

TAvb – 2e théorie constituant TAv selon Thomas : l'intellect possible est unique pour tous les hommes : 18, 21, 22, 38, 141, 143, 182, 192, 197, 232, 245, 250, 266, 279, 301, 302, 316, 321, 325, 343-345, 347-354, 356-360, 362, 364, 366, 369, 370-380, 382-387, 393, 400, 406, 411, 412, 423, 425, 426, 429-432, 435-437, 442, 446, 449, 451, 466, 469, 476, 483, 487-489, 491, 500, 507.

TAvb* – corollaire de TAvb : l'intellect possible est une substance séparée unique *éternelle* : 373-376, 378.

TCi – théorie averroïste du corps instrument de l'intellect selon Thomas : 258, 259.

TCi* – théorie averroïste latine du corps instrument [objet] de l'intellect : 20, 24, 235, 259-300.

TCi*/AC – version de TCi* fondée sur une analogie cosmologique condamnée en 1277 : 20, 21, 25, 246, 261, 264, 267, 271, 272, 294, 297-299, 303, 307.

TIm – théorie averroïste de l'intellect moteur du corps : 20, 21, 34, 36, 61, 189, 190, 193, 197, 222, 231, 232, 235, 249, 252, 253, 258-260, 274, 275, 278-280, 282-284, 286, 290-294, 297, 307, 310-314, 343, 349, 351, 352, 354, 358, 473.

TIm(R1) – version platonicienne de la théorie de l'intellect moteur selon Thomas : 190, 286, 290-292.

TIm(R2) – version averroïste de la théorie de l'intellect moteur selon Thomas : 190, 276, 282, 292.

TIm(R3) – version averroïste latine [sigérienne] de la théorie de l'intellect moteur selon Thomas : 189, 282, 291, 292, 351.

TIm* – version sigérienne authentique de la théorie de l'intellect moteur : l'intellect n'est moteur des hommes qu'après perception d'intentions imaginées ; il ne l'est pas selon sa substance : 252, 259, 260.

TIm*/AC – version de TIm* fondée sur une analogie cosmologique condamnée en 1277 : 275, 276, 313.

TOi – théorie sigérienne de l'intellect comme *operans intrinsecum* : 25, 262-265, 297.

Table des matières

Avertissement 9
Introduction 13
CHAPITRE PREMIER 37
CHAPITRE II 153
CHAPITRE III 189
CHAPITRE IV 343
CHAPITRE V 385
Bibliographie 527
Auteurs anciens et médiévaux 527
Anonymes 531
Littérature secondaire 532
Index 541
1. *De unitate intellectus* 541
2. Auteurs anciens et médiévaux 544
3. Auteurs modernes 551
4. Thèses et notions 555