

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:	54 (2007)
Heft:	3
Artikel:	L'objet et la cause de la connaissance selon Godefroid de Fontaines
Autor:	Côté, Antoine
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760544

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: 27.01.2026

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

ANTOINE CÔTÉ

L'objet et la cause de la connaissance selon Godefroid de Fontaines¹

Dans un des nombreux textes où il s'applique à critiquer la doctrine de l'être apparent de Pierre Auriol à laquelle il reproche de compromettre l'objectivité de la connaissance (dont une noétique qui n'admet que l'existence de l'objet extra mental et l'acte de connaître est censée rendre compte adéquatement), Gauthier Chatton invoque à l'appui de sa position la thèse de ceux qui posent 1° que «Dieu ne peut faire une intuitive sans la présence de la chose à cet intellect, car Dieu ne peut faire une intuitive sans que, par elle, la chose ne paraisse présente, que cette chose existe ou non», et 2° que, relativement à ce même intellect, «Dieu ne peut pas faire une intuitive qui ne requiert pas naturellement l'existence de la chose pour qu'elle (sc. l'intuitive) soit causée ou conservée longtemps de façon naturelle».² Ces deux thèses, ainsi que le relève l'éditeur du Prologue de Gauthier Chatton, se retrouvent dans des termes voisins dans un petit quodlibet de Godefroid de Fontaines daté par Wippel des années 1296-1297.

Ce renvoi à Godefroid est doublement intéressant pour l'historien: d'abord parce que, si celui qui le cite, Gauthier, se situe après ce moment décisif de l'histoire des idées où les philosophes commencent, pour citer É. Gilson, «à dissocier la notion de ce qui cause en nous la connaissance de la notion d'objet connu»³, l'auteur cité, lui, se présente comme un témoin direct des premiers moments de cette évolution; ensuite, parce que cette question et la réponse qu'elle suscite sont quelque peu atypiques dans le contexte même des œuvres

¹ Une première version de ce travail a été présentée au VI^e colloque interuniversitaire des médiévistes québécois tenu le 8 avril 2005 à l'UQAM sous les auspices de la Chaire de Recherche du Canada en théorie de la connaissance. J'aimerais remercier Christophe Grellard, Ruedi Imbach, Claude Panaccio et David Piché, qui ont bien voulu lire une version antérieure du présent travail, pour leurs nombreuses suggestions et remarques critiques.

² «Igitur sequitur corollarium, quod verum dicunt ponentes, quod Deus non potest facere intuitivam sine praesentia rei ad istum intellectum, quia Deus non potest facere intuitivam quin per eam appareat esse praesens, sive sit sive non sit. Similiter, ad istum intellectum, quod Deus non potest facere intuitivam quae naturaliter non requirat rem existere ad hoc quod causetur vel diu conservetur naturaliter». GAUTHIER, Chatton: *Reportatio et lectura super Sententias: collatio ad librum primum et prologus*. Prologus, q. 2, a. 3. Éd. J. Wey. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1989, 102, lin. 132-137.

³ É. GILSON: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Dans: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 2 (1927) 144.

philosophiques de Godefroid. Celui-ci, en effet, n'a pas l'habitude de lier les questions de noétique, auxquelles il accorde par ailleurs une place importante, avec le problème de la toute-puissance divine, qu'il lui arrive occasionnellement de discuter, principalement en liaison avec la question de la transsubstantiation. Le quodlibet XII, question 1 nous montre à l'œuvre un théologien aux prises avec le délicat problème de la conciliation de la toute-puissance divine avec l'indissolubilité du lien existant entre l'acte intellectif et son objet extra mental. Le propos des lignes qui suivent est d'abord de situer doctrinalement notre *quaestio* dans le contexte des grands développements des quodlibets IX, question 19 et XIII, question 3, pour ensuite analyser la démarche de Godefroid au quodlibet XII, q. 1, avant de conclure par quelques remarques générales sur l'attitude philosophique qui la sous-tend. La traduction de la question est donnée en appendice.

1. POSITION DU PROBLÈME

Le problème que soulève le quodlibet XII, q. 1 est de savoir si «Dieu peut conduire les puissances passives de l'âme à leurs actes (respectifs) en l'absence de leurs objets, opérant la vision dans la vue sans le visible; et ainsi à propos des autres (facultés)?» Godefroid mentionne d'entrée de jeu un argument puissant, fondé sur ce que certains commentateurs ont appelé le «principe d'immédiateté»⁴, en faveur d'une réponse positive à cette question: si Dieu peut faire (directement) ce qu'il peut faire par l'intermédiaire des causes particulières – ainsi que l'admettent tous les théologiens – il doit également pouvoir opérer la vision sans l'objet visible. Nous examinerons la réponse de Godefroid un peu plus tard. Pour l'heure, bornons-nous à remarquer que cette question oblige Godefroid à aborder l'épineux problème du rapport intellect-objet sous un angle auquel il n'est pas habitué. En effet, la question technique qui préoccupe le plus souvent Godefroid et ses contemporains est celle de savoir si l'objet de l'intellection doit ou non être considéré comme la cause agente ou motrice de l'intellection. À cette question de nombreux contemporains de Godefroid avaient répondu par la négative. C'est à la réfutation de leur position que sont consacrés les longs quodlibets IX, 19, VIII, 2, XIII, 3 et VI, 7.⁵ Ainsi, dans le premier de ces textes, Godefroid s'emploie à montrer,

⁴ Cf. R. IMBACH: *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*. Dans: *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 375, qui reprend le terme à Hans Blumenberg.

⁵ Les quodlibets de Godefroid ont été édités au début du siècle dernier par une équipe pilotée par M. De Wulf dans la collection «Les Philosophes Belges» (= PB). Je ne donne ici que les références aux volumes utilisés pour la préparation de la présente étude. Il s'agit de: *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*. Éd. M. DE WULF et A. PELZER. Louvain 1904 (PB 2); *Les Quodlibet (sic) cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*. Éd. M. DE WULF et J. HOFFMANS.

d'une part, que l'objet intelligible est la cause efficiente ou motrice de l'intellection,⁶ et, d'autre part, qu'il en est le «terme», ce en quoi elle s'accomplit,⁷ seule solution possible à ses yeux à la doctrine des nombreux maîtres qui soutiennent que l'intellect peut se porter lui-même à l'intellection. Or, on ne peut comprendre ni la configuration précise du dispositif doctrinal mis en place par Godefroid ni l'insistance qu'il met à le défendre sans connaître, du moins dans ses grandes lignes, la doctrine de l'adversaire qu'il cherche à réfuter. Je vais donc commencer par rappeler très brièvement quelques-unes des thèses caractéristiques d'un des auteurs visés par Godefroid, l'Ermite de Saint-Augustin et disciple de Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, thèses qui incarnent sous une forme forte un type de réponse au problème des rapports entre l'intellect et son objet dont la noétique de Godefroid, on le verra, prend l'exact contre-pied.⁸ Après ce rappel, j'évoquerai, de manière tout aussi schématique, les idées maîtresses de la doctrine que Godefroid, en ses quodlibets IX et XIII, oppose à Jacques et à la «famille» doctrinale qu'il représente, où la question des rapports entre l'intellect et son objet est le plus longuement discutée.

Louvain 1914 (PB 3); *Le huitième Quodlibet, Le neuvième Quodlibet, Le dixième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*. Éd. J. HOFFMANS. Louvain 1924 (PB 4); *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*. Éd. J. HOFFMANS. Louvain 1932 (PB 5). Parmi les études, relativement rares au demeurant, traitant de la noétique de Godefroid, il faut surtout signaler celles de John Wippel. Mentionnons: *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy* (= The Metaphysical Thought). Washington: CUA Press 1981, ainsi que *The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection*. Dans: *L'homme et son univers au Moyen Âge* (Actes du septième congrès international de philosophie médiévale [30 août-4septembre 1982]) (= Philosophes Médiévaux 27), C. WENIN (éd.), vol. 2. Louvain-la-Neuve : Institut supérieur de philosophie 1986, 573–582. Pour une excellente mise en perspective de l'importance de Godefroid dans le contexte des débats théologiques et philosophiques de son époque voir l'ouvrage de C. KÖNIG-PRALONG : *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham* (= Études de philosophie médiévale 87). Paris: Vrin 2005.

⁶ «[O]biectum est quod habet rationem efficientis et moventis». GODEFROID DE FONTAINES : *Quod. IX* (v. note 5), q. 19, 276.

⁷ «[I]lla passio (sc. intelligere) significatur per modum activum verbalem et per modum actionis respectu obiecti quo se habet in ratione veri termini ...». *Ibid.*, (v. note 5), 280.

⁸ Ce fait n'a pas échappé à Duns Scot qui, après avoir critiqué là position extrême des «Augustiniens» qui font de l'intellection un produit de la seule âme intellective, reproche à Godefroid de verser dans l'excès contraire. Cf. DUNS SCOT: *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 1, *Opera omnia*. Cité du Vatican : Typis polyglottis Vaticanis 1950, t. 3, 256–271.

2. PHANTASME ET SPECIES SELON JACQUES DE VITERBE⁹

Dans la *Somme théologique* (I, q. 79, a. 3, c.), Thomas explique qu'il est nécessaire de recourir à un intellect agent parce que les formes des choses sensibles ne sont pas intelligibles en acte. Est nécessaire pour les actuer l'intervention d'une faculté qui soit elle-même en acte – l'intellect agent – lequel, selon le schéma bien connu, abstrait les espèces intelligibles à partir du phantasme. Ce qu'il faut souligner d'emblée c'est que, pour Thomas, l'espèce résulte de l'action conjointe de l'intellect agent et du phantasme. L'Aquinate, il est vrai, est avare de renseignements sur la nature exacte de l'opération de l'intellect agent sur le phantasme, mais dans les rares textes où il lui arrive d'en parler, il explique qu'il s'agit d'une action réelle. Dans un passage du *De veritate*, où il discute de la réception des espèces dans l'intellect possible, Thomas écrit que l'intellect agent est la cause principale et motrice de cette réception alors que le phantasme n'en est que la cause instrumentale, mais c'est pour ajouter cette précision capitale que cette réception se fait non pas selon les conditions de l'une seulement des deux causes, mais bien des deux (*secundum condicionem utriusque*).¹⁰ L'empreinte du phantasme, comme l'action de l'intellect agent, se retrouvent jusque dans l'intellect possible, mais sous la forme épurée d'une forme intelligible.

Comme Thomas d'Aquin, Jacques de Viterbe juge qu'il faut distinguer deux intellects: l'intellect agent et l'intellect possible. Sans cette distinction, on ne parviendrait pas à expliquer la différence entre le maître (qui sait) et l'élève (qui ne sait pas encore): chez le maître l'intellect est en acte, chez l'élève l'intellect est possible. Ce que Jacques n'admet pas, en revanche, c'est que la distinction des deux intellects soit une distinction de puissances, de facultés; ce qu'il n'admet pas, pour le citer, c'est que la distinction des deux intellects soit une distinction *réelle*.¹¹ À cela deux raisons. D'abord, l'argument souvent invoqué en faveur de l'existence d'un intellect agent distinct n'est pas probant: si l'on postule l'existence d'une telle faculté au motif que les formes des objets sensibles ne sont pas intelligibles en acte puisqu'elles existent matériellement

⁹ Sur la noétique de Jacques de Viterbe voir l'importante étude de P. FIDEL CASADO: *El pensamiento filosófico del beato Santiago de Viterbo*. Dans: Ciudad de Dios 165 (1953) 117–138. Voir également E. P. MAHONEY: *Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and Other Thirteenth Century Philosophers* (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate). Dans: Augustiniana 23 (1973) 422–467, ainsi que, pour un aperçu rapide, L. SPRUIT: *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Volume 1: Classical Roots and Medieval Discussions (= Brill's Studies in Intellectual History 48). Leiden: E. J. Brill 1994, 238–240.

¹⁰ THOMAS D'AQUIN: *De veritate*, q. 10, art. 6, ad 7. Cf. *Somme théologique*, I, q. 84, a. 6, resp.

¹¹ «Alius modus dicendi est, qui mihi apparet satis rationabilis, quod intellectus agens est quaedam potentia animae, non tamen alia realiter ab intellectu possibili». JACQUES DE VITERBE: *Disputatio secunda de quolibet* (= Cassiciacum, Supplementband 2), q. 16. Éd. E. YPMA. Würzburg: Augustinus-Verlag 1969, 169, lin. 39–41.

dans les objets sensibles, alors il faudrait également recourir à un sens agent, puisque les sensibles ne sont sentis qu'en puissance (*intentiones sensatae in potentia*).¹² En réalité, fait valoir Jacques de Viterbe, c'est la même puissance qui est tantôt possible, en tant que susceptible d'être parfaite par des actes, et tantôt en acte.¹³ Ensuite, l'idée qu'un principe immatériel – l'intellect agent – puisse agir sur un objet matériel – le phantasme – est à la fois inintelligible (*non est possibile*) et inutile (*non est necessarium*).¹⁴ Elle est inintelligible, parce qu'une faculté inférieure ne peut être élevée naturellement à la perfection d'une faculté supérieure; et comme, par hypothèse, le phantasme est une faculté inférieure par rapport à l'intellect agent, il s'ensuit qu'il ne peut pas accueillir une perfection intellectuelle. Mais l'action de l'intellect agent sur le phantasme est aussi inutile. En effet, pour Jacques de Viterbe – et c'est là une de ses doctrines les plus caractéristiques – l'intellect agent n'a pas à abstraire les formes des phantasmes car celles-ci se trouvent déjà dans l'intellect possible sous forme de ce qu'il appelle des *idoneitates*,¹⁵ c'est-à-dire des actualités

¹² Pas plus qu'à l'hypothèse d'un intellect agent distinct Jacques ne souscrit à celle d'un sens agent censé faire passer les sensibles de la puissance à l'acte, hypothèse soulevée par Averroès dans son Grand commentaire sur le *De anima*, (*Commentarium magnum in Aristotelis «De anima librios» = Corpus commentariorum Averrois in Aristotilem [Versionum latinorum 6,1]*). Éd. F. S. CRAWFORD. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America 1953, 221). Jacques cherche ici à montrer la faiblesse de l'argument généralement invoqué par les partisans de l'intellect agent. En effet, si ceux-ci justifient leur recours à l'intellect agent par le fait que les intelligibles n'existent pas en tant qu'intelligibles dans les choses extra mentales ou dans les images, mais nécessitent l'intervention d'un agent qui les rende aptes à être reçus par l'intellect, alors il leur faudrait également – ce qu'ils ne font justement pas – reconnaître l'existence d'un sens agent, puisque les sensibles n'existent pas à titre d'*intentions* dans les choses extra mentales ou dans les organes sensoriels, et paraissent impuissants dès lors à modifier le sens en tant que faculté cognitive. Notons que Thomas d'Aquin ne se sent pas concerné par un tel argument dont il cite une variante dans la *Somme de théologie*, I, q. 79, a. 3, arg. 1, puisqu'il en rejette une des prémisses, à savoir la thèse que les sensibles n'existent pas en acte hors de l'âme. Notons également que si Jacques de Viterbe récuse le principe d'une passivité des sens à l'égard des sensibles, lui non plus ne voit pas l'utilité de recourir à un sens agent, puisque l'information sensible n'est pas contenue dans les sensibles mêmes – fût-ce à l'état de puissance – mais dans le sens, en tant qu'idonéité spéciale (voir, *infra*, n. 15). Cf. sur la problématique du sens agent, l'importante étude d'A. PATTIN: *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélémy de Bruges et Jean de Jandun, ses antécédents et son évolution* (= Ancient and Medieval Philosophy, Series I, VI). Leuven: University Press 1988. Merci à Ruedi Imbach d'avoir attiré mon attention sur cet ouvrage important.

¹³ *Disputatio prima de quolibet* (= Cassiciacum, Supplementband 1), q. 12. Éd. E. YPMA. Würzburg : Augustinus-Verlag 1967, 167, lin. 355–357.

¹⁴ *Disputatio secunda de quolibet* (v. note 11), q. 16, 171, lin. 92–93.

¹⁵ Jacques de Viterbe reprend ce mot au Simplicius latin qui l'emploie pour désigner la deuxième des quatre espèces principales de qualité distinguées par Aristote dans les *Catégories* (8 b 25 – 10 a 24) et que celui-ci décrit comme «une capacité naturelle de faire aisément quelque chose ou de ne pas subir la moindre chose» (*Catégories*, trad. R. Bodéüs, Paris : Les Belles Lettres 2002, 41), par opposition à la *diathesis* ou à la *hēxis* laquelle dénote un état acquis – telle la science ou la vertu. Simplicius discute assez longuement l'*idoneitas* – *epitēdeiōtēs* en grec – dans son

incomplètes ou des «inchoations» relativement à la perfection ultérieure de l'intellect.

Ces idonéités sont de deux types. Certaines sont de simples aptitudes générales; telles sont le sens, l'intellect et l'appétit. Le sens, par exemple, est une aptitude générale à l'égard des sensibles, diversifiée suivant le nombre des sens internes et externes. Les autres idonéités sont des idonéités spéciales, aussi nombreuses que les objets possibles de la faculté concernée:

«[L]a puissance intellective est une idonéité générale à l'égard de tous les intelligibles, c'est-à-dire du point de vue de la conformité actuelle à tous les intelligibles. Mais sur cette idonéité générale sont fondées d'autres <idonéités> spéciales correspondant (*secundum*) à la diversité des intelligibles». ¹⁶

Si l'on comprend maintenant pourquoi, selon Jacques de Viterbe, le recours à une cause agente distincte de l'intellect possible n'est pas nécessaire, reste à voir maintenant comment il explique le passage à l'acte des idonéités, ce qui les fait passer du statut d'aptitudes spéciales à des formes actuellement intelligées. C'est ici qu'intervient le phantasme: celui-ci provoque l'actuation des idonéités en agissant directement sur l'intellect possible «par mode d'incitation et d'inclination».

Voilà qui peut surprendre. Jacques de Viterbe ne vient-il pas d'exclure que l'intellect agent puisse agir sur le phantasme au motif qu'une telle action supposerait qu'une faculté inférieure soit élevée à une perfection supérieure? Admettre que le phantasme puisse retentir directement sur l'intellect possible n'est-ce pas admettre quelque chose de tout aussi invraisemblable, à savoir qu'une faculté inférieure – le phantasme – puisse agir directement sur une faculté supérieure – l'intellect possible? En réalité, les deux cas ne sont pas tout à fait comparables, et ce, parce que les causes envisagées dans chaque cas sont différentes. En effet, dans le premier cas, on suppose que l'intellect agent communique quelque chose (*influit aliquid*) au phantasme, d'où les difficultés, puisqu'une nature matérielle – le phantasme – en restant telle ne peut recevoir une forme immatérielle; dans le second cas, celui de la causalité par mode d'excitation et d'inclination, la cause reste pour ainsi dire extérieure à l'effet

commentaire (*Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*. Éd. C. KALBFLEISH. Berlin: G. Reimer [CAG, 8] 1907, 242, lin. 4; 252, lin. 20) aux *Catégories*. Il maintient, contre Plotin en particulier, la spécificité des «capacités naturelles», irréductibles à de simples puissances ou à des dispositions, et leur accorde un statut réel, intermédiaire entre la pure puissance et l'*habitus*. Simplicius admet l'existence d'idonéités dans la nature et dans l'art – il existe ainsi une idonéité de la statue dans le bronze, qu'il décrit (*Simplicii Magni doctoris scolia in Praedicamenta Aristotelis* [Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum 5,2]. Éd. A. PATTIN. Leiden: Brill 1975, 337, lin. 77–79; KALBFLEISCH, 246, lin. 12–13) comme un terme (*terminus quidam*) et une espèce coexistante avec l'espèce du bronze (*species coexistans speciei aeris*) – ainsi que sur le plan de l'intellect (PATTIN, 341, lin. 81–84; KALBFLEISCH, 249, lin. 1–3).

¹⁶ JACQUES DE VITERBE: *Disputatio prima de quolibet* (v. note 13), q. 7, 93, lin. 453–457.

produit: il n'y a pas, si l'on veut, «d'échange d'information». Jacques explique, en effet, que pour qu'une chose *a* meuve une chose *b* par mode d'excitation et d'inclination deux conditions sont requises: il faut d'abord que *a* et *b* soient conjointes l'une à l'autre, c'est-à-dire que les deux aient leur siège dans un même sujet, ce qui est le cas ici dans la mesure où l'intellect agent et le phantasme sont tous deux les puissances d'une même âme; il faut ensuite que *a* soit en acte d'une façon qui ait un rapport de convenance avec l'acte vers lequel *b* tend naturellement, ce qui est encore le cas du phantasme et de l'intellect possible puisque, par exemple, il y a convenance entre le phantasme d'une chaise et la forme intelligible «chaise» qui constitue l'acte ou la perfection de l'intellect possible. On voit donc qu'il n'est pas nécessaire pour qu'une chose cause *per excitationem* qu'elle soit plus «parfaite» ou plus «noble» que l'objet qui reçoit la motion. Le phantasme peut donc agir directement sur l'intellect possible. Il n'en reste pas moins que c'est l'intellect lui-même qui se taille la part du lion dans la genèse de l'acte d'intellection puisque c'est lui qui en fournit le contenu par ses idonéités. Ainsi, voulant mesurer la part de causalité qui revient à l'intellect, au phantasme et à Dieu dans la genèse de l'acte de connaissance, Jacques de Viterbe explique que ce qui est principalement la cause de la connaissance est ce qui meut l'âme à connaître à titre principal. Or, si l'âme est mue principalement par Dieu, cause efficiente de la motion, et par l'âme elle-même, cause principale à titre de cause formelle, Jacques précise aussitôt: «En revanche, [l'âme] n'est pas mue par les sens et les sensibles à titre principal mais par le moyen d'une excitation et d'une certaine inclination».¹⁷

Ce rappel fait, on comprendra mieux le sens de la réponse étonnante qu'apporte Jacques de Viterbe à la question de savoir si l'intellect peut subir une influence de la part de son objet. Cette réponse est négative: si l'intellect pâtissait sous l'action de l'objet, la connaissance serait, justement, une passion; or elle est bien plutôt une action, non certes transitive, mais une action immatérielle.¹⁸ Cette action n'est autre que le passage à l'acte des idonéités,

¹⁷ *Ibid.*, q. 12, 175, lin. 614–616. En toute rigueur, ce ne sont pas les sensibles qui «agissent» sur l'intellect, mais les phantasmes. Leur motion «excite» l'intellect à passer à l'acte, sans exercice d'une quelconque causalité (formelle ou autre): «La conjonction de l'action ou de l'opération de l'intellect avec le phantasme se fait de telle façon que l'immutation de l'intellect, qui n'est autre que l'intelliger, et celle de l'imagination, qui est le phantasme même, soient simultanées; ainsi, le nom «phantasme» ne doit pas s'entendre au sens d'une ressemblance (*idolum*) ou d'une image (*imago*) qui s'imprime(rait) dans l'organe de l'imagination, mais comme l'opération même de la puissance imaginative» (*ibid.*, q. 12, 174, lin. 567–571). Le rôle des phantasmes n'est donc que de susciter l'opération de l'âme qui puise son information en son propre fonds. Il va de soi que toute la théorie de la connaissance de Jacques de Viterbe doit beaucoup à Augustin, inspiration du reste explicitement revendiquée par l'Ermite de Saint-Augustin. Cf. *ibid.*, 172–173, lin. 177.

¹⁸ «[S]i intellectus pateretur ab obiecto, tunc intelligere esset pati. Sed intelligere non est passio, immo est actio; non quidem transiens sed in agente manens». JACQUES DE VITERBE: *Disputatio quarta de quolibet*, q. 25. Éd. E. Ypma. Würzburg: Augustinus-Verlag 1975, 92, lin. 7–9.

l'opération par laquelle l'intellect se hisse lui-même, à la faveur de la motion excitative du phantasme, de son statut de pure puissance à celui d'intellect en acte de connaître. Quelle place reste-t-il alors à l'objet dans une telle doctrine? L'objet n'est autre que l'intelligible en tant que *terme* de la connaissance. Connaître, en effet, c'est, pour l'intellect, s'assimiler à la chose connue, et comme l'assimilation est une relation, connaître est une relation qui met en rapport deux choses dont l'une est le terme de l'autre. Ce qui confère à l'objet intelligible son statut d'objet c'est donc le fait qu'il soit le terme de l'intellection,¹⁹ mais il n'est nullement nécessaire qu'il soit l'agent de la connaissance.

3. LA POSITION DE GODEFROID DANS LE QUODLIBET IX

Tournons-nous maintenant vers le quodlibet IX, question 19 de Godefroid de Fontaines, qui décrit pour ensuite les critiquer plusieurs variantes de la position que nous venons de résumer – mais dont Godefroid, à la manière des scolastiques, se garde bien entendu d'identifier les auteurs. On peut discerner deux points principaux dans l'argumentation développée par le théologien liégeois contre les partisans de cette thèse.²⁰ Tout d'abord, il leur reproche d'avoir importé dans le champ de la noétique, pour expliquer le rapport intellect – objet, un «modèle» qui ne s'applique en réalité qu'aux actions transitives; reproche assorti d'une tentative d'explication de l'erreur incriminée: c'est parce qu'ils se sont laissés abuser par la forme grammaticale des mots que les auteurs en question ont été conduits à cette position.²¹ Parce que les mots qui décrivent les opérations intellectuelles ont une forme active (*videre*, *intelligere*, par exemple), ils en ont conclu que l'opération intellectuelle était une action

¹⁹ «Et hoc modo ipsum obiectum intelligibile proprie sortitur nomen obiecti, scilicet prout est terminus. Nam et unum relatum dicitur esse alterius obiectum». *Ibid.*, q. 25, 93, lin. 48–9.

²⁰ Ces deux objections ressortent bien de la table des divergences doctrinales séparant Godefroid de ses contemporains établie par un disciple admiratif de Godefroid édité par J. HOFFMANS: *Divergences et innovations de Godefroid de Fontaines*. Dans : Revue néoscolastique de philosophie 36 (1934) 435: «Duodecimo quodlibet, quaestione prima, contra Henricum, quod obiectum omnino movet potentiam volitivam effective; et quomodo visio non potest esse sine visibili. Item, quaestione undevicesima, contra unam opinionem quae ponit actum intelligendi fieri in intellectu non virtute obiecti nec virtute speciei, sed seipso si adsit obiectum. Et ibi dicitur contra speciem quod non sit ponenda alia praeter actum et quantum ad modum speciei communem et quantum ad modum quod ponit eam Jacobus. Et ibi generaliter quod nihil dicit se de potentia ad actum. Et ibi improbat unam positionem de dupli immutatione in sensu: una ratione organi, quae non est sensatio; et alia potentiae quae est ipsa sensatio. Et est positio Jacobi primo quodlibet suo. Et ibi nota quomodo intelligere est pati secundum rem et agere secundum vocem et secundum modum significandi solum; multa optime. Et, ut dictum est supra, triplicem causam quare intelligere dicitur actio manens in agente, cum tamen sit passio. Et materiam huius quaestioneis nota supra decimo quodlibet, quaestione duodecima, multum diffuse».

²¹ Cf. J. WIPPEL: *The Metaphysical Thought* (v. note 5), 195 et 200.

au sens propre du terme, impliquant la communication d'une forme d'un sujet à un autre, comme le feu qui communique sa forme – la chaleur – à son objet – le bois – sans que celui-ci n'exerce aucune action en retour sur le feu.²² De même que la forme intelligible – l'espèce – d'où vient l'action tendant vers une chose extérieure, est une «similitude» de celle-ci, de même la forme présente dans le feu est une similitude de la forme de la chaleur présente dans le bois.²³ Mais ce qui est vrai des actions physiques, transitives, l'est-il aussi des actions qui n'entraînent qu'une modification formelle? Godefroid n'en pense rien: si l'objet dans le cas des modifications qualitatives (c'est-à-dire le bois dans notre exemple qui est celui de Godefroid) n'est pas la cause motrice de l'action, mais sa cause matérielle, c'est-à-dire son sujet ou le patient de la modification, c'est le contraire qui est vrai dans l'ordre de l'intellect: «C'est l'objet intelligible qui joue le rôle de cause motrice et agente à l'égard de l'intellect possible en éduisant celui-ci de la puissance – du point de vue de l'acte d'intelliger – à l'acte – du point de vue de <l'objet>».²⁴ Certes, on ne peut dire que la pierre intellige, mais on peut dire, on *doit* dire selon Godefroid, que la pierre cause l'intellection, c'est-à-dire qu'elle cause l'opération par quoi «l'intellect possible intellige formellement», de sorte que, remarque capitale, «l'intelliger, *du point de vue de ce qu'il signifie*, est une action de l'objet, et émane de lui comme de l'agent, et il est une passion de l'intellect possible dans lequel il se trouve comme en son sujet et patient».²⁵

²² «...[I]gnis semper est calidus actu primo, quo scilicet secundum se calet; et ex hoc etiam semper est in actu secundo, scilicet calefaciendi si adsit materia; quae quidem materia vel obiectum talis actionis ad hoc quod ignis sic in huiusmodi actu nihil penitus facit in ipsum ignem....». GODEFROID DE FONTAINES: *Quod. IX* (v. note 5), q. 19, 270.

²³ *Ibid.*, 271.

²⁴ «Obiectum ergo intelligibile habet rationem moventis et agentis intellectus possibilis educens ipsum de potentia secundum actum intelligendi ad actum secundum illud...». *Ibid.*, 276.

²⁵ *Ibid.* Cf. *Quod. XIII* (v. note 5), q. 3, 201. Il convient ici de souligner l'impact sur la pensée de Godefroid – comme sur celle de bon nombre de ses contemporains (cf. l'introduction de Pattin à l'édition du commentaire de Simplicius [v. note 15], pp. XVIII–XXIII) – de la lecture du commentaire de Simplicius aux *Catégories* d'Aristote. La position de Godefroid sur la nécessité de distinguer la forme – active ou passive – des *verbes* de la nature – active ou passive – de l'*acte* est basée sur le passage suivant du commentaire: «Ab eadem autem causa ostenditur quod et intelligi et videri est praedicamenti ipsius facere, sed non praedicamenti ipsius pati. Non enim patitur aliquid intelligibile ad intelligentiam, sed est intelligi intelligentiam facere et videri visionem facere, dictione solum habente figuram eius quod est pati. Oportet igitur non ad figuram dictionis aspicere, sed ad res. Nam quaedam quidem sunt et re et figura dictionis facere habentia, ut verberare, quaedam autem re quidem factiva sunt, figura autem dictionis passiva, ut intelligi et videri – informans enim est hoc, informans autem facit –; quaedam autem e converso, ut videre et intelligere – informari enim sunt, informari autem pati est –». SIMPLICIUS: *In Praedicamenta Aristotelis* (v. note 15), 428, lin. 32 – 429, lin. 42. La lecture de Godefroid est néanmoins sélective, dans la mesure où Simplicius laisse entendre, quelques lignes plus loin (429, lin. 42–47), que voir et intelligier pourraient comprendre une composante active et une composante passive.

«Du point de vue de ce qu'il signifie» et non pas «du point de vue de son *mode de signifier*», car bien que les termes «intelliger» et «être intelligé» soient respectivement actif et passif quant à leur mode de signifier – ce qui est de nature à inciter certains à penser que c'est l'intellect qui est actif et l'objet qui est passif –, c'est le contraire qui est vrai lorsqu'on envisage ces termes du point de vue de ce qui est principalement signifié par eux:²⁶ l'objet n'est pas vraiment ni réellement (*vere et realiter*) passif à l'égard de l'acte d'intelliger, mais il en est au contraire la cause motrice. Les actions propres aux puissances de l'âme constituent donc un cas spécial dans le genre des actions: l'acte d'intellection dépend réellement de l'objet et est référé à lui, mais on use d'un verbe actif et transitif pour désigner cette opération. Godefroid va qualifier cet objet de terme vrai et réel (*verus et realis terminus*) de l'acte d'intelliger. L'objet est *terme vrai et réel* dans la mesure où l'intellect est orienté vers lui; mais l'objet est *terme réel et vrai* en ce sens que c'est bien l'objet qui est la cause effective de l'intellection.

On dira à la décharge de Jacques de Viterbe que celui-ci ne concevait pas l'intellection comme une action transitive, mais bien comme une action immanente.²⁷ Cela est vrai, mais le caractère immanent de l'action ne change rien à la fausseté fondamentale de son modèle, comme vise à le montrer un deuxième argument. Godefroid tient pour un principe fondamental qu'aucune perfection ne peut tirer son être d'un objet auquel elle confère perfection et dans lequel elle a son être subjectif.²⁸ Or, l'acte d'intelliger est ce qui paracheve l'intellect possible, et ce dernier est le siège de l'acte d'intelliger. L'intellect possible ne saurait donc être la cause de l'intelliger, *peu importe* que celui-ci soit une action immanente ou transitive, car alors il ne serait plus seulement «ce qui peut devenir toutes choses», selon la caractérisation de l'intellect possible par Aristote au *De anima*, III, 5 430 a 14-15, mais aussi «ce qui fait toutes choses», c'est-à-dire, à la fois intellect actif et possible, de sorte que les deux puissances de l'âme ne se distinguerait pas selon une distinction réelle – ce que pense Godefroid – mais bien selon une distinction de raison – position de Jacques de Viterbe que le Liégeois juge erronée.²⁹

De même, tout sujet (*subiectum*) est en puissance à l'égard d'une certaine perfection, l'intellect possible, par exemple, en tant que pure capacité de connaître, est en puissance à l'égard d'une connaissance particulière en acte; ce même intellect possible ne saurait donc avoir la notion d'agent (*rationem agen-*

²⁶ «... [I]sta verba intelligere et intelligi, licet sint activa et passiva quantum ad modum significandi verbalem, non tamen quantum ad id quod principaliter per illa significatur, quia id quod significatur et non est actio ab ipso emanens, licet per modum actionis illud denominet...» GODEFROID DE FONTAINES: *Quod. IX* (v. note 5), q. 19, 278.

²⁷ Cf. JACQUES DE VITERBE: *Disputatio prima de quolibet* (v. note 13), q. 12, 166, lin. 319-322.

²⁸ GODEFROID DE FONTAINES: *Quod. IX* (v. note 5), q. 19, 275.

²⁹ Godefroid s'oppose ici encore à Jacques de Viterbe.

tis) par rapport à cette perfection, sinon la même chose serait à la fois en acte et en puissance sous le même rapport.³⁰

4. RETOUR AU QUODLIBET XII, Q. 1

La question soulevée par notre quodlibet XII, q. 1, on s'en souviendra, était de savoir si «Dieu peut conduire les puissances passives de l'âme à leurs actes <respectifs> en l'absence de leurs objets, opérant la vision dans la vue sans le visible; et ainsi à propos des autres <facultés>?». La réponse de Godefroid, en un mot, consistera à faire observer que la toute-puissance divine ne porte que sur des objets qui sont susceptibles d'exister séparément – ce que Godefroid appelle des objets absous. À cet égard, en effet, pas de doute: Dieu, cause première de tout ce qui est, a la capacité de faire exister séparément les uns des autres les êtres (absous) qu'il précontient. Il peut causer l'existence d'un absolu quelconque et le maintenir dans l'existence sans le concours d'une autre cause [4].

Il en va tout autrement dans le cas des relatifs. Si Dieu peut produire une substance (absolue) sur laquelle est fondée une relation sans devoir produire une autre chose (absolue), il ne peut produire une relation sans le *terme* auquel elle se rapporte:

«[C]ar bien qu'il (sc. Dieu) puisse les réaliser de la façon dont il convient qu'ils le soient, c'est-à-dire par l'intermédiaire de la production du fondement <de la relation>, sans <le concours> d'un autre agent, ceux-ci ne peuvent ni être ni être conservés en l'absence de la coexistence d'un autre terme.»[4].

Ainsi, Dieu peut causer l'existence du père et celle du fils sans «passer» par les causes naturelles, mais il ne pourrait pas faire que le père ait la relation de paternité sans l'existence (à un moment donné) du fils ou que le fils ait la relation de filiation sans l'existence (à un moment donné) de son père. Il en va de même à propos des actes des puissances de l'âme: ce sont «des êtants auxquels, par soi et essentiellement, une relation est rattachée» [5].

Pour bien faire comprendre ce dernier point, Godefroid se sert de l'exemple – classique – de la lumière: la présence d'un corps lumineux est cause de la présence de la lumière dans l'air: ôtez l'objet lumineux et l'air s'obscurcit aussitôt. La lumière dans l'air est donc causalement dépendante du

³⁰ GODEFROID DE FONTAINES: *Quod. XIII* (v. note 5), q. 3, 191. Notons que pour Godefroid l'appel à une *species* ne permet pas de surmonter cette difficulté. Selon les partisans de la doctrine de l'espèce, celle-ci constitue justement cette actualité interne à l'intellect qui permet de faire passer celui-ci de son état de connaissant en puissance à sa perfection de connaissant en acte. Godefroid répond que la présence de la *species* ne représente qu'une actualité partielle (*intellectus factus aliquo modo in actu*), de sorte que l'intellect reste encore en puissance à l'égard de sa perfection ultérieure, et requiert par conséquent autre chose pour l'actuer parfaitement. Cf. *Quod. IX*, q. 19 (PB 4, 273).

corps lumineux, et pourtant, explique Godefroid, s'il y a bien dépendance causale, ce n'est pas en raison d'une relation de l'air au corps lumineux, relation qui serait par soi et essentiellement rattachée à la lumière dans l'air; la nécessité de cette dépendance est bien plutôt imputable à la «débilité» du mode d'existence de la lumière dans l'air, laquelle requiert la présence *continue* d'un corps lumineux pour perdurer. Le «luire de l'air» est donc un acte absolu, cau-salement dépendant certes, nous venons de le voir, à l'égard du corps lumineux, mais en droit séparable de lui, si bien que Dieu pourrait illuminer directement l'air sans la présence d'un corps lumineux [5].

S'agissant maintenant des puissances de l'âme, en l'occurrence de la vue, Godefroid commence contre toute attente par affirmer que Dieu pourrait également opérer la vision sans contribution causale de l'objet visible.

«Et il semble qu'il faille dire que Dieu peut faire la vision de telle sorte que le visible ne contribuerait aucune efficace dans l'ordre de l'efficience, car Dieu possède suffisamment toute force active en lui; mais il ne peut pas faire la vision de telle sorte <qu'elle> n'ait pas le visible à titre de terme coexistant. Car Dieu ne peut être le terme propre d'une telle relation»³¹ [6].

Relevons le choix de mots: «il semble qu'il faille dire» (*videtur dicendum quod*), et non «il semble que» ou «il faut dire que». Tout se passe comme si Godefroid se trouvait ici en présence d'une thèse dont il se voyait contraint d'accepter la vérité. La thèse selon laquelle Dieu pourrait opérer l'acte de vision sans contribution causale de l'objet a de quoi gêner dans la mesure où le propos de l'exposé du *quodlibet IX*, ainsi que nous l'avons vu, avait été de montrer que la raison pour laquelle la connaissance se rapporte à son objet est précisément que celui-ci en est la cause. En accordant que la connaissance peut s'opérer sans la causalité exercée par l'objet, Godefroid se voit donc privé de l'argument le plus efficace en faveur de cette thèse. Il explique en effet que si Dieu peut causer en nous la connaissance, il ne peut cependant opérer la vision sans la coexistence de l'objet de la vision qui doit nécessairement être autre que Dieu lui-même; Godefroid n'en donne pas la raison, mais on peut supposer que c'est parce qu'il exclut qu'un être immatériel (Dieu) puisse être le

³¹ L'argument est incomplet dans la mesure où il n'exclut pas qu'un objet matériel autre que Dieu et que le terme soit la cause de la vision. Relevons, par ailleurs, la formulation de Godefroid: *videtur dicendum*, qui pourrait inciter à penser qu'il ne fait que citer une opinion à laquelle il ne souscrit pas personnellement. En fait, il n'en est rien: comme le savent bien les lecteurs de Godefroid, même lorsque celui-ci tient fermement à une position, il hésite souvent à déclarer fausse la position adverse. Les exemples sont légion. Citons un cas particulièrement clair concernant la possibilité pour Dieu de convertir une substance matérielle en une immatérielle. Après avoir longuement montré pourquoi la chose lui paraissait impossible et conclu que «*quodlibet autem corpus posset mutari in animam fierique naturam incorpoream absurdum est credere*», il ajoute: «*Super hoc tamen nihil assero, quia quae divinae potentiae sunt subiecta non potest humanus intellectus perscrutari*». GODEFROID DE FONTAINES: *Quod. V* (v. note 5), q. 1, 6.

terme d'une relation dont l'autre serait une chose matérielle (l'acte de vision sensible). C'est sur ce point que Godefroid va maintenant insister, c'est-à-dire sur l'indissolubilité de la relation entre l'acte cognitif (vision, connaissance) et son objet conçu en tant que terme. Il va s'employer dans un premier temps à montrer que la vision – contrairement à la lumière dans l'air – est «un étant auquel est rattachée par soi et essentiellement une relation», à savoir une relation à l'objet visible. L'acte de voir, en effet, n'est pas un absolu comme l'acte de luire. Il requiert un objet qui soit à la fois sa cause et son terme. C'est un acte transitif – non certes à la manière d'une action qu'exercerait un sujet sur un autre, comme lorsqu'une qualité, par exemple, agit sur une autre –, mais un acte transitif *immanent au sujet* [5].

C'est sur le caractère essentiellement relatif de la vision à l'objet visible – et par suite, de toute connaissance – que Godefroid va maintenant insister dans la suite immédiate de sa réponse [6, 7, 8]. Il rappelle tout d'abord que saint Augustin, dans le *De trinitate*, compare l'action du visible sur la vue à celle d'une empreinte qu'un objet laisse dans l'eau aussi longtemps que l'objet reste imprimé, car «celui-ci parti aucune forme ne subsiste»: première façon de faire saisir le rapport de dépendance de l'acte de connaissance à son objet. Mais c'est surtout le livre Δ de la *Méta-physique* d'Aristote et son commentaire averroïste qui seront mis à contribution par notre auteur qui se réfère explicitement à 1021 a 29-33. Nous donnons ici la traduction de la paraphrase qu'en donne Godefroid en [6] avec les termes latins correspondants entre parenthèses:

«Que la vision soit ainsi relative au visible, l'intellection (*intellectio*) à l'intelligible (*intelligibile*), c'est ce qui ressort à l'évidence du livre V de la *Méta-physique*, où le Philosophe dit que le mesuré, l'intelligé (*intellectum*) et le su se disent par mode de relation, en ce sens qu'ils se disent relativement à autre chose, car intelligé (*intellectum*) signifie avoir <la connaissance de> l'intelligé (*intellectum*), car c'est de lui qu'il y a intellection (*intellectus*), etc.» [6].

Ce passage prend son sens à la lumière de la distinction faite par le Stagirite entre deux types principaux de relation. Un terme *a* peut être dit relatif si celui-ci soutient une relation avec un autre terme *b*, si la relation «va» de *a* à *b*; c'est le cas des choses relatives numériquement ou selon la puissance, ou des relations de causalité – ainsi le feu échauffe la marmite parce qu'il lui communique la forme de la chaleur. Mais un terme *a* peut être dit relatif si un autre terme *b* a une certaine relation avec lui (la relation «va» de *b* à *a*); tel est précisément le cas des objets de l'intellection: l'objet intelligé est qualifié de relatif si *un autre terme*, l'intellection (*intellectus*), a une certaine relation avec lui.

De cette distinction entre deux types de relation, Aristote tire une conclusion importante que Godefroid ne cite pas mais que nous évoquons ici avec son commentaire averroïste car elle permet de mieux apprécier la position de notre théologien. Cette conclusion est que si l'objet intelligé est relatif parce

qu'un autre terme se rapporte à lui, alors ce second terme ne peut pas, lui aussi, être relatif au premier. Elle est fondée sur un raisonnement que l'on peut reconstituer de la manière suivante: si l'on admet d'une part que l'objet intelligible (*intellectum*) signifie «ce dont il y a intellection», mais que l'on voulait soutenir que l'intellection (*intellectus*) est aussi un relatif, à savoir relatif à l'objet intelligible, alors il en découlerait que l'intellection serait intellection de ce dont il y a intellection, ce qui reviendrait, comme le dit Aristote, à «dire la même chose deux fois». Pour éviter cette redondance, il convient donc de dire que seul l'objet intelligible peut être qualifié de relatif.³²

Averroès, dans son commentaire de ce même passage, va, lui, distinguer trois choses: l'objet intelligé (*intellectum*), l'intellection (*intellectus*) et un troisième terme, le sujet intelligeant (*intelligens*). L'intellection, explique-t-il, ne se rapporte pas (*non refertur*) à l'intelligeant, mais bien à l'objet intelligé (*intellectum*). Autrement dit, la substance qui fonde le caractère relatif de l'intellection (laquelle est essentiellement relative, dit Averroès [*in sua substantia relatius*]) n'est pas le sujet intelligeant mais l'objet intelligé, «car s'il en était ainsi» – i.e. si c'était l'intelligeant qui fondait la relation et non l'objet –, ce serait le sujet intelligeant qui *constituerait* l'intellection (i.e. les contenus intellectifs seraient sécrétés par le sujet intelligeant). Il en découlerait cette conclusion absurde que «ce qui est constitué par quelque chose» (= le sujet intelligeant constitué intelligeant *parce qu'il* a une certaine intellection) «serait constitutif de cette même chose», c'est-à-dire de son intellection. Il s'agirait là d'une contradiction, car une même chose – l'intelligeant – serait en même temps et sous le même rapport cause et causée: elle serait en effet causée, parce qu'un intelligeant ne peut être tel qu'à cause de l'intellection, mais elle serait aussi cause, en tant que produisant l'intellection.

On comprend donc l'objectif visé par Godefroid en rappelant la position d'Aristote et d'Averroès: il s'agit de faire ressortir le lien indissoluble qui unit l'intellection à son objet, tout en affirmant l'indépendance de l'objet par rapport à la science qui porte sur lui.

Mais Godefroid interrompt subitement le cours de son exposé [9, 10] pour évoquer les positions de certains contemporains en qui les historiens ont reconnu Jacques de Viterbe et Henri de Gand,³³ qui soutiennent que l'objet

³² L'argument est problématique. Ce qu'Aristote devrait montrer pour exclure une relation à deux sens c'est que l'hypothèse que l'intellection est aussi un relatif conduit à une impossibilité, alors que tout ce qu'il montre c'est qu'elle implique une tautologie. Pour les difficultés soulevées par l'interprétation de ce passage, voir Ch. KIRWAN: *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ*, E. Oxford Clarendon Press 1980, 165–166, de même que W. D. ROSS: *Aristotle's Metaphysics*. Oxford Clarendon Press 1924, t. II, 330–331.

³³ Pour l'attribution à Jacques de Viterbe, voir M. DE WULF *Un théologien-philosophe du XIII^e siècle; étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines* (= Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques et classe des beaux-arts.

n'exerce aucune causalité, respectivement, sur l'intellection – position de Jacques – ou sur la volonté – position d'Henri de Gand. Si ces auteurs avaient raison, explique Godefroid, il faudrait trouver une autre raison – i.e. une autre raison que celle de Godefroid pour qui l'objet est la cause et le terme – pour laquelle la vision ne peut exister sans le visible. Or ceci reviendrait à postuler entre la vision et son objet une relation autre que «selon le troisième mode». Godefroid va alors montrer qu'une telle solution est intenable ([11]).

L'expression «selon le troisième mode» renvoie au commentaire de Thomas d'Aquin au chapitre 17 du livre V de la *MétaPhysique* d'Aristote, consacré aux relations. Il nous faut en parler brièvement pour comprendre la réponse de Godefroid. Thomas relève qu'Aristote distingue trois espèces de relation.³⁴ Le premier mode concerne la quantité et le nombre, la relation du multiple à son sous-multiple par exemple; le second mode désigne la relation qui existe entre une puissance active et une puissance passive, comme le «caléfactif» et le «caléfactible»;³⁵ enfin, le troisième mode désigne la relation qui existe entre deux termes qui se rapportent l'un à l'autre comme le mesurable à la mesure, la science à la chose sue. La relation qui existe entre, disons, deux quantités, est fondée dans chacun des termes de la relation, puisque chacun est une certaine quantité: la relation entre le double et la moitié ou de la moitié au double. C'est en ce sens que la relation peut être qualifiée de réciproque. Il en va de même du rapport entre puissance active et puissance passive. Mais tout autre est le cas de la relation selon le troisième mode, car, explique Thomas, «la vérité de la science est mesurée par le connaissable». Un énoncé est vrai ou faux selon que la chose est ou n'est pas ainsi que le dit l'énoncé, mais on ne dit pas que la chose est ou n'est pas selon que l'énoncé est vrai ou faux. La relation selon le troisième mode est donc une relation non réciproque; elle implique qu'il existe un rapport réel du mesurable au mesuré mais non du mesuré à la mesure.

Godefroid estime donc qu'exclure que la relation de la connaissance au connaissable soit une relation du troisième type c'est affirmer qu'elle est une relation réciproque, une relation à deux sens si l'on veut, hypothèse dont nous venons de voir que Godefroid estimait qu'elle avait été réfutée par Aristote et Averroès.

Force est donc de reconnaître que la relation entre la connaissance et le connu est une relation réelle selon le troisième mode, c'est-à-dire une relation réelle telle que la science se rapporte réellement au connu mais non l'inverse.

Mémoires. Collection in-8, t. I, fasc. 2). Bruxelles: Hayez 1904, 89, et WIPPEL: *The Metaphysical Thought* (v. note 5), 197. Quant à l'attribution à Henri, elle est faite par les éditeurs: cf. *Quod. XII* (v. note 5), q. 1, 82.

³⁴ THOMAS D'AQUIN *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Éd. M.-R CATHALA, O.P., R. M. SPIAZZI, O.P. Turin: P. Marietti 1950, nn. 1001-1032.

³⁵ Ces deux espèces rentrent sous le genre des relations «orientées» de *a* vers *b* distingué plus haut.

Or, ajoute Godefroid, une chose ne peut se rapporter réellement à une autre sans que son existence dépende d'elle, et sans que celle-ci soit pour elle une *cause*. C'est ce qu'auraient compris et Aristote et Averroès. Godefroid croit en effet trouver chez le philosophe de Cordoue la preuve de l'impossibilité de la thèse de Jacques de Viterbe: «Le Commentateur dit ici que ce à quoi la science se rapporte réellement est sa cause, expliquant que puisque le sujet ne peut en aucun cas être la cause de l'acte, il importe qu'il ne se rapporte pas à lui, mais bien à l'objet par lequel il est causé» [10]. D'où cette conclusion: il ne suffit pas d'affirmer que la vision est inséparable de la chose vue, encore faut-il préciser que la raison pour laquelle elle est inséparable est qu'elle est causée par la chose vue [11].

Il reste à répondre à l'objection selon laquelle «Dieu <pouvant> faire (directement) ce qu'il peut faire par l'intermédiaire des causes particulières, il doit également pouvoir opérer la vision sans l'objet visible» [12]. Godefroid répond maintenant que «l'objet se rapporte à l'acte non seulement en tant que cause agente, *mais aussi* en tant que terme ou objet» [12]. Autrement dit, s'il est vrai que Dieu pourrait, moyennant sa toute-puissance, causer directement la vision, il ne semble pas que même la toute-puissance divine soit à même de séparer la vision de son objet conçu en tant que terme. Tel était le sens de l'argument introduit au début de [6].

La question qui se pose évidemment est de savoir de quelle nature est cet objet-terme dont parle ici Godefroid. Lorsqu'il parle de l'objet en tant que cause motrice ou agente de l'intellection, il va de soi qu'il ne peut s'agir que de la chose extra mentale (*est enim intelligere motus rei ad animam*). Mais qu'en est-il de l'objet-terme? S'agit-il encore de l'objet extra mental? Ou serait-ce plutôt un objet intentionnel? Pour formuler la question autrement, Godefroid veut-il dire que si Dieu peut causer directement la vision d'un objet, cette vision ne peut s'opérer sans l'existence ou la présence *de facto* de l'objet? Ou veut-il dire que si Dieu peut causer directement la vision de l'objet, celle-ci ne peut s'opérer sans la présence d'un objet *intentionnel*, l'impression subjective de la vision par exemple? Trois possibilités sont à envisager: 1) Dieu crée la vision, et la présence de l'objet extra mental (mais non celle de la vision) est nécessaire pour que la connaissance s'opère; 2) Dieu crée la vision, et la présence de l'objet intentionnel (mais non celle de l'objet) est nécessaire pour que la connaissance s'opère; 3) Dieu crée la vision, et la présence de l'objet extra mental ainsi que son pendant intentionnel sont nécessaires pour que la connaissance s'opère. De ces trois possibilités, la première est évidemment à exclure, puisque la connaissance semble au minimum impliquer la présence d'une composante mentale. Qu'en est-il de 2) et de 3)? Comme Godefroid ne répond pas directement à la question dans notre quodlibet – ni d'ailleurs, ce qui est significatif, dans les autres questions se rapportant spécifiquement au problème de la connaissance – il nous faut essayer d'extrapoler sa réponse à

partir de ce qu'il dit ailleurs au sujet de la distinction entre l'objet mental et l'objet réel. Cette distinction est mise en œuvre dans un contexte précis, celui de la réfutation de la doctrine henricienne de la distinction intentionnelle de l'être et de l'étant. Un texte particulièrement clair est le quodlibet VIII, question 3. Godefroid y distingue *l'esse cognitum*, *quo res est tantum apud animam* de *l'ens verum, praeter esse cognitum*; le premier est qualifié d'être diminué (*quoddam diminutum*), le second de quelque chose de réel (*quoddam reale*)³⁶. Ainsi présentée, la distinction pourrait laisser supposer que Godefroid distingue deux types d'actes cognitifs *méritant au même titre* d'être qualifiés de connaissance ou de science. En fait, il n'en est rien. Godefroid évoque trois types d'actes cognitifs qui se distinguent en fonction de leurs objets respectifs, mais dont seuls les deux premiers peuvent donner lieu à une connaissance réelle. Le premier est le cas standard d'un acte de connaissance portant sur une chose existant réellement – la chose possède à la fois un *esse reale* (extra mental) et un *esse cognitum* (dans l'intellect). Un deuxième type de connaissance met en rapport un intellect avec un objet n'existant pas actuellement, mais doué d'une existence possible ou, ce qui revient au même pour Godefroid, un objet existant en puissance dans l'intellect divin. Un tel objet – telle rose n'existant pas encore en acte – possède à la fois *l'esse reale* (dans l'intellect divin) et *l'esse cognitum*. Il convient enfin de distinguer un troisième type d'objet n'ayant, lui, qu'un *esse cognitum* mais pas *d'esse reale*. Tel est le cas de la chimère «qui ne possède aucun être réel et qui est en ce sens un pur néant et n'est l'objet d'aucune science».³⁷

Rendre compte de la connaissance pour Godefroid c'est donc décrire les conditions qui sont requises pour que celle-ci s'opère *lorsqu'elle s'opère normalement*, c'est-à-dire en présence d'un objet. Le philosophe est libre, évidemment, de n'envisager qu'un des deux pôles de l'acte cognitif – le pôle mental ou le pôle extra mental – étant entendu qu'il s'agit des deux termes inséparables d'un même complexe ou d'un même phénomène. Aussi Godefroid n'a-t-il pas le réflexe de partir de *l'esse cognitum* – terme commun aux trois types de connaissance distingués – pour ensuite s'interroger sur le rapport «éventuel» de cet *esse cognitum* à un *esse reale*. C'est pourquoi on peut supposer que s'il n'a pas été plus explicite sur le statut onto-épistémologique de l'objet-terme c'est parce qu'il jugeait que les deux réponses possibles – l'objet est la chose extra mentale ou bien l'objet le terme intentionnel – s'impliquaient réciproquement.

Quoi qu'il en soit, il faut être prudent lorsqu'on relit le passage de Gauthier Chatton que nous avons cité au début de ce travail. Lorsque celui-ci écrit que «Dieu ne peut faire une intuitive sans la présence de la chose à cet intel-

³⁶ *Quod. VIII* (v. note 5), q. 3, 34.

³⁷ *Ibid.*, 40.

lect, car Dieu ne peut faire une intuitive sans que, par elle, la chose ne paraisse présente, que cette chose existe ou non», on peut lui donner raison de comprendre Godefroid comme voulant dire qu'une «intuitive» – terme qui n'appartient pas au lexique du théologien liégeois – requiert la présence de l'objet – ce qui correspond à ce que l'on trouve chez Godefroid (cf. [6], [11]) –, mais l'explication qu'il en donne, explication fondée sur la distinction entre l'*apparaître* phénoménal de la chose et son *être* extra mental, ne peut, elle, nous sembler-t-il, s'autoriser de Godefroid, qui ne pose pas le problème de la connaissance en ces termes. En revanche, Gauthier a raison d'écrire que «Dieu ne peut pas faire une intuitive qui ne requiert pas naturellement l'existence de la chose pour qu'elle (sc. l'intuitive) soit causée ou conservée longtemps de façon naturelle». Godefroid, en effet, est formel: l'objet est requis à la fois à titre de cause et de terme, l'intervention de la toute-puissance divine n'étant envisageable qu'à titre de pure possibilité théorique (cf. [12]).

5. CONCLUSION

Alors que pour Jacques de Viterbe l'objet de l'intellection était le terme de l'opération intellective sans en être la cause – puisque la cause principale en est la puissance de l'âme –, Godefroid fait valoir que le terme auquel se rapporte l'acte de l'intellect en est en même temps la cause. Cette position générale se heurte toutefois à une difficulté: Godefroid, sous l'influence sans doute des débats de son époque, se voit contraint d'admettre que Dieu de par sa toute-puissance pourrait se substituer à la causalité exercée par l'objet, affaiblissant par là même le lien entre l'objet-cause et l'objet-terme. Pourtant, notre auteur n'a pas vu là une raison suffisante d'amender sa position (à savoir, que la vision et l'intellection ont pour terme un objet qui est leur cause), puisqu'il la reconduit explicitement contre les objections de Jacques de Viterbe et d'Henri de Gand; il n'a pas cru devoir conclure que l'objet n'était pas nécessairement requis pour la vision et l'intellection au motif que Dieu peut la causer directement. L'hypothèse de la toute-puissance divine n'a donc pour lui qu'un impact épistémique limité. Elle ne l'incite pas, par exemple, à se poser la question suivante: «puisque Dieu peut causer l'intellection de l'intelligible ou la vision du visible, comment puis-je être *certain* qu'il y a bien là un objet intelligible ou un objet visible?». La question opératoire dans notre quodlibet est plutôt: «étant donné que la vision est relative à un visible comme le fils est relatif au père, la vision fait-elle partie des choses auxquelles une relation est essentiellement rattachée ou non?» La réponse de Godefroid à cette dernière question, nous le savons, est affirmative: même Dieu ne peut scinder la vision du visible, alors que la chose visible, elle, peut très bien, même *naturaliter*, exister sans être l'objet d'une connaissance. Gauthier Chatton qui cherchait à affirmer sa thèse contre Pierre Auriol ne s'est donc pas trompé d'allié. Quant à Gode-

froid, si celui-ci dissocie déjà «la notion de ce qui cause en nous la connaissance de la notion d'objet connu», il est significatif que cette dissociation n'est pas accompagnée chez lui d'une remise en cause du caractère objectif de la connaissance, comme ce sera le cas chez des auteurs plus tardifs.

GODEFROID DE FONTAINES – QUODLIBET XII

Question 1³⁸

Dieu peut-il conduire les puissances passives de l'âme à leurs actes <respectifs> en l'absence de leurs objets, opérant la vision dans la vue sans le visible?

[1] Il y eut plusieurs questions au sujet de Dieu et de la créature rationnelle. Au sujet de Dieu on souleva une question, à savoir: Dieu peut-il conduire les puissances passives de l'âme à leurs actes <respectifs> en l'absence de leurs objets, opérant la vision dans la vue sans le visible; et ainsi à propos des autres <facultés>?

[2] On soutient qu'il le pourrait. Car tout ce que Dieu, qui est l'agent universel, peut faire moyennant les agents particuliers, il peut le faire immédiatement sans eux.³⁹ Mais l'objet joue le rôle d'un agent particulier à l'égard de la puissance passive de l'âme. Donc l'acte que Dieu peut réaliser par l'objet il peut le réaliser sans lui.

[3] Contre cela: Dieu ne peut opérer la vision en l'absence de ce sans quoi la vision ne saurait aucunement s'opérer. Mais la vision ne saurait aucunement s'opérer sans le visible selon ce que dit Augustin au livre XI de *La trinité*, chapitre 2: «la vision n'est rien d'autre que le sens <en tant qu'il est> informé par la chose qui est sentie; celle-ci partie, la vision ne peut aucunement s'opérer».⁴⁰

[4] Réponse. Il faut dire que Dieu peut produire et causer des êtants absous en l'absence de tout autre existant quel qu'il soit. Mais ne sont pas tels <sc. des êtants absous> les <étants> dont l'être, en raison de la relation qu'ils renferment, exige <l'existence de> quelque chose d'autre.⁴¹ Puisque, selon Simplicius, l'essence et la nature de la relation sont caractérisées par deux extrêmes dont un lui sert de sujet et de fondement, alors que l'autre en est le terme ou l'objet, aucun étant de cette sorte ne peut exister sans la coexistence

³⁸ Les Quodlibets onze-quatorze de GODEFROID DE FONTAINES (v. note 5), 79–82.

³⁹ Cf. HENRI DE GAND: *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 7, q. 13 ad 3, Paris 1520 (Reprint, St. Bonaventure, N. Y., 1953), I, 63 Z.

⁴⁰ AUGUSTIN D'HIPPONE *De trinitate*, XI, ii [2] (= Corpus Christianorum. Series Latina 50). Éd. W. J. Mountain. Turnhout Brepols 1968, 334, lin.12–14.

⁴¹ Le texte latin se lit ici comme suit: «non sic autem ea quorum esse propter respectum quem includunt aliquid aliud exigunt». Nous lisons *exigit* et traduisons en conséquence.

d'une pluralité.⁴² Et ainsi, puisque selon Denys,⁴³ Dieu, en raison de sa perfection et de sa puissance infinies, contient en lui sous forme unitaire toutes les perfections formelles qui, dans le réel, sont des choses par soi, et <contient> aussi toute la puissance active qui est communiquée aux <causes> agentes quelles qu'elles soient, par conséquent, il peut être la cause immédiate effective de tous les étants. Mais des étants absous il peut être la cause effective de telle façon que la présence d'aucune autre <chose> ne soit requise, ni dans l'ordre de l'efficience ni dans l'ordre de la permanence. Mais il n'en va pas ainsi dans le cas des étants relatifs; car bien qu'il puisse les réaliser de la façon dont il convient qu'ils le soient, c'est-à-dire par l'intermédiaire de la production du fondement <de la relation>, sans <le concours> d'un autre agent, ceux-ci ne peuvent ni être ni être conservés en l'absence de la coexistence d'un autre terme.

[5] Donc, puisque les actes des puissances de l'âme sont des étants auxquels, par soi et essentiellement, une relation est rattachée, ils ne peuvent aucunement exister sans la coexistence d'un objet. De sorte que la manière dont est requis l'objet qui est dit agent relativement à l'acte de vision est autre <que la manière dont est requis> le corps lumineux qui est cause de la lumière à l'égard de la lumière qui est dans l'air. En effet, bien que la lumière qui est présente dans l'air ne puisse demeurer dans l'air en l'absence du corps lumineux, ce n'est pas parce que la lumière qui est dans l'air aurait une relation ajoutée en raison de laquelle elle requerrait un corps lumineux à titre de terme, mais c'est à cause du mode d'être faible que possède la lumière dans le milieu que celle-ci requiert pour sa conservation la présence continue de l'agent.⁴⁴ C'est pourquoi, on suppose que Dieu pourrait illuminer l'air plongé dans les ténèbres sans un corps lumineux et conserver une lumière de cette sorte dans l'air. Ainsi, luire pour l'air est un acte à ce point absolu qu'il n'inclut aucune relation à autre chose en tant que terme. Mais il n'en va pas ainsi de la vision à l'égard de son objet, car elle ne le requiert pas seulement à titre de cause effective, mais aussi à titre d'objet terminal. Si bien que voir ne décrit pas un acte simplement absolu au même titre que luire, mais un acte transitif, non en di-

⁴² Guillaume renvoie au commentaire de Simplicius aux *Catégories* d'Aristote dans la traduction de Guillaume de Moerbeke. Cf. *Simplicii Magni doctoris scolia in Praedicamenta Aristotelis* (v. note 15), 236, lin. 36-37. Sur Simplicius, cf. *Quod. XIII* (v. note 5), q. 3, 203. Cf. également les indications fournies par A. Pattin dans l'introduction de son édition (v. note 15), p. xx. Pour un exposé détaillé de la doctrine de la relation chez Simplicius, voir C. LUNA: *La relation chez Simplicius*. Dans: *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du colloque international de Paris (28 sept. - 1^{er} oct. 1985) (= Peripatoi 15). Éd. I. HADOT. Berlin/New York 1987, 113-147.

⁴³ Cf. DENYS LE PSEUDO-ARÉOPAGITE *De divinis nominibus*, VII.4; XIII.3 (= *Corpus Dionysiacum* 1). Éd. B. R. SUCHLA. Berlin Walter de Gruyter 1990, 198, lin. 22-23; 228, lin. 6-7 (*Dionysiaca* I, éd. P. CHEVALLIER. Paris: Desclée de Brouwer 1937, 408³; 545³).

⁴⁴ Cf. *Quod. IX* (v. note 5), q. 19, 281.

rection d'un sujet comme une action dirigée vers l'extérieur, mais en direction d'un terme, comme une action immanente.

[6] Et ainsi, il semble qu'il faille dire que Dieu pourrait faire la vision de telle sorte que le visible n'ait aucune efficace causale, car Dieu possède suffisamment toute force active en lui; mais il ne pourrait pas faire la vision de telle façon <qu'elle> n'ait pas le visible à titre de terme coexistant. Car Dieu ne peut être le terme propre d'une telle relation. C'est pourquoi Augustin, au livre XI de *La trinité*, chapitre 2, à propos de cette information du sens qu'on appelle vision et qui est imprimée par la chose visible, dit que «la chose partie, la forme ne demeure plus qui résidait dans le sens lorsque c'était cela qui était vu»⁴⁵. Que la vision soit ainsi relative au visible, l'intellection à l'intelligible, c'est ce qui ressort à l'évidence du livre V de la *MétaPhysique*, où le Philosophe dit que le mesuré, l'intelligé et le su se disent par mode de relation, en ce sens qu'ils se disent relativement à autre chose; en effet, intelligé signifie avoir <la connaissance de> l'intelligé, car c'est de lui qu'il y a intellection, etc.⁴⁶ À ce propos, le Commentateur dit: «Il y a deux types de relation: la relation qui est dans la substance des deux *relata*, ou bien la relation qui est dans la substance de l'un des deux seulement, et dans l'autre par rapport au premier»;⁴⁷ et, plus loin: «L'intelligé ne se rapporte pas à l'intelligeant mais à l'intelligé, car autrement l'intelligé serait constitué par l'intelligeant. Mais il semble que ce soit le contraire, à savoir que l'intelligé n'est pas constitué par l'intelligeant⁴⁸ mais par la chose intelligée, car s'il en était ainsi il s'ensuivrait que ce qui est constitué par quelque chose constitue <rait> cette <même> chose; et ainsi il arriverait que la cause serait constituée par le causé; et alors la cause et le causé serait, en même temps, la même chose sous le même rapport. Et c'est ce qu'avait

⁴⁵ AUGUSTIN: *De trinitate* (v. note 40), XI, II, [3], 336, lin. 62-64.

⁴⁶ Godefroid utilise ici deux traductions de la *MétaPhysique*, la *nova* de Michel Scot, et la *recensio* de Guillaume de Moerbeke. À la *nova* Godefroid reprend les vocables *mensuratum*, *intellectum* et *scitum*, mais le reste de la phrase est emprunté à la traduction de Guillaume dont la version du passage se lit comme suit: «[M]ensurabile uero et scibile et intellectuale eo quod aliud ad ipsum dicitur ad aliquid dicuntur. Nam intellectuale significat quia ipsius est intellectus, non est autem intellectus ad hoc cuius est intellectus; bis enim idem dictum utique erit». ARISTOTE: *Metaphysica*. Lib. I-XIV. *Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeke* (= Aristoteles Latinus XXV, 3, 2). Éd. G. Vuillemin-Diem. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill 1995, t. II, 113, lin. 614-618.

⁴⁷ «Et quasi dicatur quia relatio est duobus modis, scilicet aut relatio in substantia utriusque relativi, aut relatio in substantia, et in altero propter istud». AVERROÈS: *Metaphysica*, V. Venise: Apud Junctas 1562 (reprint, Francfort 1962), f. 129vG.

⁴⁸ Les mss donnent tous *per intellectum*, mais c'est *per intelligentem* qu'il faut lire, puisque l'hypothèse en question est l'inverse de la précédente selon laquelle c'est l'intellection qui est constituée par l'intelligeant. L'incise «à savoir que l'intelligé n'est pas constitué par l'intelligeant mais par la chose intelligée» est un ajout de Godefroid qui explicite le commentaire d'Averroès.

en vue Aristote lorsqu'il dit "alors le même sera dit deux fois", c'est-à-dire: la cause et le causé seront⁴⁹ à propos du même».⁵⁰

[7] Puisque, d'après ce qui précède, le connaissable ne se dit pas de manière relative si ce n'est parce que la science se rapporte réellement à lui, ainsi, bien que le connaissable puisse exister sans la science, la science cependant ne pourra aucunement exister sans le connaissable.

[8] Qu'un terme ne puisse exister sans l'autre ni inversement celui-ci sans celui-là par la puissance d'un quelconque agent, cela apparaît avec évidence par le mode d'être des autres relatifs dans lesquels la relation est dans la substance de chacun. En effet, bien que Socrate puisse devenir blanc et exister sans un autre blanc, Socrate-blanc ne peut pas être semblable sans la coexistence d'un autre blanc, et inversement. Semblablement, parce que la vision est réellement référée au visible, et non le contraire, la vision ne peut en aucun cas exister sans le visible, bien que le contraire soit possible.

[9] Mais du fait que plusieurs posent que l'objet ne joue pas le rôle d'une cause motrice ou agente par soi à l'égard des actes des puissances de l'âme⁵¹ – ce qui est surtout affirmé par plusieurs à propos de la volonté⁵² –, selon eux il conviendrait de poser une autre cause pour laquelle la vision ne pourrait exister sans le visible. Car si l'objet ne joue pas le rôle d'une cause motrice ou agente à l'égard de l'acte qui accomplit la puissance, mais que cela convienne à la puissance même à l'égard de l'acte, autrement dit, que cette puissance joue le rôle de l'agent à l'égard de l'acte, <alors> il n'y aura aucune relation ou dépendance par soi et essentiellement entre l'acte et l'objet, mais seulement entre la puissance et l'acte. Si toutefois on pose une relation réelle entre la science et le connaissable autrement que selon le troisième mode, alors le connaissable se réfère par une relation réelle à la science et réciproquement. Mais cela est faux.

[10] Et une chose ne saurait être dite selon ce troisième mode réellement référée à autre chose si en son entité elle ne dépendait d'elle et si celle-ci n'exerçait une certaine causalité à son endroit. C'est pourquoi le Commentateur dit ici⁵³ que ce à quoi la science se rapporte réellement est sa cause, expliquant que puisque le sujet ne peut en aucun cas être la cause de l'acte, il importe qu'il⁵⁴ ne se rapporte pas à lui,⁵⁵ mais bien à l'objet par lequel il est causé.

⁴⁹ Je lis *erit*.

⁵⁰ AVERROÈS: *Metaphysica* (v. note 47), V, f. 129vH.

⁵¹ C'est la position de Jacques de Viterbe. Cf. *Quod. IV* (v. note 18), q. 25, 93, lin. 33–60.

⁵² Cf. HENRI DE GAND: *Quod. IX*, q. 5; *Quod. X*, q. 9.

⁵³ Allusion au texte cité *supra*, n. 50.

⁵⁴ «il», c'est-à-dire l'acte.

⁵⁵ «à lui», c'est-à-dire au sujet.

[11] Cela est réfuté aussi de façon efficace par le Philosophe et le Commentateur au même endroit lorsqu'ils montrent que l'acte selon ce mode de la relation ne peut être référé à la puissance, <car> il s'ensuivrait, ainsi qu'il est dit au même endroit, que la cause et le causé seraient identiques relativement à une même chose. Or il est clair que l'acte joue le rôle d'une cause à l'égard du sujet, car il en fait formellement un sujet en acte, autrement dit, c'est à cet acte que le sujet doit d'être en acte. Si donc cet acte, en son actualité, était constitué par le sujet ou par l'actualité du sujet, alors l'acte sera ce qui constitue formellement le sujet en acte en son actualité, et sera aussi constitué de manière efficiente en son actualité par l'actualité du sujet. Or tous les philosophes tiennent cela pour très problématique, à savoir que le sujet constitue l'acte à l'égard duquel il est en puissance et par lequel il est naturellement apte à être constitué en acte. Il convient donc de poser, ainsi qu'on l'a dit, que la raison pour laquelle la vision ne peut exister sans le visible est que la vision dépend du visible comme de sa cause agente par soi, et se rapporte au visible même comme au terme d'une dépendance relative de ce genre.

[12] Par là apparaît la réponse à l'argument en sens contraire. Car il faut dire que l'objet non seulement se rapporte à l'acte en tant que cause agente, mais également en tant que terme ou objet. Bien plus, c'est par la notion de terme qu'il est dénommé lorsqu'on dit que l'agent est un objet par rapport à de tels actes.

Abstract

The article is a commentary on, and provides the text and translation of, Godfrey of Fontaines' Quodlibet XII, question 1. Godfrey is well known for holding the view that the object of knowledge is also the cause of knowledge. In quodlibet XII, question 1 he tries to show, by drawing principally on Aristotle and Averroes, that intellection is related to the known thing and not to the soul of the knower, defending his view against the rival positions of James of Viterbo and Henry of Ghent for whom the soul is the principal cause of its own actions. Despite his awareness of objections that could serve to weaken the link between the object as terminus and as cause of knowledge, including arguments from divine omnipotence, Godfrey remains steadfast in his belief that the object of knowledge must also be its cause.