Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 53 (2006)

Heft: 1-2

Artikel: Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIVe siècle : pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin?

Autor: Brenet, Jean-Baptiste

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760617

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JEAN-BAPTISTE BRENET

Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIVe siècle

Pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin ?

Dans un article de 1973, intitulé « Giles of Rome and Anthony of Parma in an Anonymous Question on the Intellect »,[1] C. J. Ermatinger avait noté que des arguments théologiques, et singulièrement la conception thomasienne de la vision béatifique, venaient parfois étayer au début du XIVe siècle la défense de la doctrine d'Averroès sur la séparation de l'intellect.[2] L'alliance était a priori inattendue, sinon déconcertante : elle revenait à associer des thèses en apparence hétérogènes et à faire de l'Aquinate l'ultime secours de son adversaire. Le raisonnement était le suivant : (a) on condamne Averroès en contestant l'idée que l'homme puisse penser par un intellect ontologiquement séparé, c'est-à-dire opérer par un principe qui ne lui est pas inhérent à proprement parler ; mais (b) Thomas suppose-t-il autre chose lorsqu'il admet par exemple, sur le plan théologique, que l'essence divine n'est pas seulement l'objet vu, mais également, quoiqu'ontologiquement distincte de lui, la *ratio videndi* de l'intellect heureux de la penser ? Autrement dit : on trouve chez Thomas *aussi* l'idée qu'une « réalité » peut opérer par « quelque chose » (une « forme ») qui ne lui pas uni selon l'être ; (c) en son principe, d'un point de vue conceptuel, la noétique d'Averroès n'a donc rien d'immédiatement récusable. On voudrait ici revenir sur ces rapprochements, en reprenant les éléments utilisés par Ermatinger lui-même : la *quaestio* de l'Anonyme qu'il édite (qui connaît Antoine de Parme, lequel fut peut-être maître ès arts à Paris entre 1310 et 1323), puis

[1] ERMATINGER, C.J. : *Giles of Rome and Anthony of Parma in an Anonymous Question on the Intellect* . In : Man. 17/2 (1973) 91–115.

[2] ERMATINGER : *Giles of Rome and Anthony of Parma*, 96–101, et notamment 96 : « Harvey [il s'agit d'Hervé Nédellec] lists five supplementary arguments which appear to *strengthen* the claim that a thing can perform operations through a principle that is not its inhering form » ; nous soulignons.

quelques textes d'Hervé Nédellec († 1323), de Durand de Saint-Pourçain († 1332) et de Gérard de Bologne († 1317).[3]

Trois questions se posent : (1) Quelle est précisément l'analogie que ces textes mettent en avant ? (2) A-t-elle un fondement historico-conceptuel ? (3) Quel est son sens, quelle stratégie sert-elle dans les disputes qui l'invoquent ? On croit lire au départ un renforcement – *paradoxal*, certes – de la position du Commentateur, comme si la référence à l'Aquinate constituait réellement un argument *de plus* en faveur de la noétique d'Averroès, risqué par des partisans effrontés mais malins, ou concédé par des anti-averroïstes à la fois fair-play et confiants : « there was some currency in the early fourteenth century, note d'ailleurs Ermatinger, to the idea that Aquinas himself had developed theories which *supported* the Averroistic position on the separate intellect by showing how beings can operate through non-inhering forms »[4] ; et de fait, Hervé Nédellec et Durand de Saint-Pourçain entérinent la comparaison comme s'il s'agissait d'un argument pro-averroïste, qu'ils choisissent de contrer. Pourtant, une recherche de l'origine et de la justification du rapprochement entre noétique « averroïste » et vision béatifique thomasienne bouleverse le sens de l'argument. Car si l'on débusque, comme le fait explicitement Gérard de Bologne, une dette de Thomas d'Aquin à l'égard d'Averroès, est-ce bien affermir la position du Cordouan que d'associer les deux auteurs ? Plus encore que de rendre à César ce qui est à César, ne s'agit-il pas, par un renversement de perspective, de jouer Thomas contre lui-même en dénonçant chez lui un anti-averroïsme inconséquent ? C'est ce qu'on voudrait essayer de montrer.

[3] HERVÉ NÉDELLEC : *Subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quodlibeta* [...].Venise 1513. Republished Ridgewood, New Jersey : The Gregg Press Incorporated 1966, I, q. 11, 24va–26ra ; pour DURAND DE SAINT-POURÇAIN : *Quodlibeta Avenionensia tria*. Zürich : Pas Verlag 1965, q. XI, 213–225 ; pour GÉRARD DE BOLOGNE : *Quodlibet* II, 4 ; nous remercions D. Piché de nous avoir transmis le texte *provisoire* de l'édition critique qu'il prépare : nos citations, sans pagination, sont ainsi susceptibles d'être révisées.

[4] ERMATINGER : *Giles of Rome and Anthony of Parma*, 101 ; nous soulignons. Plus haut, à propos de ces arguments théologico-philosophiques favorables à Averroès, il écrivait : « As for their function, they are intended to show that there are other theories which explain how a being can perform an operation through a principle which is not its inhering form, so that it should not be considered implausible that men intelligize through a non-inhering intellect. »

Dans la *quaestio* de l'Anonyme qu'il édite (ms Vat. lat. 829, ff. 138va–139vb),[5] Ermatinger repère que les trois premiers arguments en faveur d'une réponse négative (« videtur quod non ») à la question posée (« utrum evidenti ratione possit ostendi intellectum possibilem plurificari in hominibus ») intéressent la théologie. Le premier est présenté comme une thèse commune aux philosophes et aux théologiens : les uns et les autres savent bien que le ciel se meut et désire en vertu d'une intelligence qui ne lui confère pas son être, *i.e.* qu'une réalité peut opérer en vertu d'une forme qui ne lui donne pas l'être, si bien qu'on ne peut déduire de l'opération intellective que l'intellect, par quoi l'homme pense, est la forme qui lui donne son *esse* et qu'il est, *ipso facto*, multiplié dans les différents individus.[6] Les deux arguments suivants relèvent strictement de la théologie : le premier rappelle que selon certains théologiens (« secundum etiam theologos aliquos ») l'essence divine est pour l'intellect qui la voit à la fois l'« obiectum visum » et la « ratio videndi », qu'elle est donc ce par quoi l'intellect du bienheureux opère et voit Dieu, sans être pourtant la forme qui donne à cet intellect son être ;[7] le second, dans un autre registre, repose sur le fait que « le suppôt divin opère par la nature humaine qui ne lui donne pourtant pas son être ».[8]

Ermatinger retrouve ces idées exposées plus longuement chez Hervé Nédellec et Durand de Saint-Pourçain. Dans la question XI de son premier

[5] Dans la nouvelle édition (à paraître) de son livre *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 : Ossolineum 1968, Z. Kuksewicz propose une présentation ainsi qu'une analyse de cette question anonyme sur l'unicité de l'intellect.

[6] ERMATINGER : *Giles of Rome and Anthony of Parma*, 104, l. 3–8 : « Videtur quod non, quia non potest ostendi quod sit forma dans esse. Hoc enim non potest ostendi nisi ex operari quod est intelligere. Sed ex illo non potest ostendi, quia tam secundum philosophos quam secundum theologos aliquid potest operari per formam non dantem sibi esse, quia caelum movet se et appetit per intelligentiam, quae tamen non dat sibi esse. »

[7] ERMATINGER : *Giles of Rome and Anthony of Parma*, 104, l. 9–13 : « Secundum etiam theologos aliquos, species in intelligentia est ratio per quam intellectus intelligit, et cum hoc ponunt quod in visione divinae essentiae ipsa divina essentia tenet locum speciei, ita quod intellectui beati non tantum est obiectum visum sed etiam est ipsa ratio videndi. Et tamen non est forma dans esse. »

[8] ERMATINGER : *Giles of Rome and Anthony of Parma*, 104, l. 14–15 : « Praeterea, suppositum divinum operatur per naturam humanam, quae tamen non dat sibi esse. »

Quodlibet, peut-être écrit à Paris vers 1310,[9] Hervé signale comment certains (« quidam »), à l'aide de six arguments, présentent (« colorant »)[10] la thèse du Commentateur. Le deuxième argument, sans citer personne, met en avant une certaine conception de la vision béatifique :

> « Secundo sic, quia secundum magistros in visione beata essentia diuina assistens se habet in ratione forme per quam intellectus creatus beatus intelligit, et tamen essentia diuina non est forma inherens ipsi beato vel intellectui eius vel forma que sit pars eius ; ergo non oportet quod forma intellectualis per quam aliquis intelligit sit forma veniens in compositionem eius, vel quod sit pars eius. »[11]

Pour l'intellect du bienheureux qui pense l'essence divine, celle-ci, qui est vue, se comporte aussi à son égard comme une forme (par laquelle l'intellect voit l'essence de Dieu), mais comme une forme qui ne lui est aucunement unie selon l'être ; il en va de même, dit l'argument, dans le cas de l'intellect dont parle Averroès : bien qu'il s'agisse d'une substance intellectuelle séparée selon l'être, ce peut être la forme par laquelle l'individu pense : il n'est donc pas nécessaire qu'une forme soit inhérente et ontologiquement unie à une « réalité » pour que celle-ci puisse opérer par elle.[12]

[9] La date est encore incertaine ; nous reprenons ici des indications de C. Schabel, qui renvoie aux récents travaux de FRIEDMAN, R. : *Dominican 'Quodlibeta'*. In : SCHABEL, C. (éd.) : *Theological 'Quodlibeta' in the Middle Ages*. Leiden : Brill 2006 (en préparation). Sur Hervé, voir notamment GUIMARÃES, H. : *Hervé Noël († 1323) : étude biographique*. In : AFP 8 (1938) 5–81.

[10] Le terme est capital si l'on entend déterminer le rapport exact qu'Hervé entretient à ces arguments. Ceux qui « colorant » la position du Commentateur sont-ils des « disciples », qui tiennent compte des critiques et essaient d'améliorer la thèse qu'ils assument réellement ? Ou sont-ils des adversaires bienveillants qui, avant de la réfuter, s'efforcent de la justifier de la meilleure manière ? Compris d'une façon neutre, le terme « colorare » peut signifier : « présenter sous une certaine lumière » ; d'une façon plus négative, en revanche (comme nous le signale A. Oliva), cela pourrait vouloir dire : « faire passer quelque chose pour ce qu'elle n'est pas », « plier le discours à sa propre utilité » ; si tel est le cas, il n'est pas faux de parler de « stratégie » et de tâcher d'établir ce qui pouvait se jouer derrière la pseudo-défense d'Averroès.

[11] HERVÉ NÉDELLEC : *Subtilissima quodlibeta*, I, q. 11, 24vb.

[12] D'un point de vue conceptuel, cette série d'arguments est excessivement riche et féconde. Il n'est qu'à lire la riposte d'Hervé et de Durand, où s'instaure une figure forte de la notion de « sujet », sur quoi viennent buter, selon eux, tous les rapprochements averroïstes qui précèdent (sur ce point, cf. BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris : Vrin 2003, 328–340). Ce premier argument consiste à soutenir que l'homme peut penser (*i.e.* opérer) par un intellect qui serait sa forme

séparée, puisque l'intellect du bienheureux peut lui-même voir Dieu (*i.e.* opérer) par cette forme séparée qu'est l'essence divine. Durand, comme Hervé, récuse le parallèle. Si l'on peut dire que l'intellect du bienheureux *voit* l'essence divine, et si, effectivement, il la voit, c'est parce qu'il *reçoit en lui* cette vision, parce qu'il en est le sujet, ou le substrat. L'essence divine est donc bien pour lui « ratio intelligendi », mais seulement comme *l'objet* qui cause sa vision, et non comme le sujet propre d'une vision dont – on ne sait comment, du reste – il hériterait. Il ne suffit pas, par conséquent, de dire sans précisions que l'intellect bienheureux intellige par l'essence divine séparée, puisqu'on doit entendre qu'il intellige en tant que récepteur d'une vision dont elle (n')est (que) la cause. Ce qui n'est pas similaire au rapport de l'intellect et du corps, ou de l'homme, dans la conception averroïste de la pensée : car ici, le sujet-substrat de la pensée, c'est l'intellect, distinct par le sujet, justement, du corps de l'homme (ou de l'homme lui-même), si bien que la pensée n'est pas en l'homme ; l'averroïste prétend donc que l'individu pense *de la pensée d'un intellect séparé*, d'une pensée qu'il n'accueille jamais en lui, d'une pensée dont l'intellect n'est pas l'objet mais le seul récepteur. Pour Durand et Hervé, c'est impossible, puisque la subjection est une condition d'effectuation et d'attribution de la pensée (seul pense celui qui, en lui-même, reçoit l'acte de penser), et c'est tout autre chose que ce que suppose la vision béatifique en question. Voir DURAND DE SAINT-POURÇAIN : *Quodlibeta Avenionensia tria*, 216–217, l. 27–6 : « Ad rationes aliorum, palliantium dictam opinionem, respondendum est. Ad primam, quando dicitur quod in visione beata, etc., dicendum est quod in visione beata essentia divina se habet ut objectum causans visionem, et non ut subiectum visionis creaturae. Et ideo, per illam visionem beatam creatam [nous adoptons la leçon *DM*] Deus non intelligit, sed intellectus creatus, qui est subiectum illius visionis. Et sic, essentia divina, quae est subiecto distincta ab intellectu creato, non est ei ratio intelligendi, nisi obiective vel effective. Sed formaliter intellectus creatus intelligit per hoc quod recipit in se, subiective, visionem beatam. Et eodem modo, nulla substantia subiecto separata, distincta ab homine secundum suppositum, potest facere hominem intelligentem, nisi homo recipiat in se, subiective, actum intelligendi. » C'est ce que disait déjà HERVÉ NÉDELLEC : *Subtilissima quodlibeta*, I, q. 11, 25ra–rb : « Ad secundum dicendum quod in visione beata creatura beata intelligit per essentiam diuinam sicut per principium effectiuum illius visionis beate, qua visione non denominatur Deus nec essentia diuina videns et intelligens, sed per potentiam propriam intellectiuam creatura beata videt deum cui soli sicut subiecto videndi conuenit esse videns et intelligens, et sic ad hoc quod homo intelligat nulla unio sufficit nisi sit subiectum actus intelligendi. » On retrouve l'idée dans son *Commentaire des Sentences* ; cf. HERVÉ NÉDELLEC : *In quatuor Libros Sententiarum Commentaria*. Paris 1647, lib. II, dist. 16, q. 1, art. 2, 250C–D : « auctores istius positionis ponunt quod sola essentia diuina elicit effectiue actum intelligendi in intellectu creato, quo actu homo videt Deum, et tamen hoc est falsum quod Deus intelligat vel videat illo actu videndi siue intelligendi qui est in intellectu creato. Non ergo ad hoc quod alicui conueniat intelligere sufficit quod eius forma sit causa effectiua, siue quod eliciat effectiue. Imo oportet quod sit subiectum actus intelligendi. » Dans le cadre limité de cet article, cela dit, il n'est pas question d'essayer d'articuler cette thèse avec ce que l'on sait, par ailleurs, des (différentes) doctrines de l'intellection défendues par Hervé

Le troisième argument fait valoir les rapports entre nature humaine et suppôt divin :

> « Tertio quia natura humana sic intimatur diuino supposito absque inherentia et absque hoc quod sit pars eius, quod operationes manentes nature humane denominant suppositum diuinum ; nam vera est ista 'Deus sentit' ; ergo a simili natura intellectualis poterit ita intimari homini absque inherentia et absque hoc quod sit pars eius, quod operatio manens que est intelligere poterit denominare hominem, ut bene dicatur 'homo intelligit'. »[13]

L'averroïste peut dire vrai en affirmant que « l'homme pense », même si la pensée est une opération immanente, *i.e.* produite et reçue dans l'intellect, et même si cet intellect est ontologiquement séparé, dans la mesure où la nature intellectuelle peut être si intime à l'homme, sans lui être inhérente ou en constituer une partie, que son activité immanente s'attribue « dénominativement » à lui ; en vertu de cette « intimité », l'individu bénéficie transitivement, en quelque sorte, de la passion propre, exclusive, de l'intellect séparé : on prédique de lui ce dont, à proprement parler, il n'est pas le sujet. Que fait-on jouer là, en effet, qui ne vaille aussi pour le « suppôt divin », dont on dit qu'« Il sent » pour cette seule raison que la nature humaine, sans lui être inhérente, lui est tout à fait intime ? C'est le sens de l'argument : l'averroïste et le théologien raisonnent de la même manière et parlent la même langue : l'un quand il dit que « l'homme pense », l'autre que « Dieu sent ». Dieu sent par la nature humaine, qui n'est pas une forme substantielle pour lui ; l'homme peut bien penser par l'intellect, *substantia abstracta*.[14]

Nédellec et Durand de Saint-Pourçain. Sur ce dernier aspect, voir notamment KOCH, J. (éd.) : *Durand de S. Porciano o.p., Quaestio de natura cognitionis (In II Sent. (1), dist. 3, q. 5) et Disputatio cum anonymo quodam nec non Determinatio Hervei Natalis o.p. (Quo. III, q. 8)*. In : GRABMANN, M. / PELSTER, Fr. : *Opuscula et Textus. Historiam Ecclesiae eiusque Vitam atque Doctrinam illustrantia* (= Series Scholastica 6). Monasterii Typis Aschendorff 1929.

13 HERVÉ NÉDELLEC : *Subtilissima quodlibeta*, I, q. 11, 24vb.

14 La réponse d'Hervé et de Durand au deuxième argument se fonde sur la même idée que plus haut : on dit certes que « Dieu sent », et que Dieu, donc, opère par la nature humaine qui ne lui est pourtant pas inhérente, mais cela vient de ce que « humanitas assumitur in unitatem suppositi a Filio Dei », de ce que l'humanité, qui est le sujet de la sensation, fait un, *sous le rapport du suppôt*, avec le Fils de Dieu : Dieu sent parce qu'il est, en ce sens précis, le substrat de la sensation. Une fois encore, par conséquent, il ne faut pas, d'une lecture superficielle, tirer de cet exemple l'idée qu'une réalité peut opérer en vertu d'un principe ontologiquement séparé, puisque cette opération ne

Il faut ajouter le sixième argument signalé par Hervé, qui n'est plus théologique mais se réclame cette fois explicitement de Thomas d'Aquin :

> « Sexto sic quia frater Thomas dicit quod accidit speciei inherere ad hoc quod eliciat actum intelligendi ; ergo secundum eum non est inconueniens quod aliquis intellectus intelligat per formam que non inheret sibi, nec est pars eius, et ex hoc videtur sequi quod non est inconueniens quod homo intelligat per formam que sibi non inheret nec est pars eius. »[15]

Ce dernier argument, qui prétend citer l'Aquinate, repose sur le rapport de la *species* à l'intellect dans l'acte de pensée : l'intellect pense par l'espèce intelligible, et celle-ci, certes, est inhérente à l'intellect, mais cette inhérence n'est qu'accidentelle : « *accidit* speciei inhaerere », ce qui signifie qu'il pourrait en être autrement. Il ne serait donc pas nécessaire, de l'aveu même de Thomas d'Aquin, que la forme par laquelle l'intellect pense lui soit inhérente ou en constitue proprement une partie.[16]

s'attribue en fait qu'à ce en quoi elle peut se subjecter. Ce qui, dans un système averroïste, ne peut valoir pour la pensée relativement à l'homme, étant donné que l'homme et l'intellect, par définition et quoi qu'il arrive, restent disjoints *secundum suppositum*, de sorte que le seul suppôt de la pensée reste cet intellect qui transcende les individus. Voir DURAND DE SAINT-POURÇAIN : *Quodlibeta Avenionensia tria*, 217, l. 11–21 : « Ad secundam dicendum quod nunquam diceretur Deus sentiens per humanitatem, nisi humanitas, quae est subiectum actus sentiendi, esset idem supposito cum eo. Et eodem modo, si natura spiritualis, seu intelligentia, posset assumi in unitatem suppositi ab homine, sicut humanitas assumitur in unitatem suppositi a Filio Dei, homo posset dici intelligens, sicut Deus dicitur sentiens. Sed, stante distinctione secundum suppositum, impossibile est fieri talem denominationem. Unde, Filius Dei non dicitur ab aeterno fuisse sentiens, quia ab aeterno non habuit humanitatem sibi unitam secundum suppositum. Et eodem modo, si intellectus nunquam unitur homini secundum suppositum, homo nunquam diceretur intelligens per ispum. [...] » ; cf. HERVÉ NÉDELLEC : *Subtilissima quodlibeta*, I, q. 11, 25rb.

15 HERVÉ NÉDELLEC : *Subtilissima quodlibeta*, I, q. 11, 25ra.

16 Le ressort de la dernière réponse d'Hervé et de Durand est là encore le même que plus haut : qu'on assure, si l'on veut, qu'il *arrive* à l'espèce, par laquelle l'intellect pense, d'être inhérente, il reste qu'il n'est pas accidentel à l'intellect d'être sujet de la forme pour intelliger ; autrement dit : l'intellect ne pense qu'en tant que sujet de la pensée et ne peut faire penser que l'individu dont il est une partie. Ce qui, définitivement, invalide chez les averroïstes la proposition : « l'homme pense. » Voir DURAND DE SAINT-POURÇAIN : *Quodlibeta Avenionensia tria*, 217–218, l. 27–6 : « Ad tertiam dicendum quod bene accidit speciei intelligibili, ad hoc quod moveat intellectum effective, vel repraesentet intelligibile, quod ipsa inhaereat intellectui. Sed non accidit intelligenti, ad hoc quod intelligat, quod sit idem cum actu intelligendi subiecto vel supposito. [...] Propter quod, nulla unio sufficit ad hoc quod homo intelligat, nisi homo, vel aliquid hominis,

En un seul bloc, cette série d'arguments se retrouve presque à l'identique dans la question XI du deuxième *quodlibet* avignonais de Durand, écrit vers 1315.[17] Voici le texte dans son entier :

> « Primo, quia, secundum magnos in visione beata essentia divina se habet in ratione formae, per quam intellectus creatus intelligit ; et tamen essentia divina non est intellectui creato coniuncta, secundum esse vel suppositum, vel ut forma inhaerens. Ergo, similiter, non oportet quod substantia intellectualis, per quam aliquis intelligit, sit forma inhaerens, vel veniens in compositionem, tamquam pars hominis, qui per eum intelligit.
> Secundo, quia natura humana sic intimatur supposito divino, absque inhaerentia et absque hoc quod sit pars eius, quod operationes naturae humanae denominant suppositum divinum. Haec enim, est vera 'Deus sentit'. Ergo, a simili, natura intellectualis poterit intimari homini, absque hoc quod sit pars eius et absque inhaerentia, quod operatio eius immanens, quae est intelligere, poterit denominare hominem, ut vere dicatur quod homo intelligit.
> Tertio, quia frater Thomas dicit quod accidit speciei inhaerere, ad hoc quod eliciat actum intelligendi, cum non est inconveniens quod aliquis intellectus intelligat per formam, quae sibi non inhaeret nec est pars eius. Et sic poterit esse in proposito, ut dicunt. »[18]

Chacun de ces arguments vise donc à montrer à l'aide d'autres exemples (censés être du même type) qu'il n'est pas nécessaire si l'homme pense *par* l'intellect, que ce dernier soit la forme substantielle de l'individu, celle qui lui confère l'être, c'est-à-dire, pour reprendre les formules de Durand, une forme « inhérente » qui lui serait jointe « selon l'être » ou « selon le suppôt ». Pour saisir le caractère paradoxal de cette argumentation, on doit faire deux remarques :

1) En s'opposant à une conception restreinte de la perfection formelle, ces arguments peuvent se prévaloir de la caution d'Averroès. Ce dernier,

indistinctum ab eo secundum suppositum, sit subiectum actus intelligendi. » ; cf. HERVÉ NÉDELLEC : *Subtilissima quodlibeta*, I, q. 11, 25rb.

[17] Voir ERMATINGER : *Giles of Rome and Anthony of Parma*, 97. Nous n'abordons pas ici la question du rapport (c'est-à-dire, en l'occurrence, celle de l'identité) entre ces deux textes de Durand et d'Hervé. Sur Durand, voir notamment KOCH, J. : *Durandus de S. Porciano. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. In : BGPhMA 26/1 (1927), et le récent livre D'IRIBARREN, I.: *Durandus of St. Pourçain. A dominican theologian in the shadow of Aquinas*. Oxford : Oxford University Press 2005.

[18] DURAND DE SAINT-POURÇAIN : *Quodlibeta Avenionensia tria*, 214–215, l. 25–14.

comme on sait, défend dans son *Grand Commentaire* du traité *De l'âme* que l'intellect matériel, récepteur des concepts, est une substance séparée par son être des corps individuels, qu'il n'est « ni un corps ni une faculté dans un corps »,[19] et qu'il en est de même pour l'intellect agent chargé de produire les intelligibles en acte. Averroès ne nie pas leur dimension formelle pour autant. C'est explicite, lorsqu'il écrit à propos des deux intellects ceci (que Thomas, d'ailleurs, reprend totalement à son compte) : « 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. »[20] Ou encore ceci, à propos cette fois du seul intellect agent (et que Thomas, à nouveau, peut assumer mot pour mot) : « Car, puisque ce par quoi quelque chose effectue son action propre est la forme, et que nous effectuons par l'intellect agent notre *(nostram)* action propre, il faut nécessairement que l'intellect agent soit pour nous forme. »[21] Ainsi est-il manifeste que l'intellect, pour Averroès, qu'il s'agisse de l'intellect matériel ou de l'intellect agent, est forme pour nous, notre forme. Mais il l'est autrement que ne le sont les facultés inférieures qui, elles, sont solidaires d'une base organique. C'est ce qu'indiquent plusieurs passages du *Grand Commentaire* relatifs à l'image problématique du pilote et du navire. Dans le livre II, d'abord :

> « Il est clair en effet que certaines de ses facultés sont les perfections de [certaines] parties du corps, à la manière dont les formes naturelles sont parachevées par la matière ; or il est impossible qu'une telle chose soit séparée de ce par quoi elle est parachevée. [Mais] il dit ensuite : 'Mais pourtant rien n'empêche', etc. C'est-à-dire : mais cela [*i.e.* le fait d'être inséparable] n'est pas évident pour toutes ses parties [*i.e.* celles de l'âme], car il est possible que quelqu'un dise que l'une quelconque de ses parties n'est la perfection d'aucun membre du corps, ou dise que, *même si c'est une perfection, certaines perfections peuvent être séparées, comme l'est la perfection du navire par le pilote*. Par conséquent, pour ces deux [raisons] il

[19] Voir, par exemple, AVERROES : *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros* . Ed. F. S. Crawford. Cambridge, Massachusetts : The Medieval Academy of America 1953, lib. III, comm. 4, 383, l. 8–9 ; traduction française in AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du 'De anima'. Livre III (429 a 10–435 b 25)*. Trad. A. DE LIBERA. Paris : GF Flammarion 1998, 53.

[20] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 108 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 18, 439–440, l. 83–85

[21] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 167 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 499, l. 586–590.

semble qu'il ne soit pas évident à partir de cette définition que toutes les parties de l'âme ne puissent être séparées. »[22]

Dans le livre III, ensuite, à deux reprises, lorsqu'Averroès conteste la lecture univoque que donne Alexandre d'Aphrodise de la définition générale de l'âme chez Aristote :

> « 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. Et c'est pourquoi Aristote dit, en définissant l'âme comme 'la perfection première d'un corps naturel organisé', 'qu'il n'est pas encore évident' 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. »[23]

> « Alexandre infirme [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, 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 [Alexandre] a lui-même imaginé être évident en se fondant sur les expressions de portée générale [utilisées pour définir] l'âme, Aristote a manifestement dit [au contraire] que ce n'était pas évident pour toutes les parties de l'âme. En effet, parler de *forme* et de *perfection première* c'est parler équivoquement [si l'on parle] de l'âme rationnelle et des autres parties de l'âme. »[24]

L'intellect est forme, par conséquent, mais une forme (ontologiquement) *séparée* : ce par quoi j'opère, certes, et donc ma « forme », mais pas ce par

22 Cf. AVERROES : *In De anima*, lib. II, comm. 11, 147–148, l.18–29: « Apparet enim quod quedam virtutes eius sunt perfectiones partium corporis, secundum quod forme naturales perficiuntur per materiam ; sed tale impossibile est ut sit abstractum ab eo per quod perficitur. Deinde dixit : *Sed tamen nichil prohibet*, etc. Idest, sed hoc non est manifestum in omnibus partibus eius, cum sit possibile ut aliquis dicat quod quedam pars eius non est perfectio alicuius membri corporis, aut dicat quod, licet sit perfectio, tamen quedam perfectiones possunt abstrahi, ut perfectio navis per gubernatorem. Propter igitur hec duo non videtur manifestum ex hac diffinitione quod omnes partes anime non possunt abstrahi. » Nous soulignons.

23 AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 74 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 405, l. 528–536.

24 AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 66–67 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 397, l. 390–398.

quoi je suis, ou plus justement (parce que c'est bien par l'intellect que je suis un homme),[25] ce n'est pas ce qui confère son être à mon corps. C'est le credo de l'« averroïsme », repris par les arguments qui ont été avancés : l'idée d'une perfection intellective, principe de l'acte de penser, séparée selon l'être.[26]

2) Comme on l'annonçait dès l'introduction, le fait que cette thèse « averroïste » soit ici confortée par l'exemple de la vision béatifique étonne. Non seulement parce qu'il est d'ordre théologique, mais aussi parce qu'il s'agit clairement – on va y revenir – de la conception *thomasienne* de la vision béatifique. Or en défendant la thèse de la perfection ontologiquement séparée, c'est à Thomas d'Aquin lui-même que les partisans d'Averroès s'opposent : c'est Thomas, en effet, qui ne cesse d'expliquer que *ce par quoi* l'homme pense à titre premier est nécessairement sa *forme*, et sa forme *substantielle*, *i.e.* celle qui donne au corps individuel son être ;[27] c'est lui

[25] En dépit de certains textes qui font de la cogitative la forme par laquelle l'individu humain se distingue de l'animal (voir par exemple AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 123 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 20, 454, l. 315–316), comme de certaines thèses « averroïstes » qui veulent qu'« homme » s'entende en deux sens, et qu'au premier sens l'homme est homme par la cogitative seulement (voir notamment JEAN DE JANDUN : *Super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones*. Venise 1587. Repr. Frankfurt a. M. : Minerva 1966, III, q. 5, col. 246). Mais tout cela mérite une étude à part.

[26] Ou l'idée d'un principe opératif non-inhérent – encore qu'il soit possible de parler d'une forme d'« inhérence », ou plutôt d'« in-existence », de l'intellect chez Averroès, si l'on se rappelle ce qu'il dit du ciel, à savoir qu'il se meut « per virtutem existentem *in eo* » (AVERROES : *De Substantia Orbis* (= *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis* 9). Venise 1562. Repr. Frankfurt a. M. : Minerva 1962, c. 4, 10F ; nous soulignons). C'est ce qui fera d'ailleurs la richesse et la complexité du concept « sigérien » de l'intellect comme *operans intrinsecus*.

[27] Voir par exemple ce texte – délicat, certes, en raison des glissements entre « intellect » et « âme intellective » – THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus contra averroistas* (= Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. 43). Rome : Editori di San Tommaso 1976, 303, l. 33–40 : « Unde et Aristotiles dicit : 'Dico autem intellectum quo intelligit anima'. Concludit autem sic Aristotiles quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis ; quia ipse prius manifestauit quod illud quo primo aliquid operatur est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu ; est autem unumquodque actu per formam : unde oportet illud quo primo aliquid agit esse formam » ; pour la traduction française, voir THOMAS D'AQUIN : *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*. In : *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. Paris : GF Flammarion 1994, 135.

qui, au nom d'une conception univoque ou limitée de la perfection formelle, écrit d'emblée dans son *De unitate* qu'Averroès et ceux qui s'en inspirent se méprennent en soutenant que l'intellect possible « quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, *nec aliquo modo* uniri ei ut forma ».[28] A l'appui d'une position philosophique *anti-thomasienne* de la séparation noétique, l'argument convoque donc *paradoxalement* la conception théologique *thomasienne* de la vision béatifique : c'est le premier constat qu'on peut faire.

Mais quel est le fondement ou la légitimité conceptuelle de ce rapprochement ? Est-il creux, seulement provocateur, ou au contraire – fût-ce partiellement – pertinent ? C'est ce qu'il faut voir dans un deuxième temps, en relisant ce que l'Aquinate dit de la vision béatifique.

L'un des textes les plus forts se lit dans la *Summa contra Gentiles*, III (1263–1264), 51 (« comment Dieu est vu par essence »). Le raisonnement est fameux, on se contente ici de le reconstruire schématiquement. (1) Pour penser, l'intellect humain a besoin d'une espèce qui l'informe ; (2) dans la vision béatifique, cet intellect pense l'essence divine ; mais (3) il n'est pas d'espèce créée qui puisse valoir comme ressemblance de cette divine essence ; (4) « pour que l'essence divine soit vue, il faut par conséquent que l'intellect la voie par cette même essence divine, de sorte qu'en cette vision, l'essence divine soit à la fois ce qui (*quod*) est vu et ce par quoi (*quo*) cela est vu » ;[29] et (5) puisqu'aucune substance créée ne peut atteindre à ce mode de vision par son pouvoir propre, il faut qu'une « lumière de gloire » vienne disposer l'esprit pour qu'il soit haussé par l'action de Dieu à la vision

Voir aussi THOMAS D'AQUIN : *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (= Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. 24,2). Rome/Paris : Commission Leonina/Cerf 2000, q. 10, 106, l. 270–274 : « 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* » (nous soulignons). Il n'est pas question ici d'entrer dans les détails de la position de Thomas sur ces différents points.

[28] THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus contra averroistas*, 291, l. 11–13 ; THOMAS D'AQUIN : *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, 77 : « une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est *d'aucune façon* unie au corps comme forme » ; nous soulignons. L'alternative de l'Aquinate est stricte : soit la forme par laquelle j'opère à titre premier est substantielle, soit elle n'est pas forme pour moi, et en vérité *je* n'opère rien par elle.

[29] THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*. Trad.V. AUBIN, C. MICHON, D. MOREAU. Paris : GF Flammarion 1999, III. 51, 189–190.

intellectuelle de la substance divine.[30] Outre cette nécessaire influence, tout repose sur le fait que l'essence divine puisse être pour l'intellect créé *comme* une espèce intelligible, c'est-à-dire *comme* la forme par laquelle il pense. C'est là qu'est la difficulté, Thomas le sait, « puisque l'essence divine est quelque chose de subsistant par soi, et [...] que Dieu ne peut être la forme de rien. »[31] D'où la question : comment une substance qui subsiste par elle-même peut-elle être *quasiment* la forme de l'intellect humain, partant *ce par quoi* il opère ? Dans la *SCG* III, 51, Thomas répond à cela d'une part que « ce qui subsiste en étant une forme seule peut être la forme d'autre chose, pourvu que son être soit tel qu'il puisse être participé par autre chose »,[32] d'autre part que Dieu seul est une forme pure qui, dans le genre des intelligibles, « peut se rapporter à l'intellect créé comme l'espèce intelligible par lequel il pense. »[33]

Il en va autrement dans deux textes analogues mais plus anciens : les *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259), q. 8, art. 1, et le *Scriptum super libros Sententiarum* (1254/55–1256), livre IV, d. 49, q. 2, a. 1. Dans le premier, on retrouve au départ la même analyse. Après avoir expliqué qu'aucune similitude ne peut conduire à la connaissance de l'essence divine,[34] Thomas soutient que c'est nécessairement par l'essence divine elle-même que l'intellect créé verra Dieu,[35] tout en précisant que cette essence n'a pas à devenir à proprement parler la forme de l'intellect, mais qu'elle doit se rapporter à lui *comme* une forme,[36] de sorte que, d'une certaine manière, « ex essentia divina et intellectu creato fit unum in intelligendo. »[37] Cependant un problème se pose, le même que celui relevé dans la *SCG* : celui de savoir comment une telle union formelle est possible. Et pour le régler, Thomas écrit ici la phrase suivante : « Qualiter autem es-

30 Voir THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, III. 52 et 53.

31 THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, III. 51, 190.

32 THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, III, 51, 190.

33 THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, III, 51, 191.

34 Voir THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones disputatae de veritate* (= Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. 22/2). Rome : Editori di San Tomaso 1970, q. 8, art. 1, 217, l. 164–166 : « Non autem potest dici quod essentia videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem. »

35 Voir THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones de veritate*, 218, l. 198–200 : « Restat ergo ut illud quo intellectus Deum per essentiam videt, sit ipsa divina essentia. »

36 Voir THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones de veritate*, 218, l. 201–203 : « Non autem oportet quod ipsa essentia divina fiat forma ipsius intellectus sed quod se habeat ad ipsum ut forma. »

37 THOMAS D'AQUIN : *De veritate*, 218, l. 206–207.

sentia separata possit coniungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator in III de anima. »[38]

La référence n'est pas anecdotique, et elle surprend. S'il est vrai qu'un élément central de la pensée thomasienne est en jeu, il est remarquable qu'il se place sous le patronage immédiat du *Grand Commentaire* du traité *De l'âme* d'Averroès, et qui plus est, comme on va le voir, du commentaire 36 au livre III où l'essentiel de la noétique rushdienne, élaboré au commentaire 5, est mis au service d'une singulière théorie de la jonction aux êtres séparés, démontrant comment l'homme, qui pense, devient naturellement le philosophe, qui pense tout. L'Aquinate ne dit certes pas qu'il lui doit toute sa thèse, mais il reconnaît une valeur paradigmatique à une séquence de ce texte. Voici de quelle manière il la présente :

> « quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum est sicut proportio formae ad suum perfectibile, sicut lux est perfectio coloris cum ambo recipiuntur in diaphano ; et ideo cum intellectus creatus, qui inest substantiae creatae, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur ad illum intellectum quodam modo ut forma. »[39]

C'est bien le commentaire 36 qu'on reconnaît. Deux passages voisins sont en fait abrégés et fondus en un seul. Le premier dit ceci :

> « Nos autem cum posuerimus intellectum materialem esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul ; et lux est efficiens colorem. »[40]

Et le second, qui le suit :

38 THOMAS D'AQUIN : *De veritate*, 218, l. 208–210.

39 THOMAS D'AQUIN : *De veritate*, 218, l. 211–220.

40 AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 499, l. 559–566 ; AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 166 : « Mais pour nous, qui avons posé que l'intellect matériel est éternel, que les intelligibles théoriques sont engendrables et corruptibles selon le mode que nous avons dit, et que l'intellect matériel pense et les formes matérielles et les formes séparées, il est manifeste que, selon ce mode, le sujet des intelligibles théoriques et de l'intellect agent est unique et identique, à savoir [l'intellect] matériel. Et [l'on peut illustrer] cela par une comparaison avec le diaphane, qui reçoit simultanément la couleur et la lumière – la lumière étant ce qui actualise [*efficiens*] la couleur. »

> « Et cum fuerit verificata nobis hec continuatio que est inter intellectum agentem et intellectum materialem, poterimus reperire modum secundum quem dicimus quod intellectus agens similis est forme et quod intellectus qui est in habitu similis est materie. Omnia enim duo quorum subiectum est unum, et quorum alterum est perfectius alio, necesse est ut respectus perfectioris ad imperfectius sit sicut respectus forme ad materiam. »[41]

Dans le commentaire d'Averroès, ces analyses sont absolument solidaires des ultimes mises au point théoriques faites auparavant, c'est-à-dire deux choses au moins : d'une part, la thèse de l'intellect matériel substantiellement séparé, unique et éternel, de l'autre la « théorie » des « deux sujets », qui fait de l'image individuelle le sujet-moteur de toute intellection humaine. Ces deux thèses majeures, au terme d'un long parcours exégétique qui évacue les unes après les autres les positions d'Alexandre d'Aphrodise, d'Alfarabi, de Thémistius et d'Avempace, contribuent à résoudre le triple problème qui commande le commentaire 36 de *De an.* III, 7, 431b16–19[42] : (1) l'intellect matériel pense-t-il les choses séparées ? (2) Les pense-t-il en tant qu'il nous est uni ? (3) Pensons-nous alors, nous aussi, les intelligibles qu'il pense ?[43] Précisons un peu la solution du Commentateur, pour cerner le sens des textes dont est extrait le principe qu'utilise Thomas d'Aquin.

[41] AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 499, l. 568–574 ; AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 166 : « Une fois la jonction de l'intellect agent et de l'intellect matériel ainsi vérifiée pour nous, nous pouvons assigner le mode selon lequel nous disons que l'intellect agent est semblable à une matière. En effet, pour toutes les choses dont le sujet est un, mais dont l'une est plus parfaite que l'autre, le rapport du plus parfait au plus imparfait est nécessairement comme le rapport de la forme à la matière. »

[42] Voir AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 479, l. 1–5 : « Et sicut res abstracta intelligitur cum intelligit istas res (illud enim quod est in actu universaliter est intellectus qui est in actu), et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rem abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non » ; AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 148 : « Et de la façon dont la chose abstraite est conçue, lorsqu'il [l'intellect] conçoit ces choses (en effet, ce qui est en acte universellement est l'intellect qui est en acte), notre réflexion portera à la fin sur la question de savoir s'il peut penser une chose séparée, bien qu'il soit lui-même séparé de la grandeur, ou non. »

[43] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 149 : « Il faut donc examiner d'abord [Q1] s'il est possible ou non que l'intellect matériel pense les choses séparées ; et s'il les pense, [Q2] s'il est possible ou non qu'il les pense en tant qu'il nous est uni. Et c'est pourquoi il est possible que dans la copie d'après laquelle nous reproduisons tout ce discours ait été omis le petit mot non, en sorte que l'on doive lire ainsi : *et notre réflexion portera à la fin sur la question de savoir s'il peut penser une chose*

Aux trois questions précédentes, Averroès entend répondre oui, et sauver ainsi la *fiducia philosophantium*. Pour ce faire, il lui faut démontrer une chose : que l'intellect agent « est en relation à l'homme *au titre de forme* et d'agent, et non pas seulement au titre d'agent. »[44] Ce que, juge-t-il, ni Alexandre ni Thémistius ne sont en mesure de réaliser. Alexandre, d'abord : quelles que soient les nuances ou les subtilités qu'on apporte, « celui qui pose que l'intellect matériel est engendrable et corruptible ne peut [...] trouver aucun mode naturel par lequel nous puissions nous joindre aux intelligibles séparés. »[45] Comme le suggère son *De intellectu*, faut-il dire que l'intellect matériel lui-même pense la forme séparée en devenant l'intellect agent ? C'est impossible. L'intellect étant identique à l'intelligible qu'il pense, cela impliquerait la transmutation de l'intellect matériel, engendrable et corruptible, donc possible, en substance éternelle et nécessaire. Doit-on affirmer alors, en suivant cette fois son *De anima*, que c'est l'intellect agent qui pense la substance séparée et qui, tout en demeurant purement extrinsèque, devient forme pour nous ? C'est tout aussi inenvisageable, puisqu'on ne saurait dire sur quel mode cet intellect peut se joindre à nous, déterminer ce qu'est l'union qui en ferait « pour nous la forme par laquelle nous pens[erions] les autres êtres. »[46] Faut-il du coup tenter une synthèse des deux textes, et s'en satisfaire, en soutenant que « quand l'intellect qui est en puissance est parfait et complet, cet intellect [agent] s'unit à lui et devient forme pour lui, et que c'est par lui, alors, que nous pensons les autres choses ? »[47] Mais cela, pour les mêmes raisons, ne tient pas non plus : on ne peut expliquer en définitive « comment attribuer l'action propre de l'intellect agent, qui est de produire les intelligibles, à un intellect engendrable et corruptible, c'est-à-dire à l'intellect en habitus. »[48]

séparée, bien qu'il soit lui-même non séparé de la grandeur – c'est-à-dire en tant qu'il touche la grandeur et nous est uni –, de telle façon [Q3] que nous pensions [nous aussi] cet intelligible que lui-même pense » ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 480–481, l. 34–45.

[44] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 169 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 502, l. 662–664.

[45] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 150 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 481, l. 48–51.

[46] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 150 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 481, l. 62.

[47] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 152 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 484, l. 129–132.

[48] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 157 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 489, l. 289–291.

Thémistius, ensuite : ceux qui, comme lui, « soutiennent que [l'intellect matériel] est une faculté séparée se heurtent à d'autres problèmes, qui ne sont pas moindres que ceux-ci. »[49] Cela pourrait en premier lieu impliquer une absurde jonction permanente avec l'intellect agent par le biais de l'intellect matériel éternel. Deuxièmement, si l'on pose pour échapper à cette absurdité, que « l'intellect matériel ne nous est pas uni par soi et au début, et qu'il ne nous est uni que par [l'intermédiaire de] son union avec les formes imaginales »,[50] il faut en déduire que l'intellect matériel n'entretient pas le même rapport avec l'intellect agent et avec nous, *i.e.* qu'il est sans cesse uni à l'intellect agent selon une union *autre* que celle par laquelle il nous est uni à certains moments. « Mais, comme le note Averroès lui-même, s'il est autre, il n'y a aucune jonction [de l'intellect agent avec nous], et s'il est identique, mais que, au début, ce mode est dans une certaine disposition, et ensuite, dans une autre, qu'est-ce, au juste, que cette [seconde] disposition ? »[51]

La solution du Cordouan bénéficie de ces échecs. Sa thèse, c'est « la thèse qui pose que la forme qui vient pour nous en dernier et par laquelle nous extrayons les intelligibles et les produisons à volonté est composée de l'intellect agent et de l'intellect en habitus. »[52] Ce qui la rend possible, on le disait, fut établi dans le commentaire 5 : c'est à la fois l'éternité de l'intellect matériel, substance séparée (ce qui va notamment contre Alexandre), et l'adventicité de l'intellect théorétique ponctuellement produit à partir des images individuelles (ce qui va contre Thémistius). Cela dit, c'est à l'extrême fin du commentaire 36 qu'Averroès explique comment l'intellect agent peut progressivement se joindre à nous à titre formel :

> « Car puisque les intelligibles théoriques nous sont unis par les formes imaginaires, et que l'intellect agent est lui-même uni aux intelligibles théoriques (du fait que ce qui les perçoit est le même [sujet], à savoir

[49] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 154 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 486, l. 191–192.

[50] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 154 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 486, l. 200–202.

[51] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 154 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 486, l. 206–208.

[52] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 158 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 490, l. 316–318.

l'intellect matériel), il est nécessaire que l'intellect agent nous soit uni par sa jonction avec les intelligibles théoriques. »[53]

(1) Les intelligibles théoriques nous sont unis par les images : c'est aussi ce qu'a démontré le commentaire 5. Un « intelligible théorique », c'est-à-dire une pensée, est une sorte de composé hylémorphique dont la matière est l'intellect matériel unique, et la forme, la détermination issue de l'image particulière ; l'individu, qui possède en lui cette image, c'est-à-dire le *subiectum movens* de l'intention universelle, pense en tant qu'il se joint à la partie formelle de la pensée abstraite.[54] (2) L'intellect agent est lui-même uni aux intelligibles théoriques : c'est ce qu'Averroès apporte dans le commentaire 36, en précisant des éléments posés plus haut concernant les rapports entre l'intellect matériel et l'intellect agent. L'intellect matériel est le sujet des intelligibles, tirés des images, mais il est aussi, dans l'acte d'intellection, le sujet de l'intellect agent dont l'illumination conditionne le processus d'abstraction. Averroès le compare donc au diaphane, qui reçoit à

[53] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 167 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 500, l. 592–598. C'est la suite immédiate du texte qui justifie le caractère progressif de cette jonction : « et il est manifeste que, quand tous les intelligibles théoriques existent en nous en puissance, il nous est uni en puissance, que quand tous les intelligibles théoriques existent en nous en acte, il nous est uni en acte et que, quand certains nous sont unis en puissance et d'autres en acte, il nous est uni selon une partie, et selon une autre partie, non » (AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 167 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 500, l. 599–605).

[54] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 73 : « 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 (*intellecti*) 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 l'intelligible) qui est comme [sa] matière ou l'[autre] partie qui est comme [sa] forme. Et puisqu'il est [maintenant] établi à partir des précédentes discussions 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] de cette partie des ['intentions' intelligibles] qui est en nous d'une certaine manière comme [leur] forme – et ce sont les 'intentions' imaginées » ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 404, l. 501–512.

la fois les couleurs en acte (l'équivalent des images abstraites) et la lumière (l'équivalent de l'intellect agent), dont la présence actualisante rend la vision possible.[55] L'intellect agent se trouve joint, ainsi, aux intelligibles théoriques (l'intelligible produit, explique le Commentateur, est en fait engendré par l'intellect agent et l'intelligible *déjà* produit, « premières propositions » ou « intellect en habitus »), et il s'y joint d'une certaine manière, comme une forme à l'égard de sa matière ; pourquoi ? C'est la justification donnée par Averroès que Thomas va retenir ; citons à nouveau : « pour toutes les choses dont le sujet est un, mais dont l'une est plus parfaite que l'autre, le rapport du plus parfait au plus imparfait est nécessairement comme le rapport de la forme à la matière. »[56] (3) Enfin, l'intellect agent nous est uni ; c'est une sorte de transitivité qui s'applique ici : l'homme pensant est joint à l'intellect agent, parce qu'il est joint à des intelligibles qui, leur sujet étant identique, sont eux-mêmes joints à l'intellect agent. C'est par ce biais que l'intellect agent se trouve uni à nous autrement qu'à titre de simple agent, jusqu'à permettre à l'homme, quand la jonction est parfaitement accomplie, de penser « tous les êtres par un intellect qui est propre » et d'effectuer « sur tous les êtres l'action qui lui est propre [qui est de les penser], de la même manière que, par l'intellect en habitus, il pensait tous les êtres par une intellection qui lui était propre, quand [son intellect] était joint aux formes imaginables. »[57]

C'est de cet ensemble serré que Thomas d'Aquin, dans la question 8 du *De veritate*, extrait sa citation du *Grand Commentaire* qu'il allègue, laquelle citation « montre » selon lui « comment une essence séparée peut se joindre

[55] Cf. ce texte, qu'on lit plus haut, AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 79–80 : « Tu dois savoir que le rapport de l'intellect agent à cet intellect 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 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 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. Voilà comment il faut entendre ce que sont l'intellect matériel et l'intellect agent » ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 410–411, l. 688–702.

[56] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 166 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 499, l. 571–577.

[57] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 167 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 500, l. 613–616.

à l'intellect comme forme ». Il ne retient que le principe (quand deux choses sont reçues dans un même récepteur, l'une étant plus parfaite que l'autre, la plus parfaite se rapporte à la moins parfaite comme la forme à ce qu'elle actue), et l'exemple de la lumière (qui est la forme de la couleur, lorsque les deux sont reçues dans le diaphane), pour avancer, on le rappelle, la comparaison suivante : « et ideo cum intellectus creatus, qui inest substantiae creatae, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur ad illum intellectum quodam modo ut forma. » Comparaison surprenante, disions-nous plus haut. Elle l'est même doublement. D'abord, d'un point de vue structurel, parce que l'équivalence ici formulée n'est pas stricte : pour que les rapports entre la substance créée, l'essence divine et l'intellect créé soient assimilables aux rapports existant entre le diaphane, la lumière et la couleur, il faudrait écrire, la lumière et la couleur étant toutes deux reçues dans le diaphane, que l'essence divine et l'intellect créé sont reçus dans la substance créée, et non, comme le fait l'Aquinate, que « l'intellect créé, qui existe dans la substance créée, est plus imparfaite que l'essence divine qui existe *en lui* ». Ensuite, d'un point de vue plus conceptuel, parce qu'en reprenant le principe d'Averroès, Thomas ne convoque pas seulement le modèle assez neutre du diaphane et de ce qui l'actue : il transpose au cas de l'essence divine et de l'intellect créé un rapport qui vaut chez le Commentateur pour l'intellect agent et l'intellect en habitus, et qui non seulement suppose la thèse de la jonction de l'individu avec l'intelligible en acte (et donc explique que l'homme pense, et en quel sens), mais vise aussi à montrer de quelle manière l'intellect agent se joint formellement à l'homme (et donc comment ce dernier pense par lui, comment, par lui, il effectue graduellement son action propre). C'est-à-dire que Thomas place lui-même au cœur de sa conception de la vision béatifique la pièce centrale d'un dispositif noétique intégralement philosophique que, par ailleurs, il entend et prétend démonter et détruire.

Sur ce point, on le disait, un autre texte de Thomas est capital : le *Scriptum super libros Sententiarum*, livre IV, dist. 49, q. 2, art. 1 (« utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam »). L'article s'ouvre sur un parallèle, en lui-même déjà profond, entre les conceptions théologique et philosophique de l'ultime béatitude de l'homme :

> « Dicendum quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei ; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse ;

et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. »[58]

Il est nécessaire, pour Thomas, que cette vision de Dieu puisse se faire, et c'est à nouveau la comparaison avec les philosophes qu'il avance : « oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. »[59] Mais selon quel mode ? Fort de sa lecture du *Grand Commentaire* du traité *De l'âme*, dont il tire ses informations autant que ses armes, l'Aquinate exclut d'abord les solutions d'Avempace et d'Alfarabi, puis celle d'Avicenne (dont il n'est pas question en C36), pour adopter finalement le type de solution choisi selon lui par Alexandre et Averroès :

« Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in III *De anima*. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur ; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio [celle d'Avempace] ; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda [celle d'Avicenne] ; sed est ipsa substantia separata, quae coniungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur. »[60]

C'est le même raisonnement que plus haut. L'intellect créé ne peut penser une réalité que par une forme ; or quand il s'agit de penser l'essence divine, aucune forme créée ne peut servir d'intermédiaire satisfaisant ; il faut donc que l'essence divine devienne elle-même la forme de l'intellect qui la voit. C'est selon Thomas ce qu'Alexandre et Averroès, en philosophes, ont

58 THOMAS D'AQUIN : *Scriptum super libros Sententiarum*. Vivès : 1874, IV, dist. 49, q. 2, art. 1, 481 ; cf. cet autre texte, THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones de quodlibet* (= Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. 25/1). Roma/Paris : Commissio Leonina/Cerf 1996, X, q. 8 : « Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturae, quod Deum per essentiam videbit : sicut Philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente, posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam. »

59 THOMAS D'AQUIN : *Scriptum super libros Sententiarum*, 482 ; cf., par exemple, THOMAS D'AQUIN : *Quodlibeta*, X, q. 8 : « Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturae, quod Deum per essentiam videbit, sicut Philosophi qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam. »

60 THOMAS D'AQUIN : *Scriptum super libros Sententiarum*, 483.

montré, c'est-à-dire comment une substance séparée se joint *comme une forme* à notre intellect, de sorte que ce dernier pense par elle jusqu'à la penser elle-même :

> « Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam : quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam : quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali ; sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. »[61]

Avec l'exemple du diaphane, Thomas peut alors citer le principe d'Averroès qu'il reprend à son compte dans le champ théologique :

> « Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam ; sicut lux et color recipiuntur in diaphano quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam ; et ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa essentia divina inhabitans, licet non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. »[62]

Ce qui donne ces équivalences, cette fois formellement impeccables : le diaphane est à la lumière et la couleur ce que l'âme est à l'essence divine et la puissance intellective. Et si, ajoutant ce que la lecture d'Averroès a permis de préciser, on tire toutes les conséquences de l'emprunt que fait Thomas, on peut soutenir que dans la conception thomasienne de la vision béatifique, l'essence divine est à la puissance intellective qui la voit ce que selon Averroès l'intellect agent est aux intelligibles que l'intellect matériel reçoit (et que l'individu pense). C'est-à-dire, finalement, que dans les textes du premier enseignement parisien qu'on a lus, l'intellect bienheureux pense par l'essence divine comme l'homme, chez Averroès, en tant qu'il est joint à l'intelligible et donc à l'intellect matériel, pense par l'intellect agent.

Cette référence structurante ne manquait pas d'être gênante. La preuve en est le fait que la *SCG* ne la mentionne pas, pas plus que les œuvres postérieures, ou plus exactement ne la mentionne *plus*, puisque l'autographe conserve une première rédaction du chapitre III, 51 « où Thomas

61 THOMAS D'AQUIN : *Scriptum super libros Sententiarum*, 483.

62 THOMAS D'AQUIN : *Scriptum super libros Sententiarum*, 483.

reconnaissait en quelque sorte sa dette envers Alexandre et Averroès ».[63] Ce texte abandonné, cela dit, n'est pas l'exacte réplique des précédents. Il témoigne d'une évolution dans la lecture que l'Aquinate faisait du commentaire 36. Alexandre et Averroès n'y sont plus confondus (ce qui, dans une certaine limite, pouvait cependant se justifier, puisqu'Averroès s'accorde avec Alexandre pour dire que l'intellect qui est en nous se compose de l'intellect agent et de l'intellect en habitus). L'un et l'autre, certes, soutiennent que l'intellect agent est, ou devient, la forme de notre intellect (comme l'essence divine, pour Thomas, doit devenir celle de l'intellect bienheureux), qu'il est ce *par quoi* nous pensons les substances séparées, mais ils n'entendent pas cette médiation de la même manière et Thomas conteste désormais la lecture d'Alexandre.

Après avoir écrit que l'essence divine devait être à la fois ce qui est vu et ce par quoi on la voit (ce qu'il conservera), l'Aquinate notait en effet ceci (qui disparaîtra) :

> « Huic autem aliquid simile conatus est ponere Alex. Posuit enim quod in ultimo fine hominis substantia quaedam separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, erit forma intellectus nostri et *per ipsum* ipsam intelligemus substantias separatas. Differt tamen haec positio ab eo quod in proposito necesse est dici. Quo enim intelligimus est dupliciter dictum ; dicimur enim intelligere intellectu, et intelligibili specie qua intellectus informatur. Sic autem intellectu intelligimus quod ipse intellectus et eius intelligere est nostrum intelligere, specie autem intelligibili intelligimus non *ita quod ipsa int* inquantum ipsa intelligat. Unde etsi ponatur intelligens, hoc non erit secundum quod *h est species* ea intelligimus ut intelligibili specie, propter quod nec *nostrum* eius intelligere esset nostrum intelligere. Posuit igitur Alex. quod in illo ultimo fine intelligemus per substantiam separatam quam dicit intellectum agentem, non quasi intelligibili specie, sed quasi intellectiva quadam virtute. Unde vult quod ipsum intelligere quo intellectus agens intelligit se et alias substantias separatas erit nostrum intelligere, cum tamen intellectus qui est in nobis, secundum eum, scilicet intellectus possibilis et intellectus in habitu, nun-

[63] C'est ce qu'a très justement remarqué V. Aubin dans la note 61, 552 de sa traduction du livre III de la *SCG*. Il écrit en conclusion : « la rédaction définitive de la *CG* manifeste donc, en plus d'une lecture plus approfondie du *Grand Commentaire sur le traité de l'âme*, une volonté délibérée d'effacer la dette envers son auteur. » Cf. THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, 553.

quam possint intelligere nec intellectum *possibilem* agentem nec alias substantias separatas. »[64]

Il ne suffit pas de dire que l'intellect agent, à la fin, est la forme de notre intellect et que l'on pense par lui les substances séparées. Car penser « par » quelque chose s'entend de ces deux manières, au moins. (1) Si l'on pense *par un intellect*, c'est dans la mesure où cet intellect, en tant qu'il est une certaine faculté, pense, et que sa pensée est notre pensée ; (2) si l'on pense *par une espèce intelligible*, en revanche, ce n'est pas en tant qu'elle pense elle-même et que sa pensée serait aussi la nôtre, mais en tant qu'elle parfait notre faculté de penser. Le tort d'Alexandre, selon Thomas, c'est d'avoir estimé que nous pensions par l'intellect agent au sens (1), c'est-à-dire comme par une sorte de puissance intellective dont la pensée (pensée de soi et des autres réalités séparées) deviendrait notre pensée.

A l'époque où il écrit ce texte, l'Aquinate lit donc Alexandre (c'est-à-dire en fait le compte-rendu qu'en donne Averroès dans son *Grand Commentaire*) de plus près, pour retenir l'idée (celle, plutôt, du livre *De l'âme* écrit par l'Aphrodisien) que ce qui pense la substance séparée n'est autre que l'intellect agent qui, même s'il devient forme pour nous, demeure d'ordre purement extrinsèque. Comme l'écrit Averroès lui-même, en effet, Alexandre soutient dans son livre *De l'âme* que « ce qui pense l'intelligible séparé n'est ni l'intellect matériel ni l'intellect habituel. [En effet], l'intellect qui pense l'intelligible séparé est [un intellect] qui ne se corrompt pas »[65] ; plus bas, pour conclure la synthèse d'Alexandre qu'il tente, le Cordouan note encore que quand « l'intellect agent devient la forme du matériel, et qu'[ainsi] il s'unit à nous, nous pensons par lui les autres choses séparées – mais l'intellect en habitus ne pense pas cet intellect, car l'intellect en habitus est engendrable et corruptible, tandis que celui-là n'est ni engendrable et corruptible. »[66] Thomas n'a donc pas tort de dire que penser par l'intellect agent, chez Alexandre, signifie penser par un intellect séparé, par une puissance de penser séparée, extrinsèque, dont l'intellection deviendrait nôtre. Et il récuse cela totalement :[67] non pas, par conséquent,

[64] THOMAS D'AQUIN : *Summa contra gentiles* (= Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. 14). Roma : Commissio Leonina/Typis Riccardi Garroni 1926, 17*.

[65] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 151 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 482, l. 82–86.

[66] AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 153 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 36, 485, l. 164–169.

[67] On le retrouve dans la version finale de la *SCG* III, 42. Thomas explique d'abord qu'il y a plusieurs sens où nous sommes dits penser par quelque chose :

l'idée même de l'intellect agent séparé potentiellement forme de l'intellect habituel – en quoi il voit encore un modèle –, mais cette interprétation-là du rapport formel qui peut s'instaurer.

C'est ce qui lui permet d'affirmer, optant pour Averroès :

> « Nos autem ponimus quod ipsa essentia divina erit quo intelligemus quasi specie intelligibili. Unde licet ipsa sit intelligens, suum intelligere non erit ipsum nostrum intelligere, sed nostrum intelligere erit intelligere intellectus nostri, qui essentiam divinam intelliget, eadem quasi quadam specie intelligibili quodam modo *informatus* perfectus et factus in actu. § Magis autem ad hoc quod ponimus accedit quod Averr. ponit. Ponit enim *ipse* quod intellectus possibilis intelligit intellectum agentem et substantias separatas, unde relinquitur quod intellectus agens in illa *intellectus* cognitione quam ponit substantiarum separatarum, *erit* esse poterit quasi species qua intellectus *intelligit* possibilis intelliget substantias separatas, sicut

« premièrement, au sens où nous pensons par l'intellect, qui est le pouvoir dont est issue cette opération, de sorte que l'on dit que c'est l'intellect lui-même qui pense, et la pensée de l'intellect devient notre propre pensée. – Deuxièmement, au sens où <nous pensons> par l'espèce intelligible : on dit que nous pensons par elle, non parce que c'est elle qui pense, mais parce que la faculté intellective est rendue parfaite en acte par elle, comme la faculté visuelle l'est par l'espèce de la couleur ». THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, 156. L'Aquinate affirme ensuite que chez Alexandre nous pensons par l'intellect agent au premier sens ; mais alors, « si <si c'est au sens où nous pensons> par le pouvoir intellectif, il faut que la pensée de l'intellect agent soit la pensée de l'homme. » Et Thomas d'affirmer : « mais cela n'est possible que si l'intellect agent et la substance de l'homme ne font qu'un selon l'être ; si, en effet, ce sont deux substances diverses selon l'être, il est impossible que l'opération de l'une soit l'opération de l'autre ». THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, 156–157. C'est une attaque, cette fois, qui ne doit plus rien à Averroès. Au contraire, Thomas usera strictement de la même idée, conceptuellement très dense, dans le *De unitate intellectus*, mais contre la séparation de l'intellect *matériel* chez Averroès ; voir THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus*, 303, l. 41–44 : « 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 D'AQUIN : *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, 137 : « Mais si tu dis que le principe de cet acte qu'est la pensée, principe que nous appelons intellect, n'est pas forme <du corps>, il va te falloir trouver la manière dont l'action de ce principe peut être aussi l'action de cet homme-ci <ou de cet homme-là>. » Qu'il s'agisse de l'intellect agent ou matériel, je ne peux pas penser de la pensée d'une substance séparée ; l'homme ne pense de la pensée de l'intellect que si ce dernier est toujours déjà mien, et en moi.

nunc intelligit res materiales per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. »[68]

Quand Averroès pose que nous pouvons penser par l'intellect agent, il veut dire que nous pensons par lui *comme par une espèce intelligible* : non pas comme par un pouvoir intellectif dont la pensée nous reviendrait aussi, mais comme cela même qui informe, parfait ou actue notre intellect. Car il est clair, pour Thomas, que notre intelliger n'est nôtre qu'en tant qu'il est l'intelliger de notre intellect, l'intelliger d'un intellect *qui est nôtre* (ce que Durand et Hervé n'ont fait, d'abord, que reformuler). Ainsi notre intellect verra-t-il l'essence divine par l'essence divine, non pas parce que nous penserons de la pensée même de cette essence mais parce qu'elle sera la forme de notre propre pensée, comme l'intellect agent est chez Averroès la forme de notre intellect en habitus. Voilà ce qui disparaît de la version finale de la *SCG* : le principe de C36 n'est pas attaqué en lui-même, mais Thomas à présent l'associe pleinement au système dans lequel, sans sauver quoi que ce soit, il dénonce l'impossibilité d'attribuer à l'homme l'action de l'un ou l'autre intellect.[69]

Le rapprochement entre la conception thomasienne de la vision béatifique et la noétique d'Averroès a-t-il donc quelque fondement ? La lecture de certains textes de Thomas d'Aquin a révélé plus que cela : non seulement la comparaison est possible, mais sur un point central au moins elle est commandée par un rapport de filiation manifeste. Certes, le parallèle exposé dans les disputes de l'Anonyme d'Ermatinger, d'Hervé Nédellec et de Durand de Saint-Pourçain ne s'en trouve pas pour autant pleinement justifié : si l'on est rigoureusement fidèle aux textes, il faut (re)dire que l'essence divine est à l'intellect bienheureux ce que, chez Averroès, l'intellect agent est à l'intellect en habitus, et non, comme le répercutent l'Anonyme, Hervé ou Durand, ce que l'intellect possible est à l'égard du corps de l'homme ; ce n'est pas absolument la même chose.[70] Il reste que l'argument n'a rien de

[68] THOMAS D'AQUIN : *Summa contra gentiles*, 17*.

[69] THOMAS D'AQUIN : *Summa contra gentiles*, III, 43. L'étude complète du rapport que Thomas d'Aquin a entretenu avec Averroès sur ce point, c'est-à-dire celle de son évolution, des tensions internes à son système, de ses éventuelles méprises, des reformulations de ses thèses et de la mise en place de réfutations nouvelles, le tout dans le cadre d'une comparaison problématique entre bonheur philosophique et bonheur théologique, déborderait largement les nécessaires restrictions de l'article ; nous renvoyons cela (aussi) à plus tard.

[70] C'est peut-être Thomas, d'ailleurs, qui suggère lui-même cette analogie, puisqu'il appuie en réalité sa conception de l'essence divine comme quasi-forme de l'intellect bienheureux sur *deux* modèles, noétique et « physique » : celui, sous

gratuit et qu'il n'est paradoxal qu'en surface. Son *sens* n'est alors plus du tout le même. Lorsqu'on lit ce rapprochement entre séparation ontologique de l'intellect, on croit d'abord avoir affaire à un dossier réellement « pro-averroïste » augmenté d'arguments inédits et assez renversants, qui prétend en somme que les « averroïstes » peuvent s'autoriser de la théologie thomasienne : c'est ce que suggère aussi la réaction d'Hervé et de Durand eux-mêmes, qui semblent considérer le rapprochement comme un argument réellement soutenu *en faveur* du Commentateur et s'appliquent *immédiatement* à le contester. Mais il n'en va plus de même si l'on montre, en inversant le rapport de dépendance, que l'Aquinate doit le nerf de sa thèse sur la vision béatifique à Averroès lui-même : l'argument qui rapproche les deux n'est plus alors un appel inattendu à Thomas pour étayer la position « averroïste », mais une manière de rendre incohérent l'anti-averroïsme de Thomas. C'est ce que l'on voudrait montrer pour finir, en lisant un *Quodlibet* de Gérard de Bologne, peut-être écrit à Paris en 1310,[71] dont Ermatinger avait déjà relevé l'importance.

Le *Quodlibet* II, 4 pose la question suivante : « utrum de ratione eius quod est principium elicitiuum actus sit inherere », c'est-à-dire, ainsi que le

l'autorité d'Averroès, de l'intellect agent lié à l'intellect en habitus, et celui, sous l'autorité de Pierre Lombard, de l'âme rationnelle liée au corps ; voir en effet, par exemple, THOMAS D'AQUIN : *De veritate*, q. 8, art. 1, 218, l. 220–235 : « Et huius exemplum aliquale in naturalibus inveniri potest : res enim per se subsistens non potest esse alicuius materiae forma si in ea aliquid de materia inveniatur, sicut lapis non potest esse alicuius materiae forma ; sed res per se subsistens quae materia caret, potest esse forma materiae sicut de anima patet. Et similiter quodam modo essentia divina, quae est actus purus, quamvis habeat esse omnino distinctum ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo ; et ideo dicit Magister in II dist. II *Sententiarum* quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatae unionis rationalis spiritus ad Deum. » Thomas, en ce cas, serait doublement « responsable » de la comparaison faite entre l'union de l'intellect séparé au corps de l'homme et celle de l'essence divine à l'intellect bienheureux : d'une part en ayant effectivement emprunté à Averroès un principe de sa noétique, d'autre part en ayant rendu possible avec sa référence aux *Sentences* (livre II, en fait, dist. I, chap. 6), par transitivité, l'application de ce principe au cas de l'intellect et du corps.

[71] Cf. la datation que propose le frère Marie-Bruno Borde ocd dans sa thèse de doctorat, Université de Paris IV, 2005 : *Gérard De Bologne O. Carm († 1317) : sa conception de la théologie et de la puissance de Dieu*. Tome I, 112–115 ; ses résultats suivent ceux de R. Friedman et C. Schabel ; voir, par ailleurs, SCHABEL, C. : *Early carmelites between giants : questions on future contingents by Gerard of Bologna and Guy Terrena*. In : RThPhM 70/1 (2003) 139–205 ; et XIBERTA, B. M. : *De Scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*. Louvain : Bureaux de La Revue 1931.

reformule Gérard, si « ce par quoi l'opérateur opère » (*illud quo operans operatur*) est une forme nécessairement inhérente à cet opérateur. En faveur d'une réponse négative, on retrouve nos deux arguments : celui, théologique, de la vision béatifique, sans référence expresse (« essentia diuina non inheret intellectui beato, et tamen est ei principium elicitiuum actus uidendi essentiam ipsam diuinam ») ; et l'argument philosophique, basé sur l'autorité d'Averroès commentateur du traité *De l'âme* (« Commentator etiam ponit, tertio *De anima*, intellectum possibilem non esse formam nobis inherentem, et tamen ponit nos intelligere per ipsum »). Tout part, d'ailleurs, d'Averroès. Si l'on doit aborder la question du rapport entre le principe d'opération et l'opérateur (lorsque ce dernier opère par soi et en tant que tel), reconnaît Gérard de Bologne, c'est bien parce que le Commentateur défend l'idée que nous pensons par l'intellect possible, alors même qu'il n'est pas une forme qui nous est inhérente. Cela dit, « ex quibusdam aliis uidetur quod aliquid operetur per aliquod principium elicitiuum operationis, quod quidem principium non est forma inherens operanti. » Averroès, en d'autres termes, n'est pas seul contre tous, et Gérard revient sur la rapide justification, donnée d'emblée, d'une réponse négative à la question posée. Comme s'il s'agissait de montrer, en prenant du champ, qu'on applique ailleurs, et sans vergogne, le principe qu'on fustige chez Averroès, en croyant avoir identifié la racine du mal.

Gérard avance trois exemples, qui causent un glissement. Il renvoie d'abord au premier livre des *Sentences*, dist. 17, pour affirmer que selon le Lombard lui-même, semble-t-il, nous produisons l'acte de charité par le biais de l'Esprit Saint qui, sans nous être inhérent, se rapporte à nous comme notre forme.[72] Il se réfère ensuite à « certains docteurs modernes » *(quidam moderni doctores)* dont quelques thèses dépendent de cette idée que le principe d'opération n'est pas nécessairement une forme inhérente à l'opérateur. Premièrement, lorsqu'ils disent que l'espèce intelligible, par laquelle l'intellect produit l'acte intellectif, n'est pas à cet intellect comme l'accident à son sujet, mais plutôt, si l'on suit Aristote, comme ce qui est localisé à son lieu (ce qui, remarque Gérard, est mieux expliqué par Averroès quand il affirme que ce qui se compose à partir de l'intellect matériel et de l'intention intelligible en acte n'est pas une troisième chose distincte

[72] GÉRARD DE BOLOGNE : *Quodlibet* II, 4 : « Sic enim uidetur ymaginari Magister, primo Sententiarum, distinctione 17, de actu caritatis, quod uidelicet non eliciamus ipsum mediante aliqua forma uel habitu nobis inherente, set solum mediante ipso Spiritu Sancto, qui quantum ad hoc sit quasi forma nostra, licet non inhereat, quia hoc est omnino impossibile. »

d'eux, comme c'est le cas des autres composés de matière et de forme).[73] Deuxièmement, lorsque ces mêmes personnes (« dicunt etiam isti frequenter ») soutiennent que dans la vision bienheureuse l'essence divine est à la fois « ce qui » est vu et « ce par quoi » on la voit, que l'essence divine est donc comme le principe formel par lequel l'intellect du bienheureux produit la vision bienheureuse. Pour l'établir, ils se servent d'Averroès. Gérard le voit, et il le présente ainsi :

> « Et quomodo possit hoc fieri, cum essentia non sit forma inherens intellectui, hoc declarant penitus eodem modo quo declarat Commentator opinionem suam de intellectu possibili, tertio *De anima*, commento quinto.
> Et idem exemplum ad hoc declarandum inducunt, sic dicentes : illud quo intellectus beatus per essentiam uidet Deum est essentia diuina. Non oportet autem quod ipsa essentia diuina sit forma ipsius, set quod se habeat ad ipsum ut <forma>. Sicut etiam ex forma et subiecto efficitur unum ens actu, ita, licet modo dissimili, ex essentia diuina et intellectu creato fit unum in intelligendo.
> Qualiter autem essentia separata possit coniungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator tertio *De anima* : quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo, quorum unum est perfectius altero, proportio perfectioris ad minus perfectum est sicut proportio forme ad suum perfectibile, sicut lux est perfectio coloris quando ambo recipiuntur in dyaphano. Cum ergo intellectus creatus sit imperfectior diuina essentia in eo existente, comparabitur diuina essentia ad intellectum beati creatum ut forma. »

Ce qui lui permet de conclure :

> « Hec sunt uerba istorum, ex quibus clare habetur quod aliquid potest esse principium elicitiuum actus quo operans operatur, et tamen non esse forma inherens operanti. Et totum est probatum per Commentatorem tertio *De anima*, commento quinto, et adductum ab eo ad probandum quod possumus intelligere per intellectum, licet non sit forma inherens nobis. »

[73] GÉRARD DE BOLOGNE : *Quodlibet* II, 4 : « Dicunt enim quod species intelligibilis est formale principium elicitiuum actus intelligendi. Et cum hoc dicunt quod ex specie intelligibili et intellectu non fit unum sicut ex subiecto et accidente. Et hoc ultimum accipiunt ex hoc quod Philosophus dicit tertio *De anima* quod bene dixerunt dicentes quod anima est locus specierum, nisi quod tota set intellectiua. Ex hoc autem et locato non fit unum eo modo quo fit unum ex subiecto et forma inherente, ut de se manifestum est. » Pour la référence à Averroès, cf. AVERROÈS : *L'Intelligence et la Pensée*, 73 ; AVERROES : *In De anima*, lib. III, comm. 5, 404, l. 503–508.

Derrière les *moderni doctores*, il faut bien reconnaître Thomas d'Aquin, dont Gérard de Bologne cite précisément le texte du *De veritate* qu'on a lu plus haut. Mais avec cet exemple, le propos s'est déplacé. « Tout » ce que mobilise Thomas, dit Gérard, c'est-à-dire l'idée d'un principe d'opération quasi-formel mais non-inhérent, c'est Averroès qui l'a prouvé dans son commentaire du traité *De l'âme*, et qui, surtout, l'a prouvé pour servir sa doctrine de l'intellect, *i.e.* pour démontrer que nous pouvions penser par le biais d'un intellect substantiellement séparé.[74] Les références au Lombard et à l'Aquinate n'ont donc pas du tout le même sens. En citant Thomas, dans un texte qui manifeste la dette radicale qu'il contracte à l'égard de la noétique d'Averroès, il ne s'agit plus d'étayer la position du Commentateur par des arguments d'horizons divers, de montrer que son ressort conceptuel, à l'œuvre dans d'autres domaines, n'est pas en lui-même scandaleux (et de reconsidérer son cas, par conséquent), mais de dénoncer l'anti-averroïsme de Thomas d'Aquin, ou d'abord, avec un peu de feinte sans doute, d'ironie, ou de jubilation, de s'en étonner :

> « Mirum ergo est quomodo isti improbant Commentatorem in suo proposito, ac si ignorasset propriam uocem. Et tamen de hoc eodem se iuuant in multis, et specialiter in modo quo intellectus creatus uidet diuinam essentiam, ut ostensum est. »

En invoquant Thomas comme il le fait, autrement dit, Gérard n'est pas pour Averroès (au contraire, il s'y opposera), il est contre Thomas lui-même, dont il vise à discréditer, en la rendant contradictoire, la réfutation philosophique du Commentateur. Averroès a tort, assurément, mais ce n'est pas Thomas qui l'a montré, ce n'est pas lui qui pouvait le faire, puisque, en dépit de ses efforts, il ne parvient nullement à établir que Dieu *seul*, parmi les substances séparées, peut être un principe d'opération non-inhérent,[75] Autrement dit : « si hoc uerificatur de essentia diuina, uidetur

[74] Gérard est incomplet dans sa référence lorsqu'il écrit que « totum est probatum per Commentatorem tertio *De anima*, commento quinto », puisque, comme on l'a vu, c'est le commentaire 36 qui vient couronner le commentaire 5 et fournir le principe dont se sert Thomas.

[75] Gérard, cette fois, renvoie implicitement à la *SCG* III, 51 : « Set aduertendum est quod isti pluries utuntur dicta declaratione commenti in nullo mutata, alicubi tamen uidentur aliquid addere. Dicunt enim quod sic potest fieri essentia diuina intellectui creato principium quo uidendi ipsam essentiam, sicut declaratum est. Set hoc non potest contingere de aliqua forma. Cuius ratio est, ut dicunt, quia sola essentia diuina est suum esse, alie autem substantie separate non sunt suum esse. Et ideo solum essentia diuina est ipsa ueritas, set omnia alia sunt quedam uera. »

eodem modo quod uerificetur de forma separata creata [...]. Non ergo plus poterit essentia diuina alicui esse principium formale quo operetur quam forma spiritualis creata. » Conclusion ? Si l'on a écrit le *De veritate*, q. 8, art. 1, et même la *SCG* III, 51, censée l'avoir amendé,[76] on ne peut plus écrire, sans se tirer une balle dans le pied, le *De unitate intellectus*. Simple affaire de cohérence : ce serait nier, en philosophe, un principe *philosophique* qu'on suppose, et sans droit d'exclusivité, en théologien. Ce qui veut dire que les plus fines critiques d'Averroès faites par Thomas sont, aux yeux de Gérard de Bologne, nulles. Le reproche va plus loin que celui que Gilles de Rome faisait déjà à l'Aquinate ; il est en tout cas différent : pour Gilles, la réfutation de Thomas porte partiellement à faux, parce qu'elle méconnaît, ou mésestime, le principe sur lequel repose la noétique du Commentateur ;[77] pour Gérard, c'est quasiment l'inverse : elle est logique-

GÉRARD DE BOLOGNE : *Quodlibet* II, 4. La suite du texte est la suivante : « propter quod, sicut in esse naturali id quod est compositum ex materia et forma non potest esse forma alteri in esse naturali, nec etiam illud quod habet esse non participabile ab alio, sicut substantie separate, set ipsa anima, que nec est composita ex materia et forma, et cum hoc habet esse quod est participabile ab alio, scilicet a corpore, et communicabile ei, potest esse alteri forma in esse naturali, ita in esse intellectuali siue supernaturali sola essentia diuina potest esse alteri forma et nulla alia substantia separata. » GÉRARD DE BOLOGNE : *Quodlibet* II, 4. Cf. THOMAS D'AQUIN : *Somme contre le Gentils*, III, 51, 190–191 ; on retiendra cette phrase, 191 : « il est donc manifeste que l'essence divine peut se rapporter à l'intellect créé comme l'espèce intelligible par laquelle il pense – ce qui n'est le cas de l'essence d'aucune autre substance séparée. »

[76] C'est-à-dire malgré sa tentative pour expliquer qu'une substance séparée autre que Dieu ne peut jouer le rôle de quasi-forme (ce qui, de fait, constitue une avancée de *SCG* III, 51, par rapport au flottement de *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, art. 1, qui disait, on s'en souvient : « Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen etc.»), et malgré les différences en apparence fortes, comme cette disposition qu'est la « lumière de gloire » (encore qu'il ne soit pas du tout impossible, là non plus, de trouver des concordances dans le système rushdien ; un seul exemple suffira, *Quodl.* VII, q. 1, art. 1 : « sciendum est, écrit d'abord Thomas, quod in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum ; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum [...] » ; et il conclut : « restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriae, quo intellectus perficietur ad videndam essentiam divinam. »).

[77] C'est ce qui permet à Gilles d'écrire : « propter hoc dicendum quod rationes bone sunt. Tamen declarandum est quod non removent positionem Commentatorem *in radice* ». AEGIDII ROMANI : *Reportatio Lecturae Super Libros I-IV Sententiarum*. Reportatio Monacensis Excerpta Godefridi de Fontibus (=Corpus Philoso-

ment impossible puisqu'elle ne peut qu'admettre, sauf à verser dans l'inconséquence, le principe même qui la fonde.

Prenons, dit Gérard de Bologne, les trois principaux arguments de Thomas contre Averroès:[78] (1) l'intellect ne peut être uni au corps comme le moteur au mobile puisque l'intelliger n'est pas un acte transitif pouvant passer dans le mobile, et que l'individu, donc, ne pense pas.[79] Cela ne tient pas, rétorque Gérard, puisque l'intellect n'est pas uni au corps seulement comme moteur, mais précisément, sans être une forme inhérente, comme le principe formel par lequel l'homme peut intelliger ; (2) une chose n'agit qu'en tant qu'elle est en acte ; or elle est en acte par sa forme substantielle inhérente ; donc elle n'intellige par l'intellect que si celui-ci est une forme substantielle inhérente. Cela ne tient pas non plus, puisque, justement, celui qui dit cela admet par ailleurs qu'une chose peut opérer par un principe formel qui ne lui est pas inhérent ; (3) si l'intellect nous est uni par le biais des phantasmes, ainsi qu'Averroès le prétend, étant donné que les phantasmes se rapportent à l'intellect comme les couleurs à la vue, et que le mur, qui porte les couleurs, n'est pas ce qui voit mais ce qui est vu, il s'ensuit que l'homme ne pense pas mais qu'il est pensé.[80] Une fois encore, cela ne vaut pas, puisque la vue ne peut s'unir au mur comme le principe formel par lequel il verrait, tandis que l'intellect, en raison de sa spiritualité, peut s'unir à l'homme de cette manière, sans lui être inhérent. « Non uidetur

phorum Medii Aevii. Testi e studi 17). A cura di C. LUNA. Firenze : Sismel/ Edizioni del Galluzzo 2003, II, q. 56 316, l. 296–297 ; nous soulignons.

78 C'est une sorte de synthèse : « omnes rationes uel quasi omnes quas isti contra Commentatorem inducunt sumantur ex hiis tribus predictis, scilicet ex parte motoris et mobilis, ex parte informationis et ex parte unionis intellectus cum fantasmatibus uel cum homine [...] ». GÉRARD DE BOLOGNE : *Quodlibet* II, 4. Il n'est pas sûr que tous les arguments de Thomas tiennent dans ces trois-là ; la manière qu'a Gérard de les résumer mérite en tout cas l'attention.

79 Chez Thomas, cet argument ne concerne pas Averroès lui-même mais les « averroïstes » (plutôt « platoniciens », en l'occurrence), comme l'indique clairement ce passage du *De unitate* : « quidam vero uidentes quod secundum uiam Averroys sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diuerterunt uiam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor. » THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus contra averroistas*, 304, l.119–122.

80 Ces deux arguments, qu'on retrouve par exemple dans le *De unitate*, n'ont pas exactement le même statut chez Thomas. Le premier consiste à montrer qu'il est impossible d'opérer par un principe substantiellement séparé, le second que, même si la jonction dont parle Averroès était admise, l'homme ne serait pas, dans l'acte d'intellection, l'opérateur mais l'opéré. Cf. THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus contra averroistas*, 303, l. 33–40 et 303–304, l. 97–118.

ergo per tales rationes ipsius Commentatoris opinio infirmari, quamuis certum sit ipsam esse falsam et erroneam nec dignam nomine opinionis, set error pessimus debet dici. »

S'il ne l'a pas fait, Jean de Jandun eût été ravi de lire le *Quodlibet* II, 4 de Gérard de Bologne. Pour la partie, cela va de soi, consacrée à la contestation de Thomas d'Aquin, où il est expliqué que chez Averroès l'homme pense, qu'il pense par l'intellect, et qu'à cet égard, quoiqu'ontologiquement séparé, cet intellect est bien sa « forme ». Ce n'est pourtant pas pour apporter de l'eau au moulin de l'averroïsme que Gérard s'oppose à l'Aquinate ; et ce n'est donc pas pour cela non plus qu'il ouvre sa question en associant la conception thomasienne de la vision béatifique et la conception averroïste du rapport entre l'intellect et le corps : c'est une habile manœuvre, en fait, qui revient à dire qu'on est soi-même plus averroïste qu'on ne le croit, ou plutôt qu'on ne l'avoue, et qu'on aurait mauvaise grâce à dénoncer dans l'averroïsme un principe diversement à l'œuvre dans sa propre théologie ou dans son propre système. Ce qu'on juge en effet impossible ou absurde dans la noétique du Commentateur, ne l'assume-t-on pas, et pour cause, par ailleurs ? Cela va même plus loin : si le jeune Thomas, dans le cadre d'une comparaison entre le bonheur du philosophe et celui du théologien, emprunte expressément au *Grand Commentaire* sur le traité *De l'âme* le principe d'un rapport quasi-formel entre deux réalités séparées, et s'il ne parvient pas, par la suite, à établir qu'il ne vaut sur le plan de l'intelligible que pour Dieu, son anti-averroïsme est contradictoire, et donc inefficace. Ce qu'on pouvait prendre pour un réel dossier « pro-averroïste », original et provocateur, se tourne en une charge contre Thomas, où l'on traque, dans son passé, comme dans certains silences, ses incohérences. C'est à ce changement d'angle qu'on a voulu être attentif. Et même s'il va de soi qu'étudier la pertinence de tout ces parallèles (ceux de Thomas lui-même, ceux qu'on lui prête, le rapport de Gérard de Bologne à Thomas, celui entre Gérard et Hervé Nédellec, etc.) est une autre affaire, que l'emprunt qu'on a relevé ne fait pas de la conception de Thomas le simple calque d'une thèse d'Averroès, pas plus qu'elle ne règle le problème de leurs liens, il n'est peut-être pas inutile de pouvoir relever que ce dossier, où s'inverse ponctuellement l'idée, chère à Gilson, que la philosophie n'aurait progressé qu'en étant fécondée par la théologie, témoigne d'un dynamisme propre à la querelle de l'averroïsme.

Abstract

Emanuele COCCIA, 'Intellectus sive intelligentia'. Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi

Albert the Great's De unitate intellectus, *written around 1263, allows us to understand better the Averroist doctrine of the unity of the possible intellect in the more general framework of the theory of intelligence formulated by Arabic philosophers. The article follows this exegetical suggestion (neglected by modern history) by showing us its relevance. Averroism is not a modern invention.*

Dragos CALMA, Le corps des images. Siger de Brabant entre 'Liber de causis' et Averroès

*Siger of Brabant's noetic is built around a Neoplatonic system which guarantees it the unity and eternity of intellect. Its theory of intellect and the formulae that describe it (*operans intrinsecum, intellectus individuatus et particulatus*) come from multiple analogies concerning the movements of the stars; the article underlines certain aspects of Siger of Brabant's anthropology.*

Iacopo COSTA, Nota sulla seconda Questio Moralis di Sigeri di Brabante

The second of Siger of Brabant's quaestiones morales *which deals with the generation of moral virtue has an incomplete form in the manuscript. In this brief article this deficiency is replaced by comparing Siger's text with former comments (Albert the Great and Thomas Aquinas) and later ones (the Anonymous of Erlangen).*

Sylvain PIRON, Olivi et les averroïstes

In writings dating from 1277–79 the Franciscan Peter John Olivi on five occasions used the word averroista, *to criticise not so much the doctrine of the unity of the possible intellect as its anthropological and angelological implications. This criticism shows the reality and scope of a philosophical enterprise led by the masters of art, inspired by Averroes, in the years between 1266-70; it also shows the diversity of their points of view.*

Jean-Baptiste BRENET, Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIVe siècle. Pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin ?

At the beginning of the 14th-century, the Thomistic conception of the beatific vision came to the aid of Averroes's doctrine on the ontological separation of possible intellect. Through the analysis of the texts of Hervé Nédellec, Durandus of Saint-Pourçain, the Anonymous of Ermatinger and Gerard of Bologna, the proposed rapprochement between beatific vision and noetic separation is examined. Was it a case of supporting, paradoxically, the Commentator, or of indicating the incoherence of Aquinas's anti-Averroism?