Olivi et les averroïstes

Autor(en): **Piron, Sylvain**

Objekttyp: **Article**

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 (Jahr): **53 (2006)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760616

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SYLVAIN PIRON

Olivi et les averroïstes *

à Louis-Jacques Bataillon

L'averroïsme latin du XIIIe siècle est un spectre qui ne cesse de revenir. Ceux qui cherchaient à le conjurer ont à chaque fois contribué à raviver l'étrangeté du phénomène. Voila un courant de pensée, actif durant plusieurs siècles, qui a constamment incarné la revendication d'une autonomie de la philosophie et dont on apprend au bout du compte qu'il aurait été « inventé par des théologiens », dénonçant comme hérétique une thèse que nul maître ès arts ne professait encore.[1] Les savantes recherches qui ont passé le mythe au crible d'un examen historique minutieux aboutissent à un paradoxe trop savoureux pour être totalement satisfaisant. Derrière toute cette agitation, ne se serait-il vraiment rien passé de sérieux à Paris entre 1265 et 1277 ? Comme l'écrit Ruedi Imbach au terme d'un parcours de l'historiographie de la question, le jugement final ne pourra venir que d'une étude serrée de tous les textes disponibles.[2] Il faudra également prendre en considération l'ensemble des réactions qu'ils ont suscitées. L'un des arguments avancés pour abandonner l'appellation d'« averroïsme » est que celle-ci ne correspondait pas « au jugement des contemporains » de Siger de Bra-

* Je tiens à remercier Dragos Calma et Emanuele Coccia pour leur aide dans la préparation de cet article et Andrea Robiglio pour ses observations critiques.

1 Pour s'en tenir à une synthèse des dernières présentations de GAUTHIER, René Antoine : *Notes sur Siger de Brabant. (I.) Siger en 1265*. In : RSPhTh 67 (1983) 201–232 ; GAUTHIER, René Antoine : *Notes sur Siger de Brabant. (II). Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des normands*. In : RSPhTh 68 (1984) 3–49; GAUTHIER, René Antoine : *Préface*. In : THOMAS DE AQUINO : *Sentencia libri De anima* (= Opera Omnia, ed. Leonina 45.1). Rome/Paris : Comissio Leonina/Vrin 1984 ; DE LIBERA, Alain : *Introduction*. In : THOMAS D'AQUIN : *Contre Averroès*. Paris : Flammarion 1994, 9–73 ; IMBACH, Ruedi / PUTALLAZ, François-Xavier : *Profession : philosophe : Siger de Brabant*. Paris : Cerf 1997.

2 IMBACH, Ruedi : *L'averroïsme latin du XIIIe siècle*. In: IMBACH, Ruedi / MAIERÙ, Alfonso (edd.) : *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 21–23 settembre 1989) (= Storia e letteratura 179). Roma: Editura di storia e letteratura 1991, 191–208, ici 208, n. 103.

bant.[3] Cette affirmation est malheureusement inexacte. Elle ignore un témoignage de première main que la plupart des chercheurs ont négligé jusqu'à présent. Dans une série de questions disputées de la fin des années 1270, le théologien franciscain Pierre de Jean Olivi désigne à cinq reprises cerains de ses adversaires du nom d'*averroistae,*[4] reprenant le terme introduit quelques années plus tôt par Thomas d'Aquin dans son traité *De unitate intellectus.*[5] Ces cinq occurrences font apparaître une critique bien informée qui vise un ensemble doctrinal plus large que la seule question de l'unicité de l'intellect possible. Cet usage est d'autant plus notable qu'aucun autre auteur, avant Raymond Lulle dans les années 1310–1311, n'utilise aussi fréquemment ce mot.[6] L'objet de cet article sera de présenter ces cinq mentions et de tenter d'en comprendre le sens et la portée, en les resituant au sein d'une lignée de critiques franciscaines adressées aux maîtres de la faculté des arts parisienne.

Avant d'examiner ces textes, il faudra en passer par un certain nombre de préalables. Il peut en effet sembler paradoxal d'accorder un grand crédit, en ce domaine, aux paroles d'un théologien connu pour son hostilité de principe à l'égard des philosophes. En réalité, cette hostilité recouvre une attitude bien plus complexe qui prend appui sur une connaissance précise des textes critiqués. De fait, comme on le verra, Olivi a non seulement été aux premières loges du conflit opposant la faculté de théologie à la faculté des arts autour de 1270. Il a lui-même été partie prenante de ces débats. Les échos qu'il en retransmet, quelques années plus tard, sont donc particulièrement précieux, bien qu'il ne soit pas toujours aisé d'identifier les personnages visés par ses critiques. À cet égard, le travail mené ici présente un ca-

[3] VAN STEENBERGHEN, Fernand : *Maître Siger de Brabant* (= Philosophes Médiévaux 22). Louvain/Paris : Publications Universitaires/Vander-Oyez 1977, 397 ; VAN STEENBERGHEN, Fernand : *La philosophie au XIIIe siècle* (= Philosophie médiévaux 28). Louvain : Peeters 1991, 354.

[4] De rares chercheurs ont signalé cet usage ; cf. KRIZOVLJAN, Hadrianus : *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabantia.* In : CollFr 27 (1957) 121–165, ici 123, n. 2 ; KENT, Bonnie : *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in Late Thirteenth Century.* Washington : The Catholic University of America Press 1995, 43–44.

[5] THOMAS DE AQUINO : *De unitate intellectus contra Averroistas* (= Opera omnia, ed. Leonina 43). Rome : Editori di San Tommaso 1976. Le terme *Averroystae* apparaît une seule fois dans le texte, p. 294 ; il n'appartient au titre primitif du traité.

[6] Cf. IMBACH, Ruedi : *Lulle face aux averroïstes parisiens.* In : *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* (= Cahiers de Fanjeaux 22). Toulouse : Privat 1987, 261–282.

ractère tout à fait préliminaire. De nombreux problèmes ne seront qu'esquissés, sans pouvoir être traités avec toute la profondeur requise. Et l'optique choisie révèlera elle-même ses limites. La fréquentation des philosophes ne se résume pas, pour Olivi, à une opposition frontale ; elle a aussi pu produire des effets moins visibles, mais tout aussi profonds, quant à l'orientation même de certains de ses travaux.

Quoi qu'il en soit, pour s'en tenir aux critiques explicites, son témoignage polémique a l'intérêt de redonner une certaine consistance à une catégorie souvent jugée inadéquate ou obsolète. Le fait qu'un contemporain ait employé le mot, en connaissance de cause, pour désigner toute une gamme de positions et d'argumentaires, ne peut pas être pris à la légère. Que la dénomination paraisse après coup mal choisie est une autre affaire. On peut débattre à l'infini de la pertinence philosophique du terme, se demander dans quelle mesure les averroïstes ont bien compris Averroès et quelle part ce dernier tient dans leurs propres élaborations. Le vocable appartient, dès l'origine, à l'histoire du courant qu'il désigne. Ce seul fait oblige à le prendre au sérieux. Dès lors, la question demande à être posée sous un nouvel angle. Plutôt que de se demander s'ils méritent ou non ce qualificatif, la recherche doit maintenant chercher à comprendre qui étaient, ce que pensaient et ce que voulaient faire ces philosophes latins que leurs adversaires théologiens qualifiaient d'« averroïstes ».

I.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, quelques considérations historiographiques ne seront pas superflues. Les textes que nous allons examiner étaient disponibles de longue date. Ils auraient pu être allégués depuis longtemps dans l'étude des débats intellectuels des années 1270. Cet oubli est d'abord le signe de l'effacement qui a touché l'une des pensées les plus originales et puissantes de la fin du XIIIe siècle. En dépit d'un récent regain d'intérêt pour son œuvre,[7] Pierre de Jean Olivi n'a toujours pas trouvé sa place dans

[7] David Burr en a été le principal artisan depuis plus de trente ans. BURR, David : *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté* (= Vestigia 22). Trad. F.-X. PUTALLAZ. Fribourg/Paris : Editions Universitaires/Le Cerf 1996 (ed. originale, Philadelphie 1976). Pour une vue d'ensemble des travaux récents, voir BOUREAU, Alain / PIRON, Sylvain (éds.) : *Pierre de Jean Olivi (1248–1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne, mars 1998* (= Etudes de philosophie médiévale 79). Paris : Vrin 1999.

l'histoire de la philosophie médiévale.[8] Cette situation tient à une accumulation de raisons, plus ou moins mauvaises. Les censures qu'il a subies et la persécution de ses partisans au début du XIVe siècle ont longtemps nourri des préjugés défavorables à son égard. Évidentes chez Étienne Gilson, ces préventions affleurent encore chez Paul Vignaux.[9] Outre cette mauvaise réputation, la singularité des options de cet auteur ne permettait guère de le classer dans l'un des grands courants en lesquels se réduisait le tableau de la pensée médiévale. Sa critique de thèmes centraux chez Bonaventure interdisait d'en faire un digne représentant de l'« augustinisme » franciscain tandis que son hostilité proclamée envers l'autorité des philosophes le laissait nécessairement à l'écart de toute histoire centrée sur la réception du corpus aristotélicien.[10] À s'en tenir aux catégories qui ont dominé l'historiographie jusqu'à ces dernières décennies, Olivi faisait figure d'anomalie. La forme dans laquelle ses principaux écrits pouvaient se lire accentuait encore les difficultés à situer cette pensée dans son temps. Dans les années 1920, Bernhard Jansen a procuré une édition très correcte du deuxième livre de sa *Somme de questions disputées.*[11] Il n'a malheureusement

[8] Il n'apparaît que trois fois, dans des notes de bas de page, dans KRETZMANN, N. / KENNY, A. / PINBORG, J. (eds.) : *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1982. À ma connaissance, dans ses nombreux ouvrages, Alain De Libera n'a pas mentionné une seule fois le nom d'Olivi avant sa contribution au *Vocabulaire européen des philosophies*. Cf. DE LIBERA, Alain : *Sujet*. In : CASSIN, B. (éd.) : *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Robert/Le Seuil 2004, 1239–1242. C'est pourtant lui, le « franciscain anonyme », auteur d'un *Compendium de humilitate*, qui apparaît in *Penser au Moyen Age*. Cf. DE LIBERA, Alain : *Penser au Moyen Age* (= Chemins de pensée). Paris/Seuil 1991, 319–320 ; à la suite de GAUTHIER, René Antoine : *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris: Vrin 1951, 482–483). Le texte, publié dans les *Opera omnia* de BONAVENTURE (t. 8) est un extrait de sa *Lectura super Matthaeum* qui a connu une importante circulation autonome.

[9] GILSON, Étienne : *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot 1944, 453–455 ; VIGNAUX, Paul : *Philosophie au Moyen Age* (= Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ed. par Ruedi IMBACH. Paris : Vrin 2004, 118, laisse de côté « le spirituel Pierre Olivi », mais présente, quelques pages plus loin, des thèses d'origine olivienne chez Pierre de Trabibus.

[10] Encore très récemment, KÖNIG-PRALONG, Catherine : *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*. Paris : Vrin 2005, fait l'impasse sur Olivi.

[11] Petrus Johannis OLIVI : *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (= Bibliotheca Franciscana Medii Aevi 4–6). Ed. Bernhard JANSEN. Quaracchi 1922–1926, 3 vols, qui sera désormais cité comme *Summa* (avec indication de la tomaison

pas cherché à identifier les nombreuses allusions à des auteurs contemporains qui scandent ces textes. Une importante monographie d'Efrem Bettoni et plusieurs études de Camille Bérubé, notamment, ont permis de mettre en place, sur différentes questions, le débat qu'entretient Olivi avec ses contemporains, principalement Thomas d'Aquin et Henri de Gand,[12] mais l'étude de ses sources reste encore très largement à mener. Enfin, pour être en mesure d'inscrire plus finement ses interventions dans l'évolution rapide des controverses, il restait à établir une chronologie détaillée de ses écrits.[13] En commençant à lever ces obstacles, on peut découvrir en Olivi un témoin précieux du paysage intellectuel complexe des années 1270.

1.

Sa *Summa*, dont nous possédons l'intégralité du deuxième livre et des fragments plus ou moins conséquents des trois autres, représente une mise en ordre effectuée par l'auteur, vers 1294–1295, de questions disputées et de traités produits au cours des deux décennies précédentes.[14] Des centaines de références croisées lient ces textes entre eux et avec d'autres œuvres d'Olivi. Leur examen permet de dessiner une chronologie relative de sa production littéraire. Celle-ci peut à son tour s'appuyer sur quelques éléments de datation absolue. Cette opération permet ainsi de mettre en perspective un ensemble textuel qui avait été jusqu'à présent abordé comme un bloc homogène. L'un de ses résultats les plus frappants est de faire apparaître une série de questions disputées, fortement reliées entre elles, qui semblent faire écho aux événements parisiens de mars 1277. C'est dans cette série qu'appa-

et de la pagination). La dénomination correcte de cet ouvrage a été établie par DOUCET, Victorin : *De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis*. In : AFH 28 (1935) 157–197 ; 408–442, ici 410–413. La numérotation des questions est évidemment celle de la mise en forme de 1294–95, qui ne correspond en rien à leur ordre de composition.

12 BETTONI, Efrem : *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi. Saggio*. Milano : Vita e Pensiero 1959 ; BÉRUBÉ, Camille : *Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand*, et *Olivi, interprète de saint Anselme*. In BÉRUBÉ, Camille : *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. Roma : Istituto storico dei Cappucini 1983, 19–79, 225–239.

13 Une première version de cette chronologie a été établie dans ma thèse de doctorat inédite : *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale : l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248–1298) et son traité 'De contractibus'*, Paris : EHESS 1999, 125–197 et annexes 7–198.

14 À ce propos, je me permets de renvoyer à mon article, *Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution*. In : AFH 91, 3/4 (1998) 357–394.

raissent toutes les allusions aux *Averroistae* que nous tenterons d'élucider. Ces textes, produits alors qu'Olivi enseignait au *studium* franciscain de Narbonne, sont assurément antérieurs aux *Quaestiones de perfectione evangelica*, rédigées pour leur part avant le mois d'août 1279.[15] Il convient sans doute de les placer plus près du premier terme que du second, si l'on en juge par le nombre important d'écrits postérieurs à cette série qui ont été produits avant l'été 1279. Les thèmes abordés concernent, successivement, la nature des anges (qq. 16, 33–34), la constitution de la personne humaine (qq. 50–51), le libre-arbitre et la volonté humaine (qq. 57–58), la science et la volonté divine (sixième question du premier livre) et la connaissance angélique (qq. 35–37). Cet ensemble peut être rapproché d'autres questions produites au cours de la même période, portant sur les raisons séminales (q. 31), la vérité de la nature humaine (q. 53) et, peu après, sur l'éternité du monde (qq. 4–6) ou la localisation des anges (q. 32). Les condamnations parisiennes de mars 1277 forment la toile de fond de tous ces textes. Elles ne sont pourtant jamais citées. Le détail des 219 propositions n'importe guère, pas plus que l'acte d'autorité de l'évêque de Paris. L'attaque est lancée contre un enchaînement de positions néfastes, impliquées les unes par les autres, que partagent le plus souvent Thomas d'Aquin et les philosophes parisiens. L'utilisation d'une autre source permet de dater formellement cette série. Olivi y fait en effet usage à trois reprises du *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare, que ce soit pour lui reprendre des citations de Jean Damascène, des arguments contre la forme substantielle unique ou pour le critiquer assez vertement au sujet de la co-présence de l'éternité divine à chaque instant du temps.[16] Les recherches les plus ré-

[15] Leur chronologie a été établie par David Burr in PETRI JOANNIS OLIVI : *De usu paupere*. Firenze-Perth : Olschki-University of Western Australia Press 1992, XX–XXV.

[16] GUILLELMUS DE MARA : *Correctorium fratris Thomae*. In : GLORIEUX, Palémon: *Les premières polémiques thomistes : I. Le correctorium corruptorii « Quare »* (= Bibliothèque thomiste 9). Kain : Le Saulchoir 1927, art. 11, 60–61 et art. 29, 122–123, utilisé par OLIVI : *Summa*, q. 33, t. 2, 605 ; GUILLELMUS DE MARA : *Correctorium*, art. 31–32, 129–130, 144, utilisé par OLIVI : *Summa*, q. 50, t. 2, 32–33 ; GUILLELMUS DE MARA : *Correctorium*, art. 3, 18–19, critiqué par Olivi dans sa question inédite sur la science et la liberté divine, comme je l'ai déjà signalé in *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*. In : BOUREAU / PIRON : *Pierre de Jean Olivi*, 84–85. Comme l'a noté Burr, la huitième question *De perfectione evangelica* utilise également le *Correctoire*. BURR : *De usu paupere*, xxvi. La question 17, rédigée à l'automne 1279, connaît pour sa part la réplique de Richard Knapwell et lui répond déjà. Cf. DELORME, Ferdinand : *Fr. P. J. Olivi questio de voto regulam aliquam profitentis*. In : Anton. 16 (1941) 134–139.

centes tendent à revenir à une datation précoce du *Correctoire.*[17] Sa composition semble devoir être située durant l'hiver ou le printemps 1277, à l'époque où l'évêque de Paris et les maîtres franciscains tentèrent de mettre en route, parallèlement à la condamnation des maîtres ès arts, une procédure de condamnation posthume contre Thomas d'Aquin qui fut vite arrêtée par les prélats dominicains.[18] L'usage très rapide de cet ouvrage en Languedoc, bien avant que le chapitre général franciscain de 1282 en impose l'utilisation, vient ajouter un nouvel argument en faveur de cette datation.

À première vue, cet ensemble de questions disputées paraît avoir été suscité à distance par la situation parisienne. Il est pourtant probable qu'elles aient été conçues en fonction d'un débat languedocien dont nous ne percevons que les ombres lointaines. En ces années, Montpellier semble avoir été un centre actif de lecture des œuvres de Thomas d'Aquin. C'est ainsi le lecteur de ce couvent, Jean Vigouroux, que le chapitre général dominicain de 1278 chargea de mener une enquête sur les détracteurs dominicains de frère Thomas en Angleterre.[19] Étonnamment, le lecteur actif à cette date dans le *studium* franciscain était lui aussi fortement marqué par la même empreinte. Arnaud Gaillard n'est connu, à peu de choses près, qu'en raison du long conflit qui l'opposa à Olivi. Deux sermons qui lui sont attribués dans un recueil de prédication universitaire, aujourd'hui conservé à Merton College, suggèrent qu'il a dû être, à un certain moment autour de 1280, bachelier à Paris, mais rien n'indique qu'il ait jamais accédé à la maîtrise.[20] C'est sans doute peu de temps après son retour en Languedoc qu'il

[17] Cette datation avait été initialement proposée par EHRLE, Franz : *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod.* In : ZKTh 37 (1913) 266–318, ici 271–278 et 306–309. La découverte d'une prétendue « première rédaction » du *Correctoire* avait incité à reculer la date de composition de la version longue ; il est maintenant avéré que cette version courte est en réalité un abrégé plus tardif. Alain Boureau propose d'autres arguments pour une datation précoce. Cf. BOUREAU, Alain : *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham.* Paris : Les Belles-Lettres 1999, 85–86.

[18] Sur ces épisodes, voir en dernier lieu la mise au point de WIELOCKX, Robert : *Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin.* In : RSPhTh 83 (1999) 293–313.

[19] REICHERT, B.M. (a cura di) : *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum.* Vol. 1 : *ab anno 1220 usque ad annum 1303.* (= Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica 3). Roma : Typographia Palyglotta 1898, 199.

[20] Oxford, Merton College 237 f. 35ra–vb, f. 66va–67v. Une étude d'ensemble sur ce personnage est en préparation.

dénonça, en 1282, une série de thèses suspectes professées par Olivi.[21] Ce dernier répliqua en pointant à son tour une trentaine de propositions douteuses dans les écrits de son adversaire.[22] Les quelques citations qui figurent dans cette *Impugnatio* correspondent aux points sur lesquels Arnaud s'écartait le plus des positions communes aux maîtres franciscains. Elles ne suffisent sans doute pas à obtenir une vue globale et sincère de ses positions mais elles en révèlent au moins un aspect marquant. Dans ces brefs extraits, on perçoit une attitude très favorable à Thomas que Pierre ne manque pas de souligner.[23] Arnaud fait notamment siennes les doctrines de l'unité de la forme substantielle en l'être humain et de la connaissance angélique au moyen d'espèces innées. Or ce sont précisément des thèmes sur lesquels Pierre insiste dans ses disputes immédiatement postérieures au mois de mars 1277. En examinant ces textes, il faut donc garder présent à l'esprit qu'ils sont tournés au premier chef contre un auteur dont nous ne connaissons presque rien, à qui Olivi semble vouloir reprocher une trop grande proximité avec le maître dominicain et d'autres *philosophantes.* Quant aux enjeux locaux de politique franciscaine qui étaient sans doute présents à l'esprit des deux jeunes rivaux, il faut avouer qu'à cette date, ils nous échappent largement.[24]

Le caractère polémique de cette série de questions se révèle également à travers un trait stylistique. C'est en effet là qu'apparaît la dénonciation la plus virulente des erreurs d'Aristote et de ses disciples. On a généralement considéré les invectives cinglantes qu'Olivi adresse aux philosophes grecs et arabes comme un trait constant de son attitude. En réalité, ces attaques sont

21 Ces critiques sont connues à travers les explications que donne à leur sujet Olivi, dans une lettre adressée à un ami prénommé Raymond. Cf. PIRON, S. / KILMER, C. / MARMURSZTEJN, E. (edd.) : *Epistola ad fratrem R.* In : AFH 91 (1998) 33–64.

22 OLIVI : *Impugnatio XXXVIII articulorum.* In : *Quodlibeta Petri Joannes Provenzalis*, s.l.n.d. [Venetiis, Lazzaro Soardi, 1505], f. 41–54.

23 OLIVI : *Impugnatio*, f. 44ra : *Thomas, quem in hoc sequi videtur* [...] ; f. 44rb : *Istud autem dictum, prout est Thome* [...] ; f. 46rb : *voluit in hoc sequi Thomam, cuius est positio* [...] ; f. 46va : [...] *sicut Thomas ponit, quam iste in hoc sequitur* ; f. 46va : *Quamvis in hoc dicto Thomam et philosophantes sequatur* [...] ; f. 47ra : [...] *Thomam quem iste in hoc sequi videtur* ; f. 47va : *iste cum Thomam Aristoteli in hoc innitur.* En outre, le *Correctoire* de Guillaume de la Mare est plusieurs fois cité.

24 C'est avec la polémique sur l'*usus pauper* qui éclate en 1281, entre Pierre et Arnaud, que cristallise pour la première fois une polarisation des franciscains de Languedoc en deux camps opposés, dont le conflit persistera jusqu'à la répression finale des Spirituels à partir de 1318.

la marque presque exclusive de cette série de textes. Dans des écrits antérieurs ou plus tardifs, son expression est nettement plus mesurée. Au cours des années précédentes, des thèmes aristotéliciens pouvaient être étudiées sans la moindre animosité à l'égard de leur auteur ;[25] à Montpellier, vers 1281–82, des questions sur les puissances sensitives donnent lieu à une discussion paisible de l'opinion de certains *philosophantes*.[26] Plus frappante encore est la façon dont la question sur les raisons séminales prend appui sur Aristote et son Commentateur, sans toutefois prononcer le nom propre de ce dernier. L'enjeu est de prouver que les *rationes seminales* ne peuvent être comprises comme l'essence des formes à venir, telle une puissance active logée dans la matière, capable de parvenir d'elle-même à l'existence actuelle. En cherchant à montrer que saint Augustin ne les comprenait pas ainsi, Olivi abandonne une thèse forte de Bonaventure qui est pourtant décrit ici comme l'un des « plus puissants de mes maîtres ».[27] Le cœur de l'argumentation souligne qu'une forme ne peut être présente dans une matière autrement qu'en étant son acte. Bien qu'il n'invoque Aristote et Averroès qu'à contrecœur, tant « leurs autorités » lui déplaisent et lui font « horreur »,[28] la position que défend Olivi s'inscrit clairement dans un cadre

[25] Par exemple OLIVI : *Summa*, t. 1, q. 20–21, 370–388 ou q. 23–26, 422–464.

[26] OLIVI : *Summa*, q. 63, (II, 596) ; q. 64, (II, 602) ; q. 65, (II, 607). L'opinion rapportée dans ces textes conduit notamment à localiser le sens commun dans le cerveau, à la suite d'Avicenne ; cet indice suggère que cette opinion est plutôt celles de médecins, si l'on en croit la façon dont le commentaire anonyme du *De anima* édité par B.C. Bazán présente le débat, soulignant que, contrairement aux médecins qui suivent Avicenne, tous les philosophes logent le sens commun dans le cœur. BAZÁN, B. : *Un commentaire anti-averroïstes du traité De l'âme* (Paris, Bibl. Nat. Lat. 16.170, f.42–52). In : GIELE, M. / STEENBERGHEN, F. van / BAZÁN, B. : *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote* (= Philosophes Médiévaux 11). Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1971, 464–465. La localisation de cette série à Montpellier rend l'hypothèse d'un débat avec des médecins très vraisemblable.

[27] OLIVI : *Summa*, q. 31, (I, 516) : « Licet autem huic viae [...] non solum sit magnorum sed etiam potissimorum magistrorum meorum. » Comme le note E. Bettoni l'interprétation d'Augustin que propose Olivi coïncide très largement avec celle de Thomas d'Aquin dans *Summa theologiae*, Ia, q. 115, art. 2. BETTONI : *Le dottrine,* 326.

[28] OLIVI : *Summa*, q. 31, (I, 548–550) : « Quod etiam Aristoteles hoc non senserit videtur, licet eius auctoritas mihi valde displiceat [...]. Multae etiam aliae viae sunt quibus ex Aristotele et eius Commentatore posset trahi propositum ; sed omitto tam ratione brevitatis quam horrore suae auctoritatis ». Voir aussi OLIVI : *Epistola ad fratrem R.*, 53 : « Rationes seminales nunquam negavi, sed bene nixus

conceptuel aristotélicien. L'expression de ses réticences à reconnaître cette dépendance suffirait à confirmer que ce texte est contemporain de la série qui nous intéresse ici. La question semble en effet avoir été traitée dans le prolongement des disputes sur la composition de la personne humaine (qq. 50–51).[29] Elle vise à conforter l'élaboration d'une doctrine de la pluralité des formes substantielles en l'être humain qui resterait compatible avec un hylémorphisme rigoureux. La discordance entre les allégeances proclamées et la démarche effectivement engagée est particulièrement frappante. Ce contraste permet de mieux faire ressortir le point de méthode qui est ici mis en œuvre. Il ne tient évidemment pas à un rejet global de l'aristotélisme ou de la philosophie en tant que telle, ni même à un refus de son autonomie vis-à-vis de la théologie. Seule l'invocation des philosophes comme autorité est refusée. Ce fait n'interdit aucunement d'accepter, le cas échéant, leurs argumentations.

2.

David Burr et François-Xavier Putallaz ont plusieurs fois exposé le sens de cette critique.[30] Le danger pointé est celui de l'idolâtrie d'opinions humaines qui consisterait à « vénérer comme des idoles les paroles des hommes » en adhérant à des dogmes philosophiques aussi inconditionnellement qu'aux articles de foi. Paraphrasant l'exclamation de la première Épître aux Corinthiens, Olivi poursuit en donnant en exemple les deux maîtres à penser les plus susceptibles de captiver les esprits de son temps : « Comme si certains disaient, moi, j'appartiens à Paul, moi à Aristote, moi à Thomas ».[31] La même critique vise aussi bien les franciscains anglais qui élabo-

sum probare quod non sint essentia forme producende, et quod hoc non est de mente Augustini nec Aristotelis nec Commentatoris eius ».

[29] Sans entrer dans les détails de la chronologie relative de ces questions, il suffit de signaler que la q. 31 se réfère explicitement à la q. 16 (I, 539), et qu'elle est à son tour signalée dans les dernières pages de la q. 51 (II, 131). D'autres similitudes incitent à retenir l'hypothèse d'une rédaction parallèle des qq. 50–51 et 31.

[30] BURR, David : *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers*. In : FrS 31 (1971) 41–71; BURR, David : *Olivi and the limits of intellectual freedom*. In : G.H. SHRIVER (ed.) : *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in honor of Ray C. Petry*. Durham (NC) : Duke University Press 1974, 185–199 ; PUTALLAZ, François-Xavier : *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle* (= Vestigia 15). Fribourg/Paris : Editions Universitaires/Le Cerf 1995, 132–135.

[31] OLIVI: *Epistola ad fratrem R.*, 61 : « Hoc est enim dicta hominum quasi idola venerari, ex quo pericula sectarum et scismata oriuntur, ita ut quidam dicant : Ego quidem sum Pauli, ego autem Aristotelis, ego vero Thome ».

rent une science de l'optique entièrement fondée sur la *Perspectiva* d'Alhazen, en la prenant comme « source infaillible » de cette science.[32] Le fait que ces auteurs soient païens ou musulmans ne constitue qu'une circonstance aggravante. Les opinions des théologiens chrétiens, anciens ou modernes, demandent certes à être traitées avec davantage de révérence ; elles non plus ne doivent pas faire l'objet d'une soumission aveugle et peuvent, à l'occasion, être contestées de fond en comble.[33] Le refus de l'autorité des philosophes n'exprime donc pas simplement un dédain de théologien à l'égard de savoirs inutiles. Il constitue un critère épistémologique qui impose de discriminer entre l'acceptation indiscutable de la vérité révélée, les certitudes que peut procurer la raison naturelle et les domaines qui restent ouverts à l'enquête contradictoire. Cette hiérarchisation ordonnée du savoir débouche sur un programme original. C'est celui que l'on trouve exposé dans le bref traité *De perlegendis philosophorum libris*, qui recommande de lire les philosophes *dominative, non serviliter,* pour s'en faire les juges davantage que les disciples, en apprenant à reconnaître ce faisant la part de vérité que peuvent contenir ces œuvres.[34]

Cette démarche procède de considérations théologiques qui n'accordent au savoir profane qu'une place subordonnée, conformément à l'enseignement de Bonaventure.[35] Elle tient en même temps à une reconnaissance de la légitimité intrinsèque de l'enquête philosophique. L'argument d'autorité n'a pas sa place dans un domaine qui doit être entièrement régi par la démonstration rationnelle. Olivi y revient à plusieurs reprises, en formulant une règle de conduite pour ses élèves :

[32] OLIVI : *Summa*, q. 58, (II, 499) : « Verum est quod positio destruens unam scientiam est insana, sed non minus verum est quod dicere librum seu inquisitionem unius Saraceni talem esse quod debeat sic firmiter censeri esse ipsa scientia perspectiva, acsi ipse esset fons inerrabilis illius scientiae est idolatrare ».

[33] Voir par exemple OLIVI : *Quaestio de influentiis angelicis*. In : DELORME, F. (ed.) : BONAVENTURA : *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*. Quaracchi : Coll. S. Bonaventura 1934, 366 : « Licet enim cum reverentia sit tractandus, pro eo quod est omnium doctorum huius temporis, nisi tamen prius indubitabili fide claresceret quod est de mente et substantia catholicae fidei, non est ei tamquam catholicae fidei adhaerendum, sed solum tamquam humanae opinioni modernorum doctorum ».

[34] DELORME, Ferdinand : *Fr. Petri Joannis Olivi tractatus De perlegendis Philosophorum libris*. In : Anton. (1941) 31–44.

[35] BONAVENTURA : *Collationes de donis Spiritus sancti* (= *Opera omnia* 5). Quaracchi : Coll. S. Bonaventura 1891, 4. 13, 476 : « Philosophica scientia via est ad alias scientias ; sed qui vult stare cadit in tenebras ».

> « Dire 'Aristote ou son Commentateur l'a dit, donc c'est ainsi' n'est pas un argument probant, car il n'existe aucune relation nécessaire entre la conclusion et les prémisses ; mais s'ils ont formé un argument en vue de cette conclusion, que l'on dise la raison ; si elle est bonne, on la concèdera, mais si elle est fausse, on s'efforcera de la réfuter ».[36]

C'est une règle à laquelle il est demeuré fidèle jusque dans des écrits de la fin de sa carrière, faisant suivre chaque citation d'Aristote d'une formule soulignant que ce dernier n'a fait qu'exprimer la raison naturelle.[37] En refusant d'être convaincu sans démonstration, Pierre se conforme à un principe énoncé plusieurs fois par Siger. Pris dans un sens absolu, ce refus de toute autorité a d'ailleurs été épinglé par Étienne Tempier dans la condamnation de mars 1277.[38] Avec une certaine dose d'ironie, le franciscain retourne contre les maîtres ès arts leurs propres règles de méthode. Si la philosophie entend être coextensive au domaine que peut découvrir par elle-même la raison naturelle, sa visée ultime ne peut se contenter d'être une exposition des textes anciens. L'enquête philosophique ne peut faire l'économie de reprendre toutes les questions à nouveaux frais, en exploitant toutes les ressources de la connaissance humaine. L'inflexion est notable, en regard des quelques passages où Siger reconnaît qu'« Aristote était un homme, qui a pu se tromper ».[39] Aux yeux d'Olivi, il ne s'est pas seulement trompé, sou-

[36] OLIVI : *Summa*, q. 27, (I, 479) : « Est que periculosus modus arguendi in fide dicere 'Aristoteles non posuit hoc, ergo non est ita', aut hec 'Aristoteles hoc dixit, ergo est ita' ; hoc enim est occulte et etiam aperte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis » ; *Summa*, q. 53, (II, 225) : « Et breviter hic et ubique habe pro regula quod dicere 'Aristoteles et eius Commentator ita dixit, ergo ita est' non habet vim argumenti, quia nullo habitudo necessaria est inter conclusionem et premissas ; sed si rationem pro illa conclusione fecerunt, dicatur ratio, et si bona est concedetur, si vero falsa pro viribus dissolvetur ».

[37] OLIVI : *De Contractibus*. Ed. G. TODESCHINI. Roma : Istituto Storico per il Medio Evo 1980, 72 : « Constat autem quod Aristoteles sequutus est in hoc solum rationem naturalis equitatis ».

[38] BIANCHI, Luca / RANDI, Eugenio : *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age* (= Vestigia 11). Fribourg/Paris : Editions universitaires/Le Cerf 1993 (ed. ital. 1990), 36. Voir également les textes cités par HISSETTE, Roland : *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (= Philosophes Médiévaux 22). Louvain/Paris : Publications universitaires/Vander-Oyez 1977, 22–23.

[39] BIANCHI, Luca : *'Aristotele fu un uomo e poté errare'; sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità'*. In : BIANCHI, Luca (éd.) : *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (= Textes et Études du Moayen Âge 1). Louvain-la-Neuve : FIEM 1994, repris in : BIANCHI, Luca : *Studi sull'aris-*

vent, et sur des points décisifs ; en bien des passages, il n'a pas prouvé ses postulats ou s'est contredit lui-même.[40] La mise en question des opinions communes, à commencer par celles propagées par Aristote et ses interprètes, devient ainsi le but même de cette entreprise philosophique paradoxale. La critique des catégories aristotéliciennes est l'un des axes les mieux connus de cette démarche.[41] Elle ne se propose pas de remplacer une classification par une autre mais plutôt d'apprendre à douter de principes communément admis, en montrant que leurs fondements sont mal assurés.[42] C'est précisément en ces termes qu'Olivi répond au reproche que lui font ses adversaires, d'exposer des opinions inédites en laissant les problèmes ouverts.[43] À l'aune des différentes postures intellectuelles des années 1260–70, on comprend mieux ce que ce programme a d'inédit. Il invite à philosopher à contre courant.

Dans le même temps, il se présente avec un fort relief dramatique. Celui-ci tient à la signification eschatologique de la séduction qu'exerce la philosophie païenne sur les meilleurs esprits de la chrétienté latine. Ceux qui considèrent Aristote comme « le Dieu de notre intellect que nous sommes tenus de croire comme une règle infaillible [...] sont de la semence de l'Antéchrist ».[44] La formule, chez un auteur pour qui la théologie de l'histoire tient une place centrale, n'est pas une simple image. Elle exprime un danger imminent. Le crédit accordé à des doctrines païennes erronées est un signe de la corruption qui gagne l'Église latine, jusque dans le lieu qui

totelismo del Rinascimento (= Subsidia Mediaevalia Patavina 5). Padova : Il Poligrafo, 101–124. Olivi est brièvement mentionné dans cette étude, 115–116.

40 OLIVI : *Summa*, q. 57 (II, 356) : « nihil horum Aristoteles unquam probat, quod si hoc facit, eius probationem audire desidero et tunc respondebo ad eam » ; q. 55, (II, 286) : « videtur enim quibusdam quod de hac materia contraria dixit sibi ipsi » ; q. 58, (II, 447) ; q. 72 (III, 14), etc.

41 BURR : *L'Histoire de Pierre Olivi*, 156–179.

42 OLIVI : *Summa,* q. 58, (II, 447) : « Hoc autem non approbando recito, sicut nec multa alia predicta, sed ut doceam dubitare de multis quae de praedicamentis Aristoteles posuit absque omni probatione ».

43 Cf. OLIVI : *Impugnatio*, f. 39vb ; LABERGE, D. : *Responsio fratris Petri Ioannis ad aliqua dicta per quosdam magistros parisienses de suis quaestionibus excerpta*. In : *Fr. Petri Iohannis Olivi O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285*. In : AFH 28 (1935) 130–155 ; 374–407, ici 405.

44 OLIVI : *Summa*, q. 22, (I, 410) : « et posito quod ipse hoc sensisset, non est ipse Deus intellectus nostri cui credere tanquam regulae inerrabili teneamur, sicut faciunt illi qui sunt de semine Antichristi ». L'importance de ce thème a été relevée par BURR, David : *The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle.* In : ChH 40 (1971) 15–29.

devrait être le temple de la sagesse. La source de cette inquiétude est explicitement indiquée par Olivi lui-même. En deux occasions différentes, il rapporte les paroles tenues par Bonaventure dans les *Collations sur les sept dons de l'Esprit Saint*, tenues à Paris au printemps 1268, à propos du nombre apocalyptique 666. Le ministre général franciscain avait alors associé les trois principales erreurs des philosophes à la circularité du nombre six : l'éternité du monde, le déterminisme astral et l'unicité de l'intellect pour tous les hommes décrivent, chacun à sa façon, un cercle mauvais, fermé sur lui-même.[45] Jeune étudiant, Olivi a certainement été marqué par ces conférences. Trente ans plus tard, il répétait encore la même dénonciation, en y ajoutant après coup un diagnostic historique qui mérite d'être lu de près.

La *Lectura super Apocalypsim*, achevée en 1297, range au nombre des tentations annonciatrices de la secte du grand Antéchrist « la chute de certains des plus hauts et des plus sages, membres des plus récents ordres religieux, attirés par les cupidités terrestres et les sciences des philosophes de ce monde, curieuses, erronées à bien des égards et dangereuses ». Cette séduction mondaine associe deux aspects. L'attrait des biens matériels se manifeste par le peu d'importance que ces religieux ont accordé à la pauvreté, en la comprenant comme un instrument et non comme une perfection en elle-même. D'autre part, leur connaissance des doctrines d'Aristote et d'Averroès les a conduit

> « à insérer des dogmes philosophiques ou païens dans leurs traités théologiques, à partir desquels de nombreux clercs parisiens philosophants ont rejeté tous les articles de foi, hormis la seule vertu divine, déclarant que la seule philosophie mondaine était vraie et suffisante au gouvernement humain. Ils ont en outre énoncé que le monde est éternel, que Dieu ne peut rien opérer de neuf par lui-même et immédiatement car il a fait nécessairement de toute éternité tout ce qu'il pouvait faire immédiatement, et en outre ils n'admettent qu'un seul intellect pour tous les hommes et nient presque le libre-arbitre ».[46]

[45] BONAVENTURA : *Collationes de donis sancti spiritus*, 497. La référence a été identifiée par DELORME, Ferdinand : *Saint Bonaventure et le nombre apocalyptique 666*. In: FrFr 8 (1925) 519–525, qui cite les deux passages où Olivi reprend cette explication, dans *Summa*, q. 5 (I, 98) et dans la *Lectura super Johannem*.

[46] OLIVI : *Lectura super Apocalypsim*. In : LEWIS, Warren (ed.) : *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000*. PhD, Tübingen 1973, 515–516 : « quorundam altiorum et doctiorum et novissimorum religiosorum casus in terrenas cupiditates et in mundanorum philosophorum scientias curiosas et in multis erroneas et periculosas. Acceperunt enim ingenium et clavem ad aperiendam et exponendam doctrinam

L'identité de ces religieux dont la sagesse est mal orientée ne fait aucun doute. Thomas d'Aquin est assurément le premier visé et, à travers lui, ses disciples dominicains voire, pire encore, des franciscains tels qu'Arnaud Gaillard. Thomas a en effet considéré la pauvreté comme un simple « instrument » en vue de la perfection,[47] et a certainement accordé une grande importance aux « dogmes philosophiques », jusque dans ses traités théologiques. Certes, il n'a pas professé lui-même les erreurs qui sont ici pointées ; mais il est pourtant jugé responsable d'y avoir incité de nombreux « clercs parisiens ». L'accusation peut sembler injuste, si l'on pense aux efforts déployés par le maître dominicain pour s'opposer à la thèse de l'unicité de l'intellect. Il faut pourtant admettre que ce jugement correspond assez finement aux résultats des recherches les plus récentes. On connaît mieux à présent le rôle d'acculturation philosophique qu'ont joué Albert le Grand et Thomas d'Aquin pour les maîtres ès arts des années 1260. Olivi fait ainsi allusion à une forme de légitimation apportée par ces théologiens à l'entreprise philosophique qui aurait, dans un second temps, poussé les « clercs parisiens » à mener leur recherche sans se préoccuper des dogmes de la foi chrétienne. Les reproches qu'il leur adresse tiennent à l'affirmation de méthode d'une autosuffisance de la philosophie et en quatre erreurs doctrinales. Celles-ci, comme on va le voir, rassemblent les points saillants de la critique adressée, dès les années 1277–78, aux averroïstes.

3.

Les conférences de Bonaventure ne résument pas à elles seules la formation intellectuelle du jeune frère languedocien au *studium* parisien. Quotidiennement, il suivait les cours d'un maître franciscain, bien moins connu, qui a pourtant exercé sur lui une influence déterminante. Guillaume de Baglione,

Aristotelis et Averrois, commentatoris eius [...] quodam etiam talia dogmata philosophica seu paganica suis theologicis tractatibus inseruerunt, ut ex eis multi clerici Parisius philosophantes omnes articulos fidei reiecerint preter virtutem dei et solam philosophiam mundanam dixerunt esse verum et humano regimini sufficientem, dixeruntque mundum ab eterno fuisse et deum per se et immediate nihil posse operari de novo sed quidquid immediate potuit fecit necessario ab eterno, ponuntque unum solum intellectum in omnibus hominibus et fere negant arbitrii libertatem ». On notera, au passage, que cette citation suffit à montrer que les *philosophantes* sont définis, pour Olivi, par opposition aux '*theologi*'.

[47] La critique d'Olivi sur ce point a été étudiée par D'ALVERNY, Marie-Thérèse : *Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi.* In : MAURER, A. / GILSON, É. (eds.) : *St Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies.* Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1974, t. 2, 207–218.

maître régent à Paris en 1266–67 a été tiré d'un oubli total par Ignatius Brady, dans trois articles parus entre 1968 et 1972.[48] De la cinquantaine de ses questions disputées qui ont été conservées, le Père Brady a choisi d'éditer les seuls textes polémiques qui lui semblaient être directement à l'origine de plusieurs articles de la condamnation de décembre 1270. Par la suite, ces documents importants ont malheureusement été négligés par les chercheurs. La faute en incombe notamment à Fernand van Steenberghen. Cherchant à préserver le premier rôle traditionnellement dévolu à Bonaventure, l'éminent historien de Siger déclarait en 1977 que Baglione « n'a joué aucun rôle dans la lutte contre les maîtres hétérodoxes de la faculté des arts » ; le maître franciscain se serait opposé à des thèses d'Averroès et non pas à ses disciples vivants, et son principal adversaire aurait été Thomas d'Aquin.[49] Ces deux affirmations, qui prennent *sine argumentis* le contrepied des résultats du Père Brady, sont aussi péremptoires qu'inexactes. Pour apporter une réponse plus circonstanciée, il faudrait prendre en compte l'ensemble du projet de Guillaume de Baglione. La série de questions disputées dont Ignatius Brady a donné une description détaillée porte un titre significatif : *De symbolo*. Il devait donc s'agir, peut-on deviner, d'apporter une défense et illustration des articles de foi. Le seul intitulé des questions suggère que les points abordés auraient été, aux yeux du franciscain, mis en danger par des positions adoptées par des auteurs contemporains. Dans certains cas, Thomas d'Aquin est indiscutablement visé, notamment par des textes qui constituent la salve initiale des attaques franciscaines contre la thèse de la forme substantielle unique. Baglione semble avoir associé pour la première fois à ce débat le problème de la subsistance de l'humanité du

[48] BRADY, Ignatius : *Questions at Paris, c. 1260–1270 (cod. Flor. Bibl. Naz. Conv. soppr. B. 6. 912)*. In : AFH 61 (1968) 434–461 ; BRADY, Ignatius : *Background to the condemnation of 1270 : Master William de Baglione O.F.M.* In : FrS 30 (1970) 5–48 ; BRADY, Ignatius : *The Questions of Master William de Baglione O.F.M., De aeternitate mundi (Paris, 1266–1267)*. In : Anton. 47 (1972) 362–371, et 576–616. Parmi les rares commentaires, voir MICHAŚ, Wiesław : *Pierwsze antyawerroistyczne krytyki franciszkańskie*. In : Studia Mediewistyczne 19.2 (1978) 3–37 ; BIANCHI, Luca : *Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270* . In : RCSF 39 (1984) 503–520 ; PETAGINE, Antonio : *Aristotelismo difficile*. Milano : Vita e Pensiero 2004, 279–288.

[49] VAN STEENBERGHEN : *Maître Siger de Brabant*, 34. Luca Bianchi considère également que le franciscain ne vise que le seul Thomas, mais en se concentrant sur la seule question de l'éternité du monde. BIANCHI : *Guiglielmo di Baglione*. Alain de Libera accorde peu d'importance à Guillaume: cité dans *Contre Averroès*, 12, il n'apparaît même plus dans la bibliographie de *L'Unité de l'intellect. Commentaire du 'De unitate intellectus contra averroistas' de Thomas d'Aquin* (= Etudes et commentaires). Paris : Vrin, 2004.

Christ durant les trois jours de sa mort, thème qui deviendra par la suite le principal angle d'attaque franciscain contre Thomas.[50] Mais, sur d'autres points, la critique vise sans aucun doute en premier lieu des maîtres de la faculté des arts et n'atteint Thomas d'Aquin qu'à titre secondaire. La question disputée *utrum spiritus rationalis absolutus a corpore possit pati ab igne corporali* est la plus probante à cet égard. Wiesław Michaś a noté un premier parallèle textuel frappant entre cette question et celle que Siger de Brabant avait consacrée à ce problème peu avant dans ses *Quaestiones in III De anima*. Dans les deux cas, un argument initial fondé sur une citation d'Aristote mentionne comme principale difficulté l'impossibilité pour un agent d'agir sur un patient avec lequel il ne peut avoir aucun contact ou communication.[51] La réponse de Baglione offre un second indice. Il réfute l'une après l'autre deux opinions de certains *philosophantes*. Les uns jugent que les esprits séparés ne peuvent éprouver de souffrance que par un trouble psychologique qui leur ferait craindre une douleur à laquelle ils sont en réalité inaccessibles. D'autres préfèrent dire que leur souffrance vient de ce que l'esprit se trouverait attaché (*alligatus*) à un feu matériel. Cette dernière solution correspond d'assez près à la conclusion que donne à ce problème Siger de Brabant : les âmes séparées ne souffriraient que du fait que le châtiment divin imposerait le feu de l'enfer comme seul lieu de leur activité ; impassibles face à la douleur matérielle, ils s'affligeraient pourtant de ne pouvoir opérer ailleurs.[52] Les mêmes textes de Siger semblent également vi-

[50] La question 41 a pour intitulé : « utrum Christus in triduo vere fuerit homo mortuus, ita ut esset tantum homo equivoce ». Cf. BRADY : *Questions*, 447 ; la même question est posée à Thomas d'Aquin lors de son *Quodlibet* II (1269) ; Jean Pecham puis Guillaume de la Mare poursuivent la critique. Sur cet aspect de la polémique, voir BOUREAU : *Théologie, science et censure*, 115–136.

[51] MICHAŚ, Wiesław : *Pour préciser la date de In III De anima de Siger de Brabant*. In : Mediaevalia Philosophica Polonorum 26 (1982) 159–160.

[52] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* (= Philosophes Médiévaux 13). Ed. critique par Bernardo BAZÁN. Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1972, 32–34 : « ignis bene potest esse instrumentum divinae iustitiae quantum ad hoc quod ipse determinat locum suum ita quod ipsa non possit alibi esse operans, sed solum in ipso igne. Anima ergo ita detinetur ab igne, detenta tristatur, et in hoc patitur, cum ipsa desideret alibi operari, et non possit ». C'est cette position que retranscrit Guillaume de Baglione : « propterea alii addunt et colligunt modum patiendi ex hoc quod spiritus est igni materiali inseparabiliter alligatus ». Cf. BRADY : *Background*, 47. Etre « détenu » dans le feu est en effet la même chose qu'y être « inséparablement attaché ». Sur les sources thomasiennes de Siger dans cette question, cf.

sés par les questions de Baglione sur l'unité de l'intellect ou l'éternité du monde.[53] Au vu des seuls documents publiés par le Père Brady, il faut en tout cas reconnaître à ce franciscain méconnu un rôle de pionnier dans la critique lancée par les maîtres en théologie à l'encontre de leurs jeunes collègues de la faculté des arts. Le maître, titulaire de la chaire franciscaine au cours de cette année 1266–67, réagissait à des oeuvres produites récemment, ce qui renforce encore la datation des *Quaestiones in III De anima* de Siger en 1265–66. Il peut donc y avoir des raisons de penser que c'est le maître régent en exercice qui aurait lui-même attiré l'attention de son ministre général sur ces développements, incitant de la sorte Bonaventure à revenir à Paris avant même la fin de l'année universitaire.

La critique adressée à Thomas d'Aquin dans les deux questions concernant l'unicité de l'intellect est particulièrement intéressante à considérer. Dénonçant des erreurs philosophiques, sur un ton d'autant plus virulent qu'elles ont récemment trouvé des défenseurs à Paris, le franciscain reproche au dominicain de les avoir encouragées en tenant des propos ambigus. La thèse de l'unicité de l'intellect possible repose, selon Guillaume de Baglione, sur un double fondement erroné. Averroès, dans son extravagance (*deliramentum*), refuse d'une part que l'âme soit quelque chose d'individuel (un *hoc aliquid*) et qu'elle soit d'autre part la perfection du corps humain. Ces deux erreurs s'impliquent mutuellement. Certains, voulant défendre l'une de ces thèses sans l'autre, se trouveraient ainsi dans le voisinage dangereux des sympathisants de l'erreur d'Averroès.[54] C'est bien Thomas d'Aquin qui est ici visé, pour un passage précis du *Scriptum super II Sententiarum*. Établissant que l'âme humaine est dépourvue de toute matière, le maître dominicain en tirait alors la conclusion que le principe d'individuation de l'âme provient du corps auquel elle est associée ; elle peut toutefois être dite en un sens un *hoc aliquid*, en tant que subsistant par elle-

GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant. (I.)* et IMBACH / PUTALLAZ : *Profession : philosophe*, 38–39.

[53] Cf. MICHON, Cyrille : *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde.* Paris: Flammarion 2004, 98. *Contra*, Bianchi, *Bagliona*, 504–508.

[54] BRADY : *Background* , 33: « Propter quod isti errores consequuntur se, quamvis velint unum defendere sine alio. Qui etiam ponunt quod anima rationalis non est ex se hoc aliquid, sed per corpus individuatur propinqui sunt illi favori ». La critique est plus sévère encore dans la question sur l'éternité du monde. Cf. BRADY : *The Questions*, 602–603.

même.[55] Pour Baglione, la seule façon d'éviter une distinction aussi périlleuse est d'admettre une composition de l'âme en matière et forme.

Il est remarquable que, dans ses questions disputées *De anima,* Thomas ait clarifié et précisé ses positions sur ce point sensible. La question initiale de la série, consacrée précisément à ce problème, répond sans laisser planer le moindre doute. Bien qu'elle ne soit pas complète dans sa réalité spécifique, l'âme humaine est assurément individuée. Elle l'est en tant qu'elle est capable de subsister par elle-même et qu'elle parachève la réalité de l'espèce humaine comme forme du corps.[56] Dans le dernier état de ses réflexions sur la chronologie des œuvres de Thomas, René-Antoine Gauthier proposait de dater ces questions disputées de la fin du séjour à Rome, au cours de l'année 1267.[57] Si cette datation est correcte, elle impliquerait que ces disputes ont, pour partie au moins, cherché à répliquer à Guillaume de Baglione. L'intitulé même de la question initiale reproduit exactement la difficulté de la théorie thomasienne de l'individuation pointée par le maître franciscain : l'âme humaine peut-elle être en même temps forme et *hoc aliquid* ? De façon peut-être encore plus évidente, la dernière question de la série reprend le problème de l'action du feu de l'enfer sur les âmes séparées, dans des termes qui trahissent une connaissance de la question de Guillaume.[58] Rien

[55] THOMAS D'AQUIN : *In secundum librum Sententiarum* (= Opera Omnia, Fiaccadori 6). Parma 1856, d. 17, q. 1, a. 2 ad , 531.

[56] THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones disputatae De anima* (= Opera Omnia, ed. Leonina, 24.1). A cura di B.C. BAZÁN. Roma/Paris : Commissio Leonina/Cerf 1996, 9: « Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, set quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis. Et sic simul est forma et hoc aliquid ». On peut regretter que B.C. Bazán n'ait tenu aucun compte de Guillaume de Baglione, ni dans l'apparat critique de cette édition, ni dans un article précieux consacré à ce point. BAZÁN, B.C. : *The Human Soul : Form and Substance ? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*. In : AHDLMA 64 (1997) 95–126.

[57] THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones de Quodlibet* (= Opera Omnia, ed. Leonina, 25.1). Roma/Paris : Commissio Leonina/Cerf 1996, 491. BAZÁN, B.C. : *Introduction*. In : SIGER DE BRABANT : *Quaestiones disputatae De anima*, 7*–25* retient plus largement comme date l'année 1266–67. La seule certitude est que cette série de questions a été disputée à Rome, avant la *Quaestio de spiritualibus creaturis*, qui date pour sa part de l'année 1267–68.

[58] THOMAS D'AQUIN : *Quaestiones disputatae De anima*, q. 21. L'argument initial 15 est un écho de la position de Siger telle que la transmet Guillaume de Baglione : « Sed dicebat, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, in quantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam ». GUILLAUME DE BAGLIONE : BRADY : *Background*, 48.

n'interdit de penser que ces textes, recueillis à Paris par des sympathisants de Thomas, aient pu être rapidement transmis à Rome au maître qui s'y trouvait directement mis en cause et que celui-ci ait ensuite trouvé l'occasion de clarifier ses positions en répondant à cette critique. Par l'intermédiaire de ces questions de Guillaume de Baglione, Thomas aurait ainsi été une première fois averti des récentes prises de positions des maîtres ès arts parisiens ; ce fait n'exclut aucunement la possibilité qu'il ait pris connaissance, dès cette date, des premiers textes de Siger de Brabant qui avaient suscités la critique du maître franciscain.[59]

En toute rigueur, on ne dispose pas de preuves formelles que Pierre de Jean Olivi ait été l'élève de Guillaume de Baglione au cours de l'année universitaire 1266–67. Lui-même ne révèle avoir été présent à Paris, auditeur de Bonaventure, que l'année suivante.[60] Mais on sait que plusieurs maîtres étaient simultanément actifs sur l'unique chaire de la faculté de théologie assignée aux franciscains.[61] Guillaume de Baglione aurait pu continuer à œuvrer durant les régences de Gauthier de Bruges ou d'Eustache d'Arras. Inversement, Pierre de Jean Olivi aurait pu arriver à Paris, jeune étudiant, dès l'automne 1266. Une indication indirecte tient à certaines proximités entre Olivi et Matthieu d'Aquasparta qui pourraient s'expliquer par des relations nouées dès cette époque. Ce dernier, pour sa part, se souvient des questions de Guillaume de Baglione dans ses propres *Quaestiones de*

[59] B.C. Bazán considère que ces questions ne peuvent être une première intervention de THOMAS D'AQUIN contre SIGER. L'argument psychologique, fondé sur la différence de ton entre ces questions et le *De unitate intellectus*, ne me paraît pas recevable. Il est parfaitement concevable que Thomas ait tenu compte, dans ses travaux de la période romaine, de textes récents d'origine parisienne et qu'il ait engagé une polémique ouverte quelques années plus tard, une fois revenu à Paris. Par ailleurs, on peut signaler un détail textuel qui rapproche Guillaume et Thomas. Le premier accuse ses adversaires de « dépraver » la philosophie (BRADY : *Background*, 23) peu avant que Thomas qualifie Averroès lui-même de « depravator philosophiae peripatetice », *De unitate*, § 59. Cf. BAZÁN, B.C. : *Introduction*, 23*.

[60] Plusieurs autres références à des paroles de Bonaventure entendues « in capitulo » ne se réfèrent pas nécessairement au chapitre général tenu à Paris en 1266, mais peuvent aussi bien viser des sermons prononcés par le ministre général devant l'assemblée des frères du couvent parisien.

[61] GLORIEUX, Palémon : *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle*. In: AFH 26 (1933) 257–281, ici 275. Les recueils de sermons universitaires confirment ce fait: durant l'année 1282–83, Jean de Galles et Dreux de Provins sont tous deux décrits comme maîtres régents, cf. BÉRIOU, Nicole : *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*. Paris : Institut d'Études augustiniennes 1998, t. 2, annexe 13.

anima.[62] Seule l'édition, indispensable, de l'ensemble des écrits attribuables à Baglione permettra de mesurer la part qu'il a tenue dans l'éducation des théologiens franciscains de cette génération.

À ce jour, les seules données incontestables concernant les études parisiennes d'Olivi tiennent à sa présence aux conférences données par Bonaventure. Outre celles de 1268, il est plus que probable qu'il ait assisté aux *Collationes in Hexamaeron* du printemps 1273. Bien qu'il ne les cite jamais explicitement, les détails qu'il en connaît suggèrent qu'il les a entendues lui-même.[63] Entre ces deux dates, une nouvelle indication peut être apportée grâce à un lien possible avec Pierre de Limoges. Les multiples intérêts de ce personnage remarquable se manifestent dans les nombreux manuscrits qu'il légua à sa mort, en 1303, au collège de Sorbonne. Maître ès arts avant 1262, docteur en médecine quelques années plus tard,[64] il entreprit ensuite des études de théologie dont témoignent les reportations qu'il copia dans le codex Paris lat. 16407. Suivant à la fois des cours chez les prêcheurs et les mineurs, il opta principalement pour les leçons de l'enseignant franciscain. Après bien des hésitations, la critique a finalement identifié ce dernier à Barthélémy de Bologne, bachelier de Jean Pecham en 1270–1271.[65] À la

[62] L'hypothèse d'une relation nouée dès cette époque peut aider à comprendre le soutien qu'a apporté plus tard Matthieu, devenu ministre général, à Pierre, en lui confiant une charge d'enseignement à Florence en 1287.

[63] J'ai présenté ces éléments in *The Formation of Peter John Olivi's intellectual Projet. 'Olivi and the Philosophers' Thirty Years After*. In : Oliviana 1 (2003). http://www.oliviana.org/document8.html.

[64] BÉRIOU, Nicole : *La prédication liturgique au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272–1273*. In : RechAug 13 (1978) 107–114. BÉRIOU, Nicole : *Pierre de de Limoges et la fin des temps*. In : *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age*. 8 (1986) 68–91; THORNDIKE, Lynn : *Latin Treatises on Comets between 1238 and 1368 A.D.* Chicago : University of Chicago Press 1950, 197 et les études citées dans les notes suivantes.

[65] Le caractère autographe du manuscrit a d'abord été signalé par DOUCET, Victorin : *Commentaires sur les Sentences, supplément au répertoire de M. F. Stegmueller*. Quaracchi 1954, 52–54. La main de Pierre de Limoges a été reconnue par BATAILLON, Louis-Jacques : *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. VI. La seconde moitié du XIIIe siècle*. In : RSPhTh 44 (1960) 140–174, ici 158, n. 267. Elle a ensuite été confirmée par MABILLE, Madeleine : *Pierre de Limoges copiste de manuscrits*. In : Scr. 24 (1970) 45–47 ; MABILLE, Madeleine : *Pierre de Limoges et ses méthodes de travail*. In : CAMBIER, G. (éd.) : *Hommage à André Boutemy*. Bruxelles : Latomus 1976, 244–251. Auparavant, le manuscrit avait été étudié par ENGELHARDT, Georg : *Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. Nat. 16407. Ein Beitrag zum Augustinismus der Hochscholastik* . In : LANG, A. / LECKNER, J. / SCHMAUS, M.

suite de ses notes de cours, Pierre de Limoges avait laissé des espaces vacants destinés à recevoir d'autres notes ou ses propres réflexions sur les mêmes sujets. Parmi celles-ci figurent des remarques critiques à l'égard des explications données par le bachelier franciscain au sujet de la production du Verbe. Pierre de Limoges n'accepte pas l'idée selon laquelle le « dire » par lequel est produit le Verbe puisse être essentiel aux trois personnes.[66] Ce « dire » devrait au contraire être compris exclusivement comme le Père disant le Verbe. Une remarque parallèle confirme l'impossibilité d'une attribution essentielle d'un acte qui revient en propre au Père. Pierre de Limoges enregistre ainsi une communication orale : *ut dixit mihi frater Petrus,* écrit-il, la génération ne peut être attribuée à l'essence divine en tant qu'elle est dans le Père, mais au Père en tant qu'il a, et qu'il est, l'essence divine.[67] Il y avait sans doute plus d'un Pierre parmi les frères mineurs à Paris à cette date.[68] Il faut toutefois rappeler que la remarque de *frater Petrus* correspond à un thème sur lequel Olivi s'est plusieurs fois exprimé, dans le même sens.[69] Cette identification est d'autant moins invraisemblable que les rap-

(Hgg.) : *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet.* Münster : Aschendorff 1935, 792–825 ; LONGPRÉ, Ephrem : *L'œuvre scolastique du cardinal Jean de Murro, O.F.M. († 1312).* In : *Mélanges Auguste Pelzer.* Louvain : Bibliothèque de l'Université/Editions de l'Institut Supérieur de philosophie 1947, 467–492; LOTTIN, Odon : *Le commentaire sur les Sentences de Jean de Murro est-il trouvé ?* In : RHE 44 (1949) 153–172 ; GLORIEUX, Palémon : *Nouvelle candidature pour le commentaire sur les Sentences de Paris Nat. lat. 16407* . In : RThAM 22 (1955) 312–322, qui propose le nom de Barthélémy de Bologne. Voir aussi D'ALVERNY, Marie-Thérèse : *Avicenna Latinus, XI.* In : AHLDMA (1972) 321–341, ici 338–339. Une description complète du manuscrit reste à entreprendre.

66 Pierre de Limoges réplique, en s'adressant au bachelier : « Sed forte errasti superius cum dixisti quod dicere est commune tribus, et sic est essentiale [...] Ideo credo quod dicere accipitur pro dicente, cum dicitur quod dicere in Patre habet Verbum », Paris, B.N.F., lat. 16047, f. 50rb.

67 PIERRE DE LIMOGES : « [...] sicut hec est falsa, ut dixit mihi frater Petrus : 'essentia ut est in patre generat', nisi sit sensus, 'essentia-pater generat', vel 'pater habens essentiam generat', ut nullo modo intelligatur attribui generare ipsi essentie, sed patri», B.N.F., lat. 16047, f. 50vb.

68 En 1303, on comptait dix Pierre parmi les 155 frères présents au couvent, cf. COURTENAY, William J. : *Between Pope and King : The Parisian Letters of Adhesion of 1303.* In : Spec. 71 (1996) 577–605.

69 Outre la question *An in divinis sit personalis productio et pluralitas.* In SCHMAUS, Michael (Hg.) : *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus.* II Teil *Die trinitarischen Lehrdifferenzen.* Münster : Aschendorff 1930, t. 2, 143*–228* ; OLIVI : *Amplior*

ports entre les deux Pierre sont bien attestés. Pierre de Limoges fit en effet copier deux volumes des commentaires bibliques d'Olivi, sans doute au cours des années 1290.[70] Il ne serait donc pas impossible que les deux hommes se soit rencontrés à Paris une vingtaine d'années plus tôt, à une époque où l'un et l'autre suivaient les cours donnés au couvent franciscain. La proximité linguistique aurait pu contribuer à les rapprocher, de même qu'elle facilita les rapports de Pierre de Limoges avec Raymond Lulle, qu'il accueillit à Paris en 1287.[71] Pour notre propos, cette relation est loin d'être anodine. Elle montre notamment qu'un étudiant franciscain pouvait fréquenter les maîtres ès arts ; il pouvait également lire leurs écrits et se tenir au courant de leurs idées. En ce sens, on peut relever une belle coïncidence. Dans le volume contenant ses notes de cours sur les *Sentences*, Pierre de Limoges a également copié une question de Siger de Brabant, transcrivant en marge le nom de l'auteur en caractères hébraïques.[72] L'enquête qui reste à mener sur les rapports réels qu'entretiennent les pensées d'Olivi et de Siger réservera peut-être d'autres surprises. Comme l'a noté Efrem Bettoni, à propos de la distinction entre l'être et l'essence, le franciscain s'exprime de la même façon que le philosophe et que son élève, Godefroid de Fontaines.[73]

Mis bout à bout, ces indices suggèrent que le jeune franciscain, né en 1247 ou 1248, aurait séjourné à Paris de 1266 à 1273. Cette période excède

declaratio quinti articuli qui est de divina essentia. Ed. par LABERGE, Damase. In: AFH 29 (1936) 99–141 ; 365–387 ; le texte le plus proche est fourni par une question perdue, *De modo predicationis personalium in divinis*, conservée dans une version abrégée in Firenze, Bibl. Medicea-Laurenziana, Conv. Sopp. 123, f. 80ra.

[70] Paris B.N.F., lat. 15588 et 15559, copiés par la même main, contenant les *Principia*, commentaires sur Matthieu, l'Épître aux Romains, le Cantique des Cantiques et la Genèse. Cf. D'ALVERNY : *Un adversaire de saint Thomas*, 207–218.

[71] SOLER, Albert : *Els manuscrits lul.lians de Pere de Llemotges.* In : Llengua i Literatura 5 (1992–1993) 447–470 ; SOLER, Albert : *Llull and Peter of Limoges.* In: Tr. 48 (1993) 93–105. La même langue occitane se parle de Limoges à Majorque.

[72] Paris, BNF, lat. 16407, f. 227va, signalé par BATAILLON, Louis-Jacques : *Comptes de Pierre de Limoges pour la copie des livres.* In : BATAILLON, L.J. / GUYOT, B.G. / ROUSE, R.R. (éds.) : *La production du livre au Moyen Age. Exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983.* Paris : Editions du CNRS 1988, 265–273, ici 268.

[73] BETTONI : *Le dottrine*, 190–191. Sur cette question, voir aussi IMBACH, Ruedi : *Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von 'esse' und 'essentia'. Von Siger von Brabant zu Thaddeaus von Parma.* In : MAIERÙ, A. / PARAVICINI A : *Studi sul XIV secolo in memoria di A. Maier* (= Studi e Testi 151). Roma : Storia e Letteratura 1981, 299–339.

largement la durée habituelle d'une formation théologique supérieure délivrée à des frères, destinés à retourner enseigner dans leurs provinces au bout de quatre ans. Cette anomalie peut s'éclairer si l'on tient compte de ce qui semble être les plus anciens écrits de *frater Petrus*. La chronologie relative de ses œuvres pointe en effet vers trois questions inédites dont le genre littéraire détonne au sein de sa production littéraire. Un examen de leur forme montre qu'il s'agit de trois extraits d'un commentaire sous forme de questions à la *Physique* d'Aristote, portant sur le temps, l'accident et le sujet de la génération.[74] Ces textes démontrent une technicité comparable à celle déployée par les maîtres ès arts, tout en introduisant certaines nuances critiques à l'égard des œuvres commentés. Ces critiques s'accentuent encore dans les plus anciennes questions incorporées dans la *Summa* qui ont en commun de porter des questions de physique, qu'il s'agisse de la matière (qq. 20–21), du temps (qq. 9–11) ou du mouvement (qq. 23–26). Il ne serait pas invraisemblable d'y voir, sous une forme renouvelée, les fruits de cette première lecture d'Aristote. Une bonne indication de la date précoce et d'une localisation parisienne de ces écrits tient à l'écho qu'ils paraissent avoir très tôt rencontré. Ainsi, comme l'a montré Richard Cross, dans son premier Quodlibet de 1276, Henri de Gand répond certainement à une doctrine proposée par Olivi que l'on peut aujourd'hui reconnaître dans la question 11 du deuxième livre de la *Summa*.[75] Ces éléments autorisent à retenir, comme explication la plus satisfaisante à la prolongation de son séjour parisien, l'hypothèse qu'il ait été chargé de donner un cours de philosophie naturelle, fondé sur Aristote, au sein du *studium* parisien. Il faut alors remarquer que ces extraits représentent le plus ancien exemple conservé d'un enseignement philosophique délivré au sein d'une école franciscaine. Que ces leçons aient eu ou non des antécédents,[76] leur apparition à

[74] J'ai présenté cette hypothèse in *Les œuvres perdues*, 380–385. Ces textes figurent dans les cod. B.A.V., Borgh. 322, f. 195va–198rb, Borgh. 88, f. 5v–7r, f. 10r–11r. La question sur le temps a été étudiée par IMBACH, Ruedi / PUTALLAZ, François-Xavier : *Olivi et le temps*. In : BOUREAU / PIRON : *Pierre de Jean Olivi*, 27–39.

[75] CROSS, Richard : *Absolute Time: Peter John Olivi and the Bonaventurean Tradition*. In : Medioevo 27 (2002) 261–300. Cette datation résoud le dilemme auquel sont confrontés in IMBACH / PUTALLAZ : *Olivi et le temps*, 39.

[76] Les commentaires philosophiques de Roger Bacon ou Richard Rufus sont antérieurs à leur entrée dans l'ordre. Il faut toutefois rappeler que Bacon était présent au couvent parisien au cours des années 1260, sans que l'on sache s'il occupait la moindre fonction d'enseignant. Ses relations avec Olivi mériteraient une étude approfondie.

cette date n'a rien d'étonnant. Sensibles à l'urgence de la crise, les théologiens franciscains ont dû rapidement comprendre le besoin de combattre les maîtres ès arts avec leurs propres armes.

La carrière d'enseignant d'Olivi a donc débuté dans cette conjoncture exceptionnelle. Chargé d'introduire ses jeunes confrères à la lecture du Philosophe, au moment (1271–1273) des tensions les plus vives entre franciscains, dominicains et maîtres ès arts, ces circonstances ont assurément pesé sur la définition de son programme philosophique. Elles permettent également de mieux comprendre le sens exact du fameux *De perlegendis philosophorum libris.* Le statut littéraire de ce court traité, construit autour d'un verset de la première Épître aux Corinthiens, n'a pas reçu d'explication satisfaisante à ce jour. Il faut très probablement y voir une leçon introductive, comparable aux autres *Principia* d'Olivi qui ouvrent ses enseignements bibliques ou sententiaires.[77] Cette introduction remplit une fonction analogue à celle des éloges de la philosophie prononcés par les maîtres ès arts,[78] à la différence près qu'elle expose avant tout les réticences méthodologiques que doivent avoir en tête les frères mineurs lorsqu'ils abordent les mêmes écrits. Loin d'être une simple mise en garde théorique contre les dangers de la philosophie païenne, elle prépare ses auditeurs à lire effectivement ces textes, *dominative, non serviliter*. Ce que nous connaissons de la suite des activités montre qu'il s'est effectivement tenu à ce programme de travail.

L'ensemble de ces longs préalables permet de souligner le crédit que l'on peut accorder à ce témoignage. En dépit des apparences, le franciscain languedocien a dû connaître de très près les maîtres ès arts parisiens autour de 1270. On peut donc supposer que c'est en connaissance de cause qu'il les invective, quelques années plus tard, sous le nom d'*averroistae*.

•

[77] Ils sont édités in GÁL, Gedeon / FLOOD, David : *Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios.* New York : St Bonaventure Institute 1997. Les *principia De causis Scripturae, de doctrina, de Christo*, correspondent à l'entrée en fonction comme lecteur biblique à Montpellier en 1279. Les *principia De studio* et *de evangeliis* marquent l'introduction de cours sententiaires et bibliques à une date antérieure. Le *De perlegendis* est à rapprocher du *De studio*.

[78] Sur ce genre littéraire, voir LAFLEUR, Claude : *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique.* Montréal/Paris : Institut d'études médiévales/Vrin 1988.

II.

La série de questions disputées qui nous intéresse ici a donc été conçue à Narbonne, en écho aux événements parisiens de mars 1277. Elle vise probablement au premier chef les positions thomistes du franciscain Arnaud Gaillard. Bien que les *averroistae* soient plusieurs fois nommés dans ces textes, leur erreur par excellence n'est pourtant jamais traitée de front. Le thème de l'unicité de l'intellect pour tous les humains est certes désigné, à plusieurs reprises, comme l'une des erreurs majeures des philosophes, mais il n'est jamais expressément soumis à un examen contradictoire. La principale raison en est que cette réfutation a déjà été fournie, par Guillaume de Baglione, Jean Pecham[79] ou Thomas d'Aquin. De plus, elle s'est soldée par la condamnation de décembre 1270. L'erreur est constituée et son énormité est telle qu'il suffit de l'évoquer pour la faire apparaître comme le parangon des errements philosophiques. Il n'y a donc pas lieu d'y revenir argumentativement. Cependant, cette thèse scandaleuse aux yeux des théologiens semble avoir agi comme une stimulation souterraine, une provocation à établir le caractère strictement personnel de la pensée humaine. Pour les raisons que l'on a vues plus haut, la voie qu'emprunte Olivi ne pouvait être celle d'une exégèse du *De anima*, comme l'avait fait Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus* en rétablissant, contre Averroès, une interprétation plus fidèle de l'intention du Philosophe.[80] Le jeune franciscain ne se soucie nullement de demeurer au sein de l'orthodoxie aristotélicienne. Dans le même temps, il abandonne une à une les différentes pièces du dispositif bonaventurien (illumination, exemplarité des idées divines),[81] rejette le modèle fourni par l'optique des franciscains anglais « perspectivistes »[82] et récuse encore plus fortement la noétique néo-platonicienne que transmettent Proclus ou le *Liber de causis*. À contre courant de l'ensemble des théories disponibles, Olivi formule une épistémologie dont le principe même s'oppose à toute forme de séparation de l'intellect. La solution qu'il apporte au problème averroïste débouche sur l'attribution au sujet humain de

[79] IOANNES PECHAM : *Quaestiones de anima*. Ed. H. SPETTMANN, rev. G. ETZKORN. In : IOANNES PECHAM : *Quaestiones disputatae* (= Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 28). Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae 2002, q. 5, 364–391.

[80] Voir en dernier lieu l'exégèse littérale qu'en donne DE LIBERA, Alain : *L'Unité de l'intellect*.

[81] BÉRUBÉ : *Olivi, critique de Bonaventure* ; PIRON : *La destruction des idées*.

[82] TACHAU, Katherine : *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250–1345*. Leiden : Brill 1988, 28–54.

l'intégralité de ses actes intellectuels. Cet homme-ci pense, car il est lui-même la source unique de sa propre pensée. Capable de se tourner de lui-même vers des objets singuliers, sensibles ou intelligibles, il peut les saisir immédiatement, par un acte simple, sans l'appui d'aucune entité intermédiaire ou supérieure.[83]

Cette épistémologie est exposée de façon méthodique dans une série de questions composées en 1281–82, qui établissent l'un après l'autre ses points essentiels. D'aucune manière, les objets ne peuvent produire d'effet sur les puissances sensitives ou intellectives, en raison de la transcendance absolue de l'esprit sur les corps étendus.[84] Ils coopèrent à la connaissance en tant que terme de l'acte qui les vise, à titre de « cause terminative ». Les puissances de l'âme sont capables de les saisir sans que s'interpose la moindre représentation (*species*) sensible ou intelligible. Dans ces textes, la position d'Aristote et ses différentes interprétations sont brièvement mentionnées mais laissées de côté sans faire l'objet de critiques particulières.[85] Ce point doit être souligné. La théorie de la connaissance olivienne ne se constitue pas comme critique d'une théorie aristotélicienne ; elle élabore un modèle alternatif dans lequel certains postulats communément admis sont abandonnés en raison des difficultés indépassables qu'ils impliquent. Il ne s'agit pas d'apporter des inflexions ou des aménagements à une structure épistémologique préexistante. La rupture est bien plus radicale. Sans autres points d'appui que certains passages de saint Augustin et un appel fréquent à l'expérience intime de la pensée, la démarche vise à reconstruire pas à pas les modalités de la connaissance dans un univers ontologiquement économe. À suivre ses réquisitions internes, ce projet n'a donc nul besoin d'en passer par une confrontation détaillée avec la thèse d'un intellect collectif.

1.

Une première version de cette théorie de la connaissance comme activité figure dans des développements annexes de la question 58 et c'est dans ce cadre qu'une première pique est lancée contre les *averroistae*. L'enjeu global de cette question est de définir la volonté comme une puissance active. La réponse au quatorzième argument en sens contraire permet de faire ressortir le point névralgique du basculement d'ensemble qu'opère Olivi. La vo-

[83] Cf. PERLER, Dominik : *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age* (= Conférences Pierre Abélard). Paris : Vrin 2003, 43–75.

[84] J'emploie à dessein un vocabulaire cartésien qui traduit parfaitement une distinction centrale chez Olivi, partageant sur ce point le sentiment de K. Tachau.

[85] OLIVI : *Summa*, q. 72, (III, 13–15), q. 74 (III, 110–112).

lonté est habituellement conçue comme une puissance passive, par homologie avec la passivité des autres puissances de l'âme. À l'inverse, l'activité de la volonté pourrait être mieux défendue si l'on montrait qu'il s'agit là d'un trait commun à toutes les puissances. Dans un tel cas, il faudrait également concevoir l'intellect comme une puissance active, « principe effectif, immédiat et total de ses propres actes ». Bien qu'aucun « docteur solennel » n'ait jamais soutenu une telle position, cette voie inédite est longuement exposée et défendue.[86] Les réponses à l'argument précédent avaient déjà préparé le terrain. Le problème posé était celui des effets que peuvent produire des objets sensibles ou intelligibles sur les puissances de l'âme. Toute action d'un objet sur l'âme, sous la forme d'une impression dans les sens, l'intellect ou la volonté, serait la preuve de sa passivité. Le problème peut notamment être posé à propos de la réception des formes corporelles dans l'intellect. Il est admis que ces formes n'engendrent pas d'elles-mêmes leur représentation dans l'âme humaine. Elles pourraient toutefois le faire une fois qu'elles ont été éclairées par l'intellect agent, que celui-ci soit conçu comme consubstantiel à l'âme humaine ou comme une substance assistant l'âme.[87]

La réponse à cet argument est l'unique lieu dans lequel Olivi prenne en considération la division entre intellect agent et intellect possible.[88] Il conclut en déclarant inutile une distinction à laquelle ni Augustin ni les autres pères de l'Église n'ont eu recours – rompant par ce seul geste avec toute la tradition, largement représentée parmi les frères mineurs, qu'Étienne Gilson rassemblait sous le nom d'« augustinisme avicennisant ».[89] Les arguments qu'il y oppose font jouer, de différentes façons, un principe d'économie. Le fractionnement des tâches destiné à rendre compte de l'abstraction d'une forme intelligible à partir du sensible paraît en effet bien laborieux dès lors que l'on tient pour acquis la capacité d'un intellect per-

[86] OLIVI : *Summa*, q. 58 (II, 461–515).

[87] OLIVI : *Summa*, q. 58 (II 403).

[88] Par la suite, il en a traité dans une distinction de son commentaire des Sentences (1287–89) qui n'est pas parvenue jusqu'à nous mais dont la substance se retrouve chez son disciple toscan Petrus de Trabibus. Ses questions *Utrum in anima rationali sit ponere intellectum possibilem* et *Utrum in anima sit ponere intellectum agentem*, sont éditées par LONGPRÉ, Efrem : *Pietro de Trabibus. Un discepolo di Pier di Giovanni Olivi.* In : StFr 8 (1922) 277–290.

[89] GILSON, Étienne : *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant.* In : AHDLMA 4 (1929–1930) 5–149. Une critique de cette catégorie historiographique a récemment été apportée par JOLIVET, Jean : *L'augustinisme avicennisant au XIIe siècle : un effet de mirage.* In : Chora. Revue d'études anciennes et médiévales (Bucarest) 2 (2004), 5–20.

sonnel actif à saisir ses objets sans aucune médiation. L'une des variantes de cet argumentaire remarque qu'il conviendrait d'accorder l'acte d'intelliger à chacune des instances impliquées dans l'opération, ce qui est évidemment superflu. L'action de l'intellect agent, produisant la représentation intelligible, est d'une dignité supérieure à celle de l'intellect possible qui ne fait que la recevoir.[90] Or, il n'est pas d'acte plus élevé que l'intellection ou le vouloir. Il faut en conclure que l'action de l'intellect agent est un acte d'intellection.

> « Cela découle en particulier d'une formule d'Aristote qui veut, dans le *De Anima* III, que toute forme intellectuelle en acte soit intelligente en acte. Si cela était vrai, nous connaîtrions d'abord par l'intellect agent ce que nous apprendrions ensuite par l'intellect possible, et bien d'autres absurdités qui s'ensuivent. En voulant les éviter, les averroïstes disent que l'intellect agent est une substance différente de celle de l'intellect possible ».[91]

L'appel passablement ironique à Aristote (*De anima*, 430a2) mériterait à lui seul de longs commentaires.[92] On se contentera ici de relever la fonction que remplit, dans cet argumentaire, la mention des averroïstes. La thèse qui leur est attribuée n'est pas l'objet central de la critique. Sans qu'il y ait besoin de l'énoncer, il est sous-entendu qu'elle implique une séparation inacceptable d'une partie de l'intellect ; si les deux intellects sont deux substances différentes, l'une d'elles au moins n'appartiendra pas à l'âme humaine.

[90] Jean Pecham emploie le même argument, « *nobilior agens patiente* », mais pour en tirer une conclusion radicalement opposée puisqu'il prouve ainsi la séparation de l'intellect agent. IOHANNES PECHAM : *Quodlibetum romanum*. Ed. F. DELORME, rev. G. ETZKORN. In : IOANNIS PECHAM: *Quodlibeta quatuor* (= Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 25). Grottaferrata : Collegio S. Bonaventura 1989, q. 4, 184. Ce Quodlibet romain est contemporain des questions d'Olivi (ca. 1277–78), mais ce dernier aurait pu entendre Pecham tenir des propos similaires lors de son enseignement parisien (1270–71).

[91] OLIVI : *Summa*, q. 58 (II, 458) : « Ex maxime hoc sequetur secundum dicta Aristotelis qui ponit, III De anima, quod omnis forma actu intellectualis est actu intelligens. Constat autem quod forma intellectus agentis erit prae caeteris actu intellectualis. Si autem hoc verum esset, tunc prius sciremus per intellectum agentem id quod postea addisceremus per intellectum possibilem, multaque alia absurda sequerentur quae cuivis faciliter patere possunt. Quae volens vitare, Averroistae dicunt quod intellectus agens est alia substantia a substantia intellectus possibilis ».

[92] La même formule est notamment employée par THOMAS D'AQUIN : *Summa contra Gentiles*, II, 59 et II, 78 ou SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super librum de causis* (= Philosophes Médiévaux 12). Ed. critique par A. MARLASCA. Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1972, 152.

Cette thèse est plutôt présentée comme l'unique façon de résoudre une difficulté interne découlant de la théorie de l'abstraction aristotélicienne. C'est la distinction même entre intellect agent et intellect possible qu'elle permet de disqualifier, par l'extravagance de la conclusion à laquelle elle contraint d'aboutir. Dans cette présentation, évidemment tendancieuse, les averroïstes ne seraient autre chose que des aristotéliciens conséquents. Leur mérite, aux yeux d'Olivi, est de faire apparaître les difficultés de cette théorie en la poussant à ses conséquences ultimes. Mais la thèse qui leur est attribuée ne laisse pas de susciter une certaine perplexité. Aucun des commentaires connus sur le *De anima* produits au cours du XIIIe siècle ne contient une telle proposition. Au contraire, le point le plus constant des interprètes latins est de concevoir les intellects agents et possibles comme deux facultés de l'âme.[93] Siger de Brabant lui-même ne parle pas guère différemment, en présentant les deux intellects comme deux parties de la même âme rationnelle, deux puissances de la même substance.[94] Le premier averroïste qui ait admis une telle distinction semble être Thomas Wilton, au début du XIVe siècle.[95] Le témoignage d'Olivi laisse donc ouverte l'hypothèse qu'un autre auteur, dès les années 1265–75, aurait pris un tel parti.

2.

Le principal conflit qui l'oppose aux averroïstes ne concerne donc pas la théorie de l'intellect. Le cœur du débat porte sur le problème connexe de la composition de l'être humain. L'historiographie a souvent tendance à cloi-

[93] Cf. BAZÁN, B. Carlos : *13th Century Commentaries on De anima : from Peter of Spain to Thomas Aquinas*. In : FIORAVANTI, G. / LEORNARDI, C. / PERFETTI, S. (a cura di) : *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII–XV)*. Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19–22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL. Turnhout : Brepols 2002, 119–184.

[94] SIGER DE BRABANT : *In III De anima*, q. 13, 44 : « anima rationalis, prout nobis copulatur, duplicem habet partem, scilicet intellectum agentem et possibilem » ; q. 15, 58 : « adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae. [...] Quare videntur esse virtutes eiusdem substantiae sicilicet intellectus nostri ».

[95] SENKO, Wladyslaw : *La quaestio disputata de anima intellectiva de Thomas Wilton dans le Ms 53/102 de la bibliothèque du grand séminaire de Pelplin*. In : WILLPERT, P. / ECKERT, W.P. : *Die Metaphysik im Mittelalter* (= Miscellanea Medievalia 2). Berlin 1963, 464–471; KUKSEWICZ, Zdzislaw : *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 : Ossolieneum 1968, 198. Voir l'article d'Emanuele COCCIA, pp. 133–187.

sonner deux grandes querelles contemporaines : Thomas d'Aquin s'en prenant aux averroïstes à propos de l'unité de l'intellect, au moment où les franciscains attaquaient le même Thomas au sujet de la forme substantielle unique en l'être humain. En réalité, les deux débats interfèrent et communiquent entre eux. La question dans laquelle Olivi expose la principale articulation de sa doctrine de la pluralité des formes (q. 51) se présente sous la forme d'une réponse aux dangers pour la foi que fait courir une position tenue notamment par Siger de Brabant. La noétique averroïste est un non-sens pour Olivi ; en revanche, la structure anthropologique sur laquelle elle repose mérite de retenir l'attention et d'être combattue de front.

Pour saisir l'histoire du problème, on peut prendre comme guide, avec toute la prudence qui s'impose, la présentation qu'en donne Roger Bacon, vers 1272–75, dans les *Communia naturalia*. Une vingtaine d'années auparavant, écrit-il, tous acceptaient que seule l'âme intellective soit infusée, tandis que les âmes végétative et sensitive seraient produites par voie naturelle (« tous » n'étant pas à prendre au sens propre, mais plutôt comme indication que Bacon partageait alors une doctrine répandue). C'est encore, dit-il, la position que soutiennent les théologiens anglais et tous les philosophes.[96] Elle a le double avantage de s'accorder avec Aristote, pour qui seul l'intellect a une origine extrinsèque, et avec la foi qui veut que seule l'âme rationnelle soit l'image de Dieu. Cette position a en outre, pour un franciscain, l'intérêt d'apporter des arguments efficaces en faveur de la pluralité des formes substantielles en l'être humain. C'est notamment pour cette raison que Matthieu d'Aquasparta, dans ses *Quaestiones de anima*, peu avant mars 1277, la présente longuement, comme une opinion « très probable et très rationnelle » qui semble être *communis omnium philosophantium secundum veram philosophiam*. Elle est pourtant contraire à l'opinion d'Augustin, acceptée communément par les théologiens, d'une unité substantielle de l'âme infusée immédiatement par Dieu. Le maître franciscain se refuse à trancher entre ces deux solutions entre lesquelles il propose au *prudens investigator* de choisir.[97] Pour sa part, Bacon, explique que la doctrine des Anglais est entre temps devenue la source d'une erreur répandue parmi les philosophes parisiens. Depuis une dizaine d'années, un homme décrit comme *erroneus et famosus* a introduit une nouvelle opinion. Avant

[96] La tradition anglaise est maintenue, encore en 1284, par Roger Marston qui déclare vouloir suivre, à ce sujet, une « doctrinam antiquitatis approbatam magistrorum meorum ». ROGER MARSTON : *Quodlibeta IV*. In : BRADY, I. / ETZKORN, G. (edd.) : *Quodlibeta quatuor*. Grottaferrata : Collegio S. Bonaventura 1994, q. 9, 383.

[97] MATTHIEU D'AQUASPARTA : *Quaestiones disputatae de anima* (= Études de philosophie médiévale). Ed. par A.-J. GONDRAS. Paris : Vrin 1961, 105–111.

l'infusion de l'âme rationnelle, l'être humain serait constitué par une âme sensitive spécifique, produite par la génération, qui suffirait à le distinguer des autres animaux. Absurde aux yeux d'un philosophe chevronné comme Bacon, cette thèse est ouvertement contraire au principe aristotélicien qui fait de la raison la différence spécifique de l'humain.[98]

Le point qui nous intéresse particulièrement est le suivant. Selon le témoignage du franciscain acariâtre, les personnages qui défendent cette absurdité tombent aussi dans une erreur bien plus grave, qui mérite d'être qualifiée d'hérésie de la pire espèce, en affirmant que l'âme intellective est numériquement une pour tous les humains.[99] On comprend que cette définition restreinte de l'être humain ait pu servir de support à l'unicité de l'intellect possible. C'est d'ailleurs sans doute en vue de cette seconde thèse que la première a été avancée. Comme l'énonce Guillaume de Baglione, dans une critique qui vise la même position et qui confirme ainsi la date d'apparition suggérée par Bacon (vers 1265) :

> « Il est plus facile de comprendre que l'intellect soit unique pour tous les humains et qu'il les irradie si l'on pose que l'être humain est constitué avant l'infusion de l'intellect dans son être spécifique ou humain, plutôt

[98] ROGER BACON : *Liber primus Communium naturalium fratris Rogeri, pars tertia et quarta* (= Opera hactenus inedita 3). Ed. Robert STEELE. Oxford : Clarendon 1911, 282–285 : « Omnes enim ante viginti annos posuerunt quod sola anima intellectiva detur, et quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potentia materie per viam nature. Et adhuc theologi de Anglia et omnes philosophantes hoc celebrant. [...] Ab annis decem igitur inolevit opinio per hominem erroneum et famosum quod ante animam racionalem presupponitur differentia substancialis specifica educta de potentia materie que ponit hominem sub specie animalis, ita quod intellectiva non faciat hoc, set anima sensitiva specialis addita ad naturam sensitivam animalis communem, sicut anima sensitiva specialis asini additur super animalitatem ut fiat asinus species animalis. Set istud porro est contra totam philosophiam Aristotelis et omnium auctorum ».

[99] ROGER BACON : *Liber primus Communium*, 286 : « Nec video aliquid quod posset racionabiliter adduci pro hac fantasia, ideo transeo ad aliud, quod est majus inconveniens et error pejor, et heresis nequior, immo nequissima. Temporibus autem meis non fiebat mentio de istis erroribus quia cuilibet fuit manifestum quod heretica fuerunt, sicut quodlibet aliud contra fidem et philosophiam. Nec dignati sumus movere quaestionem de his propter stulticie magnitudinem. Et est istud secundum de unitate et pluralitate animae intellectivae. Ponunt ergo quod anima intellectiva sit una numero in omnibus. Palliant ergo errorem suum quando artantur dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi, set per solam fidem. Set mentiuntur tanquam vilissimi heretici ».

que de considérer l'âme intellective comme la perfection de seulement un être humain ».[100]

Il faut ajouter à ces deux témoignages celui des *Errores philosophorum* – dont l'auteur n'est pas Gilles de Rome.[101] La reconstitution des erreurs d'Averroès présente comme conséquence immédiate de l'unicité de l'intellect le fait que celui-ci ne serait pas la forme du corps : « C'est pourquoi il est contraint de dire que l'homme ne prend pas place dans son espèce par l'âme intellective mais par la sensitive. »[102] Pour couronner le tout, on notera que cette thèse est expressément visée par Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus*, lorsqu'il s'en prend à « ceux qui soutiennent que cet homme-ci n'est pas spécifiquement constitué par l'intellect, mais par l'âme sensitive ennoblie par un certain couplage de l'intellect possible ».[103]

L'argumentation rapportée par Roger Bacon au sujet de la composition de l'âme ne correspond pas exactement à celle que développent les premiers textes connus de Siger de Brabant. Ce point précis ne permet donc pas de l'identifier à l'homme « célèbre et dans l'erreur ». Toutefois, Siger soutient expressément l'option d'un engendrement des puissances végétatives et sensitives. Cette thèse est même le point de départ des *Quaestiones in III De anima* dont la première question est consacrée à ce sujet. La réponse

[100] BRADY : *Background*, 14 : « facilius est intelligere quod intellectus sit unus in omnibus hominibus et irradiaret eos si homo ante infusionem intellectus constitueretur in perfecto esse specifico sive hominis, quam si ipsa anima intellectiva esset perfectio unius hominis tantum ».

[101] LUNA, Concetta : *La Reportatio della lettura di Egidio Romano sul libro III delle Sentenze e il problema dell'autenticità dell'*Ordinatio. In : Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 1 (1990) 113–225, ici 166 et DONATI, Silvia : *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici*. In : Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 1 (1990) 1–111, ici 29, montrent qu'à la date supposée de rédaction des *Errores philosophorum* (ca. 1270), qui considèrent l'unité de la forme substantielle comme une erreur d'Aristote, Gilles de Rome était déjà partisan de cette unité.

[102] [Ps.] GILES OF ROME : *Errores Philosophorum*. Ed. J. KOCH. Milwaukee 1944, 22 : « Ulterius quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis, ideo dixit in eodem III° [De anima] quod aequivoce dicebatur actus de intellectu et de aliis formis. Propter quod cogebatur dicere quod homo non reponeretur in specie per animam intellectivam, sed per sensitivam ». Le fait qu'il y ait une méprise évidente sur l'opinion d'Averroès (pour qui l'homme est spécifié par un intellect passif) prouve que cette liste d'erreurs pointe surtout les thèses que des contemporains tirent de ces philosophes.

[103] THOMAS DE AQUINO : *De unitate intellectus*, 304 (trad. fr. in A. DE LIBERA : *Contre Averroès*, § 69, 142).

s'appuie presque uniquement sur la formule trop célèbre de la *Génération des animaux*: « seul l'intellect vient du dehors ».[104] L'argumentaire est plus fourni dans le huitième chapitre du *De anima intellectiva*. Il s'agit, là encore, de défendre une composition de la personne humaine au sein de laquelle l'intellect demeure une forme simple et sans mélange. Les puissances végétatives et sensitives, qui agissent corporellement au moyen d'organes, sont produites par engendrement. L'intellect, éternel et étranger à la génération humaine, ne s'enracine donc pas dans la même substance matérielle que ces puissances organiques. Il forme avec elles une âme composée.[105]

La question qu'Olivi consacre à ce problème offre un exemple parfois déroutant d'argumentation à double tranchant qui s'en prend simultanément à deux thèses radicalement opposées entre elles. La formulation du problème reprend, à la suite de Bonaventure, les termes d'une phrase du deuxième livre du *De anima* en demandant : *an sensitiva sit a generante.*[106] Contrairement à Matthieu d'Aquasparta, Olivi ne laisse pas ouvert un choix entre plusieurs voies. D'emblée, sa réponse prend position contre ceux qui « ont voulu et veulent dire, en suivant la Physique d'Aristote et le Sarrasin Averroès, que la sensitive de l'être humain provient du géniteur et qu'elle n'est pas enracinée dans la substance ou la matière rationnelle de l'âme ».[107] De cette position découleraient nécessairement deux conséquences périlleuses. La seconde, qui mettrait en cause l'union intime des parts sensitives et intellectives de l'âme, se comprend sans difficulté. Il n'en va pas de même pour la première conséquence, concernant l'union de cette part intellective au corps. L'origine naturelle de la part sensitive de l'âme contraindrait à une alternative entre deux solutions, tout aussi inacceptables : la part intellective serait soit la forme du corps par elle-même, soit elle ne lui serait pas unie substantiellement. Cette alternative suppose un raisonnement implicite que l'on peut restituer de la façon suivante. Au moment de l'infusion de l'âme intellective, l'âme sensitive peut, soit disparaître devant l'introduction d'une forme substantielle unique, soit demeu-

[104] ARISTOTE : *De la Génération des animaux*, II, 3, 736 b 27 (trad. Pierre Louis. Paris : Belles-Lettres 1961, 61).

[105] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in III De anima*, 1–3 : « Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita » ; SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, 109–111.

[106] BONAVENTURA : *In secundum Sententiarum* (= Opera Omnia 2). Ad Claras Aquas 1885, 740–743, dist. 31, art. 1, q. 1 : « utrum anima sensibilis sit a generante ».

[107] OLIVI : *Summa*, q. 51 (II, 104).

rer comme véritable forme du corps humain auquel l'intellect ne serait pas substantiellement lié. On reconnaît dans la première branche la position défendue par Thomas d'Aquin ; la seconde paraît impliquer une constitution de l'être humain par la seule sensitive, comme le soutenait l'homme « célèbre » de Bacon, mais elle vise plus généralement toutes les modalités d'une séparation de l'intellect.

Cette présentation polémique, qui prétend faire découler deux thèses opposées de la même erreur initiale, est évidemment un artifice rhétorique destinée à défendre une tierce position[108] – qui, en l'espèce, ne saurait être qualifiée de voie moyenne. En réalité, Olivi sait parfaitement que l'unicité de la forme substantielle est incompatible avec toute idée d'un engendrement de la part sensitive.[109] Qui plus est, il reprend à son compte la solution apportée par Thomas à la question du développement organique de l'embryon. La génération naturelle produit successivement plusieurs formes et dispositions préalables qui se corrompent tour à tour lors de l'introduction de la forme suivante, jusqu'à ce que l'âme soit infusée par le Créateur.[110] L'artifice qui lui permet de présenter côte à côte Thomas d'Aquin et les averroïstes a pour intérêt annexe de faire jouer, dans le fil de la discussion, chacune de ces positions contre l'autre. Sans que le fait soit reconnu, les traits qui conduisent à souligner l'unité ultime du composé humain doivent beaucoup au maître dominicain. En sens inverse, les arguments avancés pour faire ressortir l'impossibilité d'une union immédiate entre une forme intellectuelle et une matière corporelle possèdent des traits comparables à ceux que manie Siger de Brabant.[111]

La complexité de cette construction tient peut-être, pour partie, à ce que ce texte cache une discussion avec Arnaud Gaillard. Ce dernier est en effet l'auteur d'une question ayant le même intitulé, dont les quelques fragments subsistants laissent entrevoir un penchant pour la forme substantielle uni-

[108] L'opération est parfaitement réversible. A la même époque, Richard Knapwell présente de son côté la thèse de la pluralité des formes substantielles comme favorisant l'unicité de l'intellect. in RICHARD KNAPWELL : *Correctorium corruptorii*. In : GLORIEUX, Palémon (éd.): *Les premières polémiques thomistes,* 207–208.

[109] Le 13e argument initial souligne qu'un refus de l'engendrement de la sensitive favorise l'erreur de la forme substantielle unique. OLIVI : *Summa*, q. 51 (II, 104).

[110] OLIVI : *Summa*, q. 51, ad 7, (II, 129–131). Les différents textes de Thomas sur ce thème sont présentés par WEBER, Edouard : *La personne humaine au XIIIe siècle* (= Bibliothèque thomiste 46). Paris : Vrin 1991, 161–167.

[111] La remarque a déjà été formulée par BETTONI : *Le dottrine*, 354.

que.[112] Pour sa part, Olivi ne fait ici que défendre et compléter une doctrine exposée peu auparavant dans les textes qui forment les qq. 54 et 59 du deuxième livre de la *Summa*. C'est notamment en étudiant le cas limite des pertes d'usage du libre arbitre qu'il a été conduit à exposer le rôle central que joue la part sensitive de l'âme dans l'unité du composé humain. Enracinée dans la même matière spirituelle que la part intellective, elle apporte simultanément à la matière corporelle sa plus haute perfection. C'est en elle que se produit la connexion des parties contiguës (*colligantia*) par laquelle Olivi explique la solidarité de l'esprit et des corps étendus. La double critique, de Thomas et de Siger, doit donc s'entendre comme une défense de cette articulation qui permet à l'intellect d'être substantiellement uni au corps sans pour autant être immédiatement sa forme.

Dans la seconde partie de la réponse, Olivi affronte plus directement la noétique averroïste qu'il présente, à juste titre cette fois, comme une implication de la thèse réfutée : « poser que la sensitive n'est pas enracinée dans la nature de la part intellective revient manifestement à poser que la part intellective n'est unie au corps que comme le moteur au mobile ».[113] Ce n'est pas seulement le caractère personnel de la pensée qui est défendu ici mais l'unité de l'expérience perceptive individuelle. Le principal argument avancé pour sa défense se fonde sur la certitude intime de la part intellective qui sait que les actes de la sensitive sont les siens. Seule, en effet, la partie supérieure de l'âme peut dire : « c'est moi qui pense, qui vois ou qui mange », puisqu'elle seule est capable de réaliser la synthèse de plusieurs actes.[114] Cette part intellective est décrite comme la « racine de notre subsistance » ; elle est l'instance en laquelle la personne humaine peut prendre réflexivement possession d'elle-même. C'est parce qu'elle n'est pas associée

[112] Cité in OLIVI : *Impugnatio*, f. 44rb (art. 7), f. 48rb (art. 23, 24). Ces fragments ne suffisent pas à reconstruire complétement la position d'Arnaud. La première partie de la réponse d'Olivi reproduit quelques opinions (*Summa*, q. 51, II, 107 : « Forte dicetur, sicut et a quibusdam dictum est [...] », etc.) qui sont peut-être celles de son interlocuteur direct.

[113] OLIVI : *Summa*, q. 51 (II, 122) : « Ponere quod sensitiva non sit radicata in natura partis intellectivae est manifeste ponere quod pars intellectiva non uniatur corpori nisi ut motor mobili. Hoc autem ultimum non solum est haereticum sed etiam totius fidei enervativum ».

[114] OLIVI : *Summa*, q. 51 (II, 122) : « [...] ipsa scilicet pars superior sentit intime et dicit actus sensitivae esse suos. Unde dicit : ego qui intelligo, video vel comedo ; et utique non potest dicere nisi per potentiam intellectivam quia nulla alia potentia potest apprehendere utrosque actus nisi ipsa ».

par elle-même à la matière qu'elle est capable d'une telle réflexivité.[115] L'union intime que réalise la part sensitive entre les deux matières, spirituelle et corporelle, suffit à assurer l'unité du composé humain.

La démonstration se clôt sur une promesse de montrer, dans les réponses aux arguments contraires, que la thèse opposée favorise l'erreur de l'unicité de l'intellect. Le dernier paragraphe de la question revient en effet sur ce point. L'argument initial qu'il réfute jouait déjà de l'effet de miroir entre les deux positions rejetées. La thèse d'un engendrement de la part sensitive devrait être acceptée car la thèse opposée apporte des aliments à la doctrine de la forme substantielle unique. La réponse commence par refuser de tirer une telle conclusion. Elle poursuit en dévoilant une autre inférence nécessaire, mais qui joue en sens inverse, en montrant la conséquence dangereuse d'une origine naturelle de la sensitive. Olivi attribue ici à Averroès lui-même l'erreur rapportée par Bacon d'une constitution de l'être humain par sa seule sensitive, qui n'accorderait pas d'autre vie à l'homme que celle d'une bête : « cette opinion ouvre admirablement la voie aux erreurs des Sadducéens et des averroïstes, précédemment cités, et de tous ceux qui posent que l'intellect ne s'unit au corps que comme le moteur au mobile ou comme l'artisan à son instrument ».[116] Pour la seconde fois dans la même *quaestio*, Olivi mentionne cette forme d'union entre l'âme et le corps. À s'en tenir à ces seuls textes, il est impossible de décider de la source de cette dénonciation. Les termes choisis correspondent à la façon dont Thomas d' Aquin critique une doctrine attribuée à Platon dans la *Summa theologiae* et aux averroïstes dans le *De unitate intellectus.*[117] Mais rien n'interdit de penser, à ce stade de l'enquête, qu'Olivi ait eu directement à l'esprit les posi-

[115] Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article : *L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi*. In : BOULNOIS, Olivier (éd.) : *Généalogie du sujet*. Paris : Vrin 2006

[116] OLIVI : *Summa*, q. 51 (II, 135) : « Et cum secundum Averroem intellectiva non sit proprie forma hominis sed solum sensitiva humana et ideo nullam vitam post istam homini constituat plus quam uni bestiae, horum autem contrariam necessario et evidenter sequantur ponendo sensitivam radicari in intellectiva ; patet quod illa positio mirabilem viam parat erroribus praedictis Sadduceorum et Averroistarum et omnibus illis qui ponunt intellectivam non uniri corpori nisi sicut motorem mobili vel sicut artificem suo instrumento ». L'erreur attribuée aux Sadducéens, pointée plus haut, p. 125, correspond à l'attribution de deux âmes à l'être humain, l'une corporelle, l'autre spirituelle, d'après GENNADE : *De ecclesiasticis dogmatibus*. PL 58, 984, cap. 15.

[117] THOMAS D'AQUIN : *De unitate intellectus*, 304 : « Quidam uero uidentes quod secundum uiam Auerroys sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diuerterunt uiam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor ».

tions prises par Siger dès les *Quaestiones in III De anima*[118] ou qu'il ait plutôt visé l'« homme célèbre » de Bacon qui, si l'on en croit Thomas, employait le même vocabulaire[119].

La conclusion qui est tirée de cette dernière discussion de la question 51 peut valoir plus généralement pour l'ensemble de cet exposé contradictoire : il serait insensé de vouloir fuir une erreur en optant pour son opposé. La vérité passe entre ceux qui unissent trop fortement l'intellect au corps, comme Thomas, et ceux qui ne le font pas assez. L'examen de cette problématique permet de tirer un premier enseignement important. L'averroïsme latin, apparu au milieu des années 1260, ne se résume pas à la question de l'unicité de l'intellect ; il implique une prise de position dans un débat qui, précisément à cette date, commence à diviser fortement les théologiens. Dans la querelle des formes substantielles, outre les thèses de l'unité et de la pluralité, il faut compter avec celles de leur diversité d'origine et de leur union ultime.[120] Mais cette « anthropologie averroïste », à son tour, ne se résume pas à une version unique. Comme on va le voir en observant maintenant un autre aspect du débat, elle comporte plusieurs versions concurrentes et incompatibles entre elles.

3.

Comme le laisse entendre la formulation employée dans la précédente citation d'Olivi, le vocable était déjà apparu dans la première partie de la question 51. Une objection tentait de suggérer que l'intellect pourrait sauvegarder ses qualités spirituelles tout étant la forme du corps, au motif qu'une forme pourrait conserver une perfection supérieure à celle du composé qu'elle informe. La réponse est cinglante. Ce faux-fuyant impliquerait que la matière serait nocive aux formes et que l'âme humaine n'aurait pas d'inclination naturelle vers un corps. L'erreur d'Origène, pour qui les âmes

118 SIGER DE BRABANT parle plusieurs fois d'un moteur de l'espèce humaine, *In III De anima* : q. 2, 6 ; q. 8, 25, q. 9, 29, mais il ne parle jamais littéralement dans ce texte d'une union de l'intellect au corps « sicut motor ad motum ».

119 Le texte cité à la note 117 se conclut ainsi : « tunc intellectus non se habet ad Socratem, nisi sicut movens ad motum ».

120 La condamnation du 7 mars 1277 fournit un autre angle pour aborder ce sujet. Je l'ai volontairement laissé de côté afin de ne pas compliquer outre mesure un tableau déjà très chargé. On notera notamment que toute une séquence du syllabus porte sur la question de l'unité de l'âme humaine, articles 103 à 116. PICHÉ, David : *La condamnation parisienne de 1277* (= Sic et non). Paris : Vrin 1999, 110–114. Voir aussi les pistes proposées pour identifier les sources de ces articles in HISSETTE : *Enquête sur les 219 articles. passim.*

reçoivent un corps comme punition, serait ainsi vérifiée. Olivi déclare vouloir laisser cette erreur aux « averroïstes sarrasinants qui posent que la matière n'entre pas dans la quiddité des étants comme sa partie, mais seulement comme un corrélat entre dans la définition d'un autre ».[121] Auparavant, dans la question 16, le même reproche avait été adressé à Averroès qui « délire » (*insanit*), sur ce point comme sur bien d'autres.[122] Aussi allusive qu'elle paraisse, la dénonciation d'une telle définition du composé se retrouve chez de nombreux auteurs. C'est notamment le cas de Roger Bacon, dans son *Compendium studii philosophie* de 1292, qui emploie à ce sujet, pour la seule et unique fois de son œuvre, à ce que l'on sache, le terme *averroistae*. Averroès, rappelle-t-il, pense en effet que la forme est plus digne que le composé et qu'elle mérite donc davantage de lui donner son nom puisque c'est par elle qu'il est en acte. Les averroïstes pensent avec lui que la seule forme donne son être au composé, et non la matière.[123] En dépit de quelques différences d'expression, ces deux témoignages sont remarquablement convergents. Ils visent sans doute un adversaire identique et, puisque Bacon ne semble pas s'inspirer directement d'Olivi, l'un et l'autre pourraient soit dépendre d'une source commune, soit avoir appris à associer cette thèse et ce qualificatif à l'époque où tous les deux séjournaient à Paris, à la fin des années 1260.

Il est pourtant difficile de découvrir, parmi les textes disponibles, un auteur latin qui aurait effectivement soutenu une telle position. Toutes les pages consacrées à ce thème se retrouvent pour le critiquer. Le débat tourne

121 OLIVI : *Summa*, q. 51 (II, 119) : « Istum igitur errorem relinquo Averroistis saracemetantibus qui ponunt quod materia non intrat quidditatem entium tanquam pars eius, sed solum sicut unum correlativorum intrat definitionem alterius, non intelligentes quod compositum habet essentiam et quidditatem compositam cuius altera pars est essentia materiae [...] ».

122 OLIVI : *Summa*, q. 16 (I, 336–337) : « Averroes igitur hic sicut et in multis aliis insanit. Non enim forma rerum habentium materiam dicit totam quidditatem ipsarum, sicut ipse vult, sed oportet quod dicat aggregatum ex forma et materia ».

123 ROGER BACON : *Compendium of the Study of Theology* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters). Ed. trad. T.S. MALONEY. Leiden : Brill 1988, 80–82 : « Haec autem omnia convincunt Averroem in hoc quod dicit quod nomen dignius est formae quam compositi, quia non solum mentitur de nomine aggregati, sed de nominatione propria ipsius formae et aggregati, quia dignius est aggregatum nominari quam forma propria denominatione, quam forma sua propria nominatione. Et ideo multo fortius est aggregatum dignius suo nomine quam forma nomine aggregati. Nec Averroistae impedire possunt haec, licet sentiunt cum eo quod forma dat esse aggregato, nam non solum forma dat esse aggregato, sed materia, licet forma plus ». Voir aussi, § 71, p. 76.

autour de l'interprétation d'une phrase du livre VII de la *Métaphysique* et de l'interprétation qu'en donne Averroès,[124] mais le même problème peut être traité à l'occasion de la lecture d'autres livres. Le commentaire anonyme sur le *De anima* publié par Fernand Van Steenberghen, qu'il faut sans doute attribuer à Boèce de Dacie, datable du milieu des années 1270, contient une question sur ce point. Il déclare, sans la moindre ambiguïté, que la matière entre dans la définition du composé puisqu'elle appartient à son essence.[125] Dans ses questions sur la *Physique*, ce même Boèce de Dacie consacre un développement à ce sujet, présentant deux citations d'Averroès en guise d'arguments initiaux. Ce texte est précieux car il rapporte l'opinion que quelqu'un aurait tenue (*aliquando dicitur*), en refusant que la matière sensible entre dans la définition des formes naturelles. Le premier des arguments avancés est celui que l'on a déjà vu : la matière n'appartient pas à l'essence de la forme naturelle. Le second affirme que la matière n'est que la cause de la forme naturelle, et qu'elle ne peut donc pas servir à désigner l'essence de cette forme.[126] Dans sa réponse, Boèce souligne, au contraire, que selon

[124] AVERROES : *Commentarium super libros Metaphysicorum*, VII (= *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*). Venetiis : Junctas, 1562, t. VIII, f. 189ra : « Definitio est intentionis universalis et formae universalis et proprie non congregati ex forma et materia ». Voir aussi AVERROES : *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*. Ed. F. Stuart CRAWFORD. Cambridge (Mass.) : Mediaeval Academy of America 1953, I, 9 : « Nam diffinitiones non componuntur nisi ex principiis propriis que sunt in re ».

[125] VAN STEENBERGHEN, Fernand : *Un commentaire semi-averroïste du traité de l'âme*. In : GIELE / STEENBERGHEN / BAZÁN : *Trois commentaires anonymes*, 188 : « In definitione compositi naturalis ponitur materia quia illud quod pertinet ad essentiam compositi ponitur in definitione eius ; sed ad quidditatem compositi naturalis pertinet materia ».

[126] BOÈCE DE DACIE : *Quaestiones super libros Physicorum* (= *Boethii Daci Opera Omnia*, vol. V pars 2. Corpus philosophorum danicorum medii aevi). Ed. Géza SAJÓ. Hauniae : F. Bagge 1974, 209–210 : « Ad istam questionem dicitur aliquando quod forma naturalis per materiam sensibilem non debet diffiniri. Ratio eorum fuit quod diffinitio rei solum debet indicare quae pertinent ad essentiam rei et non illa quae sunt extra essentiam rei. Sed materia sensibilis, quantumcumque sit propria formae naturali, ipsa est extra essentiam eius – ideo per eam diffiniri non debet. Dicitur similiter, planum est quod materia sensibilis non debet poni in diffinitione formae naturalis nisi propter hoc quod materia est causa formae naturalis. Materia enim ad essentiam formae naturalis non pertinet, nunc autem termino qui debet docere quid est res per suam essentiam, non requiritur quod indicet quae sunt causae illius essentiae. Diffinitio enim formae naturalis debet docere quid sit forma naturalis per suam essentiam, ideo non oportet quod doceat causam essentiae formae naturalis. Ideo dicitur quod forma naturalis non debet diffiniri per materiam

Aristote, une forme n'est naturelle que pour autant qu'elle est susceptible de subir des changements ; à ce titre, elle est nécessairement dans une matière ; les formes dont l'être est séparé de toute matière méritent d'être qualifiées de formes divines ou métaphysiques.

L'auteur visé par ces différentes critiques n'est probablement pas Siger de Brabant. Celui-ci, dans son commentaire du livre VII de la *Métaphysique*, reconnaît que les paroles d'Aristote dans ce chapitre sont quelque peu obscures, car il parle de forme, matière et composé sans distinguer ce qui relève de l'individuel ou de l'espèce. Pour cette raison, le Commentateur a voulu dire que la matière n'entre pas dans la définition de l'espèce – ce qui revient simplement à dire que la matière caractérise la différence individuelle. L'intention du Philosophe n'a pas été d'exclure la matière de la définition des êtres composés.[127] Ce développement a l'intérêt de montrer Siger en train de chercher à disculper Averroès sur ce point. On ne peut lui reprocher, au pire, qu'une formulation ambiguë qui tient à l'ambiguïté même du texte aristotélicien. Ces explications peuvent être rapprochées de la *Sententia super Metaphysicam* de Thomas d'Aquin, composée en 1270–71, ce qui en fait le plus ancien des témoignages rassemblés ici. Thomas évoque une opinion « d'Averroès et de certains de ses disciples » pour qui l'espèce (au sens de la réalité spécifique partagée par chaque individu) se définit par ses seuls principes formels, à l'exclusion de la matière. Au contraire, l'intention

suam ». Voir aussi, dans le même sens BOÈCE DE DACIE : *Quaestiones super librum Topicorum* (= Boethi Daci Opera Omnia. Corpus philosophorum Danicorum Medii aevii 6, II). Ed. N.G. GREEN-PEDERSEN / J. PINBORG. Hauniae : F. Bagge 1976, 288–290.

127 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris*. Ed. Armand MAURER. Louvain-la-Neuve : Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1983, 370 : « Est autem intelligendum quod verba Aristotelis in hoc capitulum aliquantulum obscura sunt, eo quod non distinguit inter formam et speciem, quasi utrumque appellans nomine 'formae' ; quandoque nec etiam distinguit inter compositum commune et compositum individuale, sed utrumque indifferenter appellat simul totum. Nec distinguit inter materiam communem et individuale. Et ideo ista reddiderunt Aristotelis intentionem in hoc capitulo difficilem, intantum ut etiam Commentator videbatur dicere quod ad essentiam seu quod quid est specierum, non pertineat materia, sed forma tantum. Unde et VI° huius, quod in definitione naturalium apparet materia tamquam aliquid extrinsecum ab essentiis eorum. Sed ex dictis apparet quod non est haec intentio Aristotelis ».

d'Aristote, comme il l'exprime au livre précédent, est bien que la matière sensible fasse partie de la définition des choses sensibles.[128]

Ce court dossier, dont l'examen devrait être poursuivi, laisse apparaître une troublante antinomie. D'une part, les auteurs rencontrés repoussent unanimement, avec quelques nuances significatives, ce que tous (sauf Siger) considèrent comme une erreur d'Averroès. Pour la plupart d'entre eux, ils laissent entendre que cette opinion a été défendue par des penseurs contemporains : pour cette raison, ces derniers mériteraient sans conteste d'être qualifiés de disciples du Commentateur et c'est le pas que franchissent les deux franciscains. Pourtant, aucun texte connu ne paraît témoigner d'une telle lecture. La situation devient encore plus énigmatique si l'on observe la conséquence anthropologique de cette position. Elle se trouverait en effet en opposition directe avec la thèse précédemment examinée, qui était elle aussi clairement associée à l'erreur par excellence des averroïstes. Comme l'écrit Olivi, il en découlerait que l'homme pourrait être défini par sa seule forme sans faire mention de son corps, si ce n'est à titre de corrélat ; cela reviendrait à définir l'homme comme l'âme d'un corps humain.[129] De son côté, Siger ne dit pas autre chose. Afin de rejeter cette lecture erronée, qui est à ses yeux une mauvaise interprétation d'Aristote et d'Averroès, il refuse lui aussi la même conséquence inacceptable : « L'homme n'est pas uniquement ce qu'est sa forme ».[130]

Ces déductions nous conduisent finalement sur une piste albertinienne. En effet, la thèse d'une définition de l'homme par une forme pure évoque irresistiblement un thème central de l'« aristocratisme intellectualiste » ins-

[128] THOMAS DE AQUINO : *Sententia Metaphysicae* (= Opera Omnia, Fiaccadori 20). Parma 1856, lib. 7, lectio 9, 483 : « Quidam enim dicunt, quod tota essentia speciei est ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima [...] Et ex hoc volunt, quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur Averrois et quorumdam sequentium eum. Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis. Dicit enim superius in sexto, quod res naturales habent in sui definitione materiam sensibilem, et in hoc differunt a mathematicis ».

[129] OLIVI : *Summa*, q. 16 (I, 336) : « Alias quis posset definire homine nulla facta mentione de corpore humano, non solum per modum correlativi, sed etiam per modum partis hominis essentialis ? nonnisi qui diceret quod homo non sit aliud quam anima corporis humani ».

[130] SIGER DE BRABANT : *In Metaphysicam* (Cambridge), 370 : « Homo autem non est id quod sua forma, nec hominem esse est formam hominis esse. Et ideo quod quid est est hominis et non forma tantum ».

piré par le dominicain allemand.[131] À l'occasion de son premier commentaire de l'*Éthique* (ca. 1250), Albert le Grand avait rencontré le passage du livre IX consacré à l'égoïsme de l'homme vertueux. Pour citer la traduction précise de Gauthier et Jolif :

> « Or, de même qu'une cité ou tout autre corps organisé, c'est par-dessus tout, de l'aveu unanime, sa partie dirigeante, de même, l'homme, lui aussi, c'est par-dessus tout sa partie dirigeante. S'aime donc aussi lui-même par-dessus tout celui qui aime cette partie et vit à son gré. Ajoutez encore que, si nous disons de quelqu'un qu'il maîtrise ou non ses passions, c'est parce que chez lui, l'intellect est ou n'est pas le maître. N'est-ce pas avouer que l'intellect, c'est nous-mêmes ? »[132]

L'une des brèves questions de son commentaire qu'Albert consacre à ce point lui permet d'expliquer que l'intellect peut en effet être prédiqué de l'être humain, non pas comme l'une de ses parties mais en tant qu'il lui est essentiellement identique puisque c'est lui qui accomplit la perfection ultime de l'humain.[133] Par la suite, au fil de ses différents commentaires aristotéliciens, ce passage est condensé en une simple maxime, répétée sous différentes formes dont la plus frappante dit : *homo tantum est intellectus*.[134] À chaque fois que la formule est invoquée, il s'agit d'énoncer l'excellence des sciences spéculatives dont la pratique est la seule qui accomplisse la per-

[131] Pour cette désignation, cf. DE LIBERA, Alain : *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*. Paris : Seuil 2003, 319–328. Sur le fond, BIANCHI, Luca: *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*. In : Rinasc. 32 (1992) 185–201, repris in BIANCHI : *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, 41–61. Plus généralement, sur le sentiment élitaire des intellectuels médiévaux, cf. MURRAY, Alexander : *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford : Oxford University Press 1978, 233–257.

[132] ARISTOTE : *L'Éthique à Nicomaque*. Trad. et comm. René Antoine GAUTHIER et Jean Yves JOLIF. Louvain-la-Neuve : Peteers/Nauwelaerts 2002 (1ère éd. 1958), t. I, 2, 265.

[133] ALBERTUS MAGNUS : *Super Ethica. Commentum et quaestiones*. Libros VI-X (= Opera omnia 14.2). Ed. Wilhelmus KÜBEL. Aschendorff : Münster Westfalen 1987, 760 : « *Dicendum ergo ad primum quod intellectus non praedicatur de homine, inquantum est pars potentialis vel essentialis ipsius, sed inquantum est essentialiter idem et ultimum, in quo perficitur ratio hominis* ». On trouve de nombreuses allusions à ce passage dans différentes œuvres d'Albert.

[134] Par ex. *De anima*. Ed. Clemens STROICK (Opera omnia, VII, 1). Münster 1968, 2 : « *esse tamen hominem in quantum homo est, solum intellectum* ». Tous ces passages sont signalés par BIANCHI, Luca: *Filosofi, uomini e bruti*, 45, n. 10, et ID. : *Il vescovo e i filosofi*, 182, n. 45.

fection de l'être humain. Dans son prologue à la *Physique*, Averroès dit la même chose encore plus sèchement : le nom d'homme se dit équivoquement de ceux qui sont capables ou non de cette excellence philosophique.[135] Cette double inspiration est à l'origine d'un important courant intellectualiste, caractérisé par la recherche d'une « félicité mentale » dans la spéculation rationnelle et convaincu de la supériorité du philosophe sur les autres hommes. Comme le dit Luca Bianchi, ce courant est aussi bien « albertiste » qu'« averroïste ». L'un des premiers témoignages marquants en ce sens est le célèbre éloge de la philosophie prononcé par Aubry de Reims (ca. 1265).[136]

Il reste trop de pièces manquantes pour donner une image claire du débat qui semble avoir eu lieu autour de cette définition de l'être humain. Les éléments qui ont été apportés ici permettent seulement d'esquisser la silhouette de la proposition philosophique suivante. Elle aurait justifié l'identification de l'homme à son seul intellect, non par une réduction métonymique du tout à sa partie supérieure ou dans le cadre d'un éloge de la sagesse philosophique, mais en arguant d'un principe général de composition des êtres naturels. Ceux-ci ne devraient être définis que par leur seule forme, à l'exclusion de leur matière. Comme on l'a vu, cette proposition a suscité des réactions nombreuses et convergentes. Les quelques phrases d'Averroès qui ont lui servi de support sont, en elles-mêmes, trop anodines pour avoir déclenché un tel tir de barrage. Il faut donc en conclure que, dans un texte que nous ne connaissons pas, un personnage non identifié aurait formulé cette proposition, sans doute quelque temps avant 1270, en s'appuyant probablement, à des titres divers, sur Albert le Grand et le Commentateur.

4.

Les deux derniers thèmes sur lesquels Olivi se réfère aux averroïstes présentent des caractéristiques semblables. Il s'agit de thèmes effectivement présents chez Averroès, mais dont il est difficile de trouver des prolongements dans les textes disponibles produits par des auteurs latins du treizième siècle. La différence tient à ce qu'Olivi est cette fois le seul à ferrailler sur ces terrains.

135 AVERROES : *In libros Physicorum Aristotelis*, f. 1v, H-I. Voir aussi AVERROES : *In De anima*, 494–495.

136 AUBRY DE REIMS : *Philosophia Magistri Aubrici Remensis*. In : GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant. (II.)*, 29.

La question 33, la deuxième de la série considérée ici, porte sur un point crucial d'angélologie qui permet d'unir dans une même réprobation Thomas d'Aquin et les *philosophantes*. Tous soutiennent en effet qu'il ne peut y avoir qu'un ange par espèce. Leur argument majeur tient au principe d'individuation par la matière qui interdit que les anges, immatériels, soient multipliés numériquement au sein d'une même espèce.[137] Siger ajoute sur ce point un argument qu'on ne retrouve pas chez Thomas : dégagé des imperfections de la matière, un seul ange accomplit à lui seul toutes les possibilités de son espèce, si bien qu'il serait vain de lui adjoindre un congénère parfaitement identique.[138] Les premiers mots de la réponse d'Olivi s'en prennent à ceux qui ont accepté ces raisons en suivant les « philosophes païens et sarrasins ». En règle générale, le franciscain ne se soucie guère de la doxographie des doctrines qu'il combat. Il est d'autant plus intéressant de relever une exception à cet égard. La question 16, première de la série de questions disputées qui nous retiennent, porte sur la composition en matière et forme des substances spirituelles. Un des arguments initiaux expose de quelle façon Aristote, dans le livre VIII de la *Métaphysique*, conçoit les substances intellectuelles comme identiques à leurs formes. C'est une opinion que semblent partager tous les philosophes, que ce soit les platoniciens ou les péripatéticiens. La première de ces écoles est représentée par le *Liber de causis* et Proclus, la seconde se résume au seul Averroès.[139] Le premier rapprochement suffit à prouver qu'Olivi connaissait le rapport établi entre ces deux textes par Thomas d'Aquin. En leur associant le nom du Commentateur, il relève une convergence effectivement à l'œuvre dans les travaux de Siger de Brabant et de ses confrères.[140] Avicenne s'ajoute à ces au-

[137] Sur ce thème, voir SUAREZ-NANI, Tiziana : *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle* (= Etudes de philosophie médiévale 82). Paris : Vrin 2002, 39–50.

[138] SIGER DE BRABANT : *Quaestions super librum de causis*, q. 24, lin. 65–72. Le théologien et le philosophe se séparent sur le point de savoir si Dieu pourrait ou non multiplier à l'infini le nombre d'espèces angéliques.

[139] OLIVI : *Summa*, q. 16 (I, 300) : « Omnes etiam philosophi, tam Platonici quam Peripatetici hoc idem videntur sentire, sicut patet in libro De causis et in libro Procli et in dictis Averrois ».

[140] IMBACH, Ruedi : *Notule sur le commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*. In: FZPhTh 43 (1996) 304–323. L'importance du *Liber de causis* chez Siger, dès ses premiers textes, est soulignée par BAUMGARTEN, Alexander : *Posfață*. In : BAUMGARTEN, A. : *Despre unitatea intelectului*. Bucuresti : IRI 2000, 321–323. Voir aussi, ici même, l'article de Dragos CALMA, pp. 188–235.

teurs dans le chapitre du *De perlegendis* qui expose la raison de cette erreur collective. Tous ces philosophes païens et musulmans ont conçu les substances séparées comme des dieux ; ils leur ont ainsi attribué des qualités qui ne conviennent qu'à la divinité.[141] La question 33 reprend les mêmes explications. Elle y ajoute une remarque importante. Tous les arguments en faveur de l'universalité de chaque ange au sein de son espèce peuvent servir à prouver que l'espèce de l'intellect humain est toute entière rassemblée en une substance unique.[142] Les précédents passages examinés montraient les implications anthropologiques de la thèse de l'unicité de l'intellect ; on en découvre ici ses corrélats angélologiques. Comme on pouvait s'y attendre, les tenants de cette position sont nommés ici aussi de la même épithète que précédemment.

Au nombre des arguments initiaux de la question 33 figure un raisonnement construit à partir du chapitre I, 9 du *Traité du Ciel*. Aristote y examine l'hypothèse d'un corps naturel qui serait situé au-delà de la dernière sphère céleste, pour en conclure à son impossibilité. Le monde épuise l'ensemble de sa matière. C'est pourquoi il ne peut en exister qu'un seul. Si tel est le cas, énonce l'argument présenté par Olivi, les anges qui sont d'une noblesse bien supérieure aux corps célestes ne sauraient davantage être plusieurs par espèce.[143] Le raisonnement peut sembler mal formé, puisque c'est précisément l'immatérialité de l'ange qui est cause de son unicité spécifique. Avant de chercher à dégager les sous-entendus de cet argument, il faut lire la réponse qui y est donnée. Olivi distingue la matière du ciel *ut nunc* de

[141] OLIVI : *De perlegendis*, 43 : « Omnes etiam proprietates quas eis [angelis] attribuunt sunt ut plurimum erroneae, quia locuti sunt de eis quasi de quibusdam diis, sicut ex libro Proculi et ex libro De causis et ex libris Avicennae et Averroys et multis aliis aperte haberi potest ».

[142] OLIVI : *Summa*, q. 33 (I, 604) : « Et isto etiam errore fortissime astruitur quod non sit in omnibus hominibus nisi unus intellectus quia omnia illa per quae probatur universalitas naturae specificae in quolibet angelo possunt adduci aeque efficaciter ad probandum quod tota species intellectus humani est in una substantia universaliter recollecta ».

[143] OLIVI : *Summa*, q. 33 (I, 593) : « Constat enim quod incomparabiliter maioris sunt nobilitatis angeli quam corpora caelestia ; sed secundum Aristotelem, libro 'De caelo et mundo', in caelestibus forma occupat totam suam materiam, et haec est causa secundum eum ibidem quare caelum vel mundus non potest plura individua habere, ita quod essent plures mundi vel plures caeli eiusdem speciei ; ergo multo magis hoc est in angelis ». Cf. ARISTOTE : *Traité du ciel*, I, 9 (278b25–279a11). Trad. C. DALIMIER / P. PELLEGRIN. Paris : GF Flammarion 2004, 144–146.

celle que Dieu pourrait créer. Cette dernière ne saurait être limitée ; Dieu pourrait l'augmenter ou la modifier à sa guise.

> « Je ne veux toutefois pas nier par là, ajoute-t-il, qu'Aristote ait cru que Dieu ne pourrait le faire ; il a peut-être pensé que Dieu a fait le ciel aussi grand qu'il pouvait le faire et que tout ce qu'il pouvait faire par lui-même et immédiatement, il l'a fait nécessairement de toute éternité. Les averroïstes croient en effet qu'il a pensé ainsi. Si l'a fait, il a pensé diaboliquement ».[144]

On peut prendre, en un premier sens, ce qualificatif dans le sens le plus large, comme simple synonyme des « clercs parisiens philosophants » auxquels la *Lectura super Apocalypsim,* adresse, vingt ans plus, des reproches identiques.[145] Pris dans toute son extension, cette critique vise le point de désaccord majeur entre le théologien et les philosophes qui conçoivent Dieu à la manière d'une cause première, produisant nécessairement ses effets et non pas librement créateur. Mais en entrant dans le détail de l'argument, on découvre une nouvelle fois une allusion précise à un passage d'Averroès. Dans le grand commentaire du *De anima*, celui-ci cherche à montrer que l'intellect est un en nombre pour tous les individus humains. Son raisonnement fait appel, par analogie, à l'impossible multiplication des substances séparées au sein d'une même espèce. Des individus supplémentaires seraient inutiles et superflus puisque leur fonction cosmologique serait déjà remplie. De même, il n'y a besoin que d'un capitaine par navire. « C'est là le sens de ce qui est dit dans le premier livre *Du ciel et du monde*, à savoir que s'il y avait un autre monde, il faudrait un autre corps céleste » et, par conséquent, un autre moteur, ce qui impliquerait, absurdité suprême, de multiplier numériquement les premiers moteurs en leur attribuant pour cela de la matière.[146] Cette argumentation cosmologique rend solidaires l'unicité spécifique des substances séparées et l'unicité de l'intellect possible. L'ensemble de ce passage semble avoir constitué la toile de fond de l'argument sommairement présenté par Olivi. Si tel est le cas, la mention des *averroistae* dans la réponse à cet argument prend une signification bien différente. Elle aurait la valeur d'une signature de la source à la-

[144] OLIVI : *Summa*, q. 33 (I, 607) : « Non autem per hoc intendo negare quin Aristotelis crediderit Deum ista non posse, quia forte ipse sensit quod Deus fecit caelum ita magnum quam facere potuit et quod quicquid facere potuit per se et immediate totum fecit ab aeterno et necessario. Sic enim Averroistae credunt eum sensisse. Si autem ita sensit, diabolice sensit ».

[145] Voir plus haut, p. 264–265.

[146] AVERROES : *In de anima libros*, 403–404.

quelle est puisée le raisonnement. L'argument initial d'Olivi serait une reformulation d'un raisonnement effectivement tenu par un auteur qui se serait inspiré de cette page d'Averroès pour défendre, simultanément, l'impossibilité de multiplier aussi bien les substances séparées que l'intellect possible.

Cette hypothèse semble être la bonne. La question dans laquelle Siger défend pour la première fois la thèse de l'unicité de l'intellect possible s'appuie précisément sur le même argument cosmologique :

> « la division des espèces en individus a lieu selon la quantité. En effet, s'il y avait plusieurs mondes, il y aurait plusieurs moteurs, et s'il y avait plusieurs moteurs, ils auraient alors de la matière. De cela, on peut conclure que, puisque l'intellect est immatériel, il n'entre pas dans sa nature qu'il soit multiplié selon le nombre ».[147]

Ni Averroès, ni le passage sous jacent du *Traité du ciel* ne sont explicitement cités dans la version de ce cours qui nous a été transmise. Ce sont pourtant les sources du raisonnement tenu. Qu'il ait eu entre les mains une autre version plus développée de la même question, ou qu'il en ait connu d'autres échos, il paraît clair que c'est cette même structure argumentative qu'Olivi reproduit. L'allusion aux *averroistae* dans la réponse vient donc signifier le rapport étroit que perçoit le franciscain entre une position sur l'individuation des anges et la doctrine averroïste de l'intellect unique.

5.

Le dernier point qui reste à examiner est sans doute le plus intéressant du point de vue de l'invention philosophique ; il demanderait à être exposé de façon bien plus fine qu'on ne peut le faire ici. Le terrain concerné est celui de la contingence. Le premier des arguments énoncés en tête de la question qu'Olivi consacre à la définition du libre arbitre (q. 57) fait appel au chapitre du septième livre de la *Métaphysique* qui traite du passage de la puissance à l'acte. Selon Aristote, on ne peut rendre compte de l'action d'un agent rationnel, capable des contraires, au moyen de sa seule puissance. Pour que l'acte se produise, outre l'absence d'empêchements et la proximité du patient, il faut faire intervenir une cause déterminante qui peut être le désir

[147] SIGER DE BRABANT : *In III De anima*, q. 9, p. 26, lin. 26–28 : « Item, divisio generis qualitativa est. Sed divisio speciei in individua quantitativa. Si enim essent plures mundi, essent plures motores, et si essent plures motores haberent et materiam. Ex his praenotatis concluditur quod intellectus <cum> sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum ».

ou le choix.[148] Cette dernière cause, souligne Olivi, serait donc davantage le principe de l'action que la seule puissance d'agir. Averroès le confirme en durcissant le trait : une cause commune à deux effets contraires ne peut produire l'un plutôt que l'autre, à moins d'être déterminée par une cause appropriée à produire cet effet-ci plutôt que celui-là.[149] L'homme ne peut donc agir avant que ses puissances ne soient déterminées à un certain acte qui s'accomplira nécessairement, si aucun obstacle n'y fait barrage, dès que l'agent sera mis en présence de son patient.[150] L'ensemble des dix premiers arguments de la question 57 offrent des variations autour du même problème. En ramenant toute action à une cause qui la détermine au préalable, les philosophes semblent, aux yeux d'Olivi, nier un libre arbitre qu'il comprend, pour sa part, comme liberté de la volonté à se déterminer elle-même.[151] Les réponses à ces arguments donnent l'occasion de forger une théorie alternative qui est connue dans l'histoire de la philosophie sous le nom de théorie de la contingence synchronique et dont l'invention est généralement attribuée à Duns Scot. Stephen Dumont avait bien signalé la priorité d'Olivi à cet égard, mais en pointant principalement l'usage qui en est fait dans d'autres textes de la *Summa,* de date plus tardive.[152] En réalité, cette théorie s'est élaborée dans les mois qui ont suivi les condamnations de 1277, en réponse à Aristote et Averroès. Le débat s'est engagé simultanément sur deux terrains. Parallèlement à cette question sur le libre arbitre, le lecteur franciscain travaillait à une longue question, encore inédite, sur la liberté divine ; sa conception de la liberté humaine est étroitement corrélé à la façon dont il conçoit la structure de l'agir divin.[153]

Dans les deux cas, le point de rupture porte sur l'articulation du savoir et du vouloir. Aucune forme de connaissance ne peut être prise, au sens propre, comme cause d'un acte de la volonté. « La science ne fait que mon-

[148] ARISTOTE : *Métaphysique*, 1047b31–1048a24. Trad. TRICOT, 496–498.

[149] AVERROES : *Commentarium super libros Metaphysicorum*, IX (= *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*). Venetiis 1562, t. VIII, f. 234vb : « ergo necesse est ut in istis sit principium prius potentiis moventibus, que sit causa in hoc quod agunt alterum contrariorum quandoque et alterum quandoque, et universaliter necesse est ut aliquid sit quod faciat magis agere alterum contrariorum quam alterum, et hoc est vere principium ».

[150] OLIVI : *Summa*, q. 57 (II, 305).

[151] Cf. BOULNOIS, Olivier : *Vœu, vouloir et noblesse de la volonté selon Olieu*. In : Cahiers du Centre de recherches historiques 16 (1996) 57–64.

[152] DUMONT, Stephen D. : *The Origin of Scotus' Theory of Synchronic Contingency*. In : MSM 72 (1995) 149–167.

[153] Cf. PIRON : *La destruction des idées*, 69–89.

trer à la volonté les contraires [qu'elle peut accomplir], et les moyens de les réaliser ». Une formule cinglante vient marquer la limite de cette fonction : « la science n'a jamais, à ce que je sache, d'autre acte que de savoir ».[154] Confrontée à des effets contraires, la volonté n'est pas enfermée dans une impasse qui l'obligerait à vouloir les deux en même temps ou n'en vouloir aucun, sans pouvoir se décider dans un sens ou dans l'autre ; elle est capable de concevoir ces possibles opposés en les disjoignant (*sub disiunctione*) et de vouloir l'un plutôt que l'autre. Choisissant de réaliser l'une des branches de l'alternative, elle aurait pu au même instant vouloir le contraire.[155] Un effet contingent est donc celui dont le contraire aurait pu se produire *in eadem hora*. La volonté peut ainsi être la cause du mouvement ou du repos, en l'absence de toute autre détermination à se mouvoir ou à demeurer immobile. C'est cela, écrit Olivi en conclusion de sa réponse au cinquième argument, que les averroïstes n'ont pas reconnu.[156]

Plus précisément, dans la version initiale de ce texte, transmise par le cod. Vatican, Borghese 358, il n'était question que de leur inspirateur : *hoc est quod latuit Averroes*. Dans la version finale, mise au point au moment de l'édition de la *Summa* (1294–95), que transmet le cod. Vatican latin 1116, le nom du Commentateur est remplacé par celui de ses disciples. Cette substitution peut recevoir différentes interprétations, selon le sens que l'on choisira d'accorder au qualificatif d'*averroistae*. Ce qui n'était à l'origine qu'un débat en face à face avec Aristote et Averroès est érigé, longtemps après, en épisode du conflit généralisé qui oppose le franciscain de Languedoc aux « clercs parisiens ». Ne s'agit-il de que de corriger un oubli (les *averroistae* étant déjà visés sur ce point dès 1277), s'est-il passé quelque chose entre temps qui justifierait une telle inflexion, ou cette correction est-elle plutôt symptomatique de l'inconsistance initiale de la catégorie d'averroïstes qui ne serait qu'un épouvantail agité par Olivi ? Avant de se prononcer, il

[154] OLIVI : *Summa*, q. 57 (II, 339) : « Nunc autem nunquam est verum quod scientia sit proprie causa effectiva eorum, sed solum ostendit voluntati ipsa contraria et modum faciendi ea [...] nunquam enim, quod sciam, scientia habet aliud actum quam scire ».

[155] OLIVI : *Summa*, q. 57 (II, 341) : « Non enim oportet quod illud quod potest in opposita sub disiunctione, hoc est quod in eadem hora habet potentiam pro quocunque illorum, ita tamen quod, si unum agit, tunc ab altero cesset, non, inquam, oportet quod simul agat utrumque vel simul cesset ab utroque ; sed potius sequitur quod sic agat alterum quod potuerit pro eodem nunc agere aliud cessando a primo et e contrario. In hoc autem nulla contradictio implicatur, sed potius vera libertas potentiae astruitur. »

[156] OLIVI : *Summa*, q. 57 (II, 343) : « hoc est igitur quod latuit Averroistas ».

convient de noter l'importance accordée, dès les années 1277–78, à ce point dans un tableau d'ensemble des erreurs commises par les « philosophes de ce monde ».

La question sur l'éternité du monde est l'une des plus tardives de la série de textes qui nous a retenu ici. Elle contient deux pages remarquables qui cherchent à reconstituer les fondements de ce qui est décrit comme une « doctrine impie ».[157] Cet essai dégage en réalité l'articulation et la solidarité des principales thèses philosophiques gréco-arabes combattues dans ce texte et les précédents, dont l'éternité du monde n'est que l'implication ultime. Comme l'a bien noté B. Jansen dans l'apparat critique, la colonne vertébrale de cette reconstitution est fournie par le *Liber de causis.* Elle repose sur deux premiers axiomes. L'univocité modale de l'action divine (« Deus quicquid agit necessario agit ») et la nécessité d'attribuer une cause déterminée à chaque action contingente (« omnium quae aliquando agunt, aliquando non agunt, aut quae aliquando sic agunt, aliquando vero non sic, oportet reddere causam quare aliquando sic, aliquando vero non sic ») se combinent en un enchaînement causal universel. Toutes choses émanent hiérarchiquement de la cause première, les substances inférieures recevant l'être par l'intermédiaire des supérieures. « Il leur semble », commente Olivi en parlant globalement de tous ces philosophes, « que soit ainsi posé dans tout l'univers un ordre, une concorde et une concaténation admirables ». Pour le franciscain, cet ordre admirable est la « consommation de l'impiété » qui réduit à presque rien la puissance divine et ne laisse qu'une part infime et misérable aux humains puisque, à les suivre, « nous sommes à l'extrémité de cette chaîne qu'ils imaginent ».[158] Comme l'écrit Andrea Robiglio, l'ambition d'Olivi ne serait rien moins que de détruire cette « grande chaîne de l'être » afin de sauvegarder les libertés humaine et divine.[159] Il s'agit également de défendre les articles de foi mis en cause par ce corps de doctrine. C'est seulement à cette enseigne qu'apparaît ici l'unicité de l'intellect, présentée au même rang que la métempsychose comme une des traductions possibles de l'appartenance des âmes à l'ordre des substan-

[157] OLIVI : *Summa*, q. 5 (I, 96–98).

[158] OLIVI : *Summa*, q. 5 (I, 97–98) : « videnturque sibi per hoc mirabilem ordinem ac concordiam et concatenationem ponere in toto universo [...] secundum hoc quasi essentialiter sumus in extremo catenae quam fingunt ».

[159] ROBIGLIO, Andrea A. : *Breaking the Great Chain of Being. A note on the Paris condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the proper subject of metaphysics.* In : Verbum. Analecta Neolatina 6 (2004) 51–59.

ces spirituelles séparées.[160] Le paradigme philosophique ainsi reconstitué ressemble d'assez près à celui qu'analyse Alexander Baumgarten sous le nom de « principe du ciel ».[161] La meilleure dénomination qu'on puisse lui donner est assurément celle de « néo-platonisme ». Le projet d'Olivi, pour le décrire d'un mot, est bien de rompre avec l'ensemble des traditions qui partagent tout ou partie de cette structure de pensée, qu'elles qu'en soient les variantes. En ce sens, il accomplit spéculativement le programme qu'énonce autoritairement l'évêque Tempier au même moment.

Pour en revenir au problème examiné dans ce paragraphe, cette présentation a l'intérêt d'éclairer un autre enjeu du débat sur la contingence. Il s'agissait pour Aristote, explique Olivi, de ramener la causalité du monde sublunaire à une cause uniforme qui peut, sans varier, produire alternativement des effets contraires. Seul un moteur éternel du ciel est capable de répondre à cette réquisition. Invariable et uniforme, il donne aux corps célestes des positions changeantes vis-à-vis du monde inférieur sur lequel ces corps peuvent ainsi avoir des effets variables.[162] Le problème du déterminisme astral tient apparemment peu de place dans les polémiques oliviennes. On en comprend ici la raison. Engager la discussion sur le terrain de la cosmologie reviendrait à concéder par avance la victoire à l'adversaire. En réfutant la théorie de la causalité postulée par les tenants d'une influence astrale, c'est tout l'édifice qui s'effondre. De ce point de vue, la théorie de la contingence synchronique est la meilleure réponse qui pouvait être apportée à l'explication du comportement des êtres sublunaires par l'influence des corps célestes.

6.

Qui sont donc, pour finir, les averroïstes d'Olivi ? Les cinq dossiers examinés les uns après les autres apportent des réponses contrastées. Leur mise en série peut provoquer une légitime perplexité. Le premier constat sera pour reconnaître qu'aucun nom, ni même aucun profil, ne s'impose avec évidence. En un seul cas (§ 4), la critique porte sur un argument qui se retrouve presque littéralement chez Siger de Brabant. Ailleurs, les positions visées ne correspondent pas à celles que nous connaissons de lui. Mais elles

[160] OLIVI : *Summa*, q. 5 (I, 98) : « ponit etiam aut unitatem intellectus aut revolutionem earumdem animarum per diversa corpora aut infinitas animas et plures earum in aeternum manere separatas a corpore ».

[161] BAUMGARTEN, Alexander : *Principiul Cerului. Eternitatea lumii şi unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*. Cluj-Napoca : Editura Dacia 2002.

[162] OLIVI : *Summa*, q. 5 (I, 96–97).

ont pour double caractère troublant de n'être transmises par aucun document connu à ce jour et d'être parfois contradictoires entre elles. La seule certitude est que le mot *averroista* n'est pas choisi au hasard. Dans chaque cas, il s'agit d'un thème dont on peut retrouver l'origine chez Averroès, fût-ce dans une formule anodine montée en épingle. Le dernier exemple étudié pourrait inciter à penser que le terme ne désigne pas des clercs parisiens en chair et en os mais un personnage conceptuel. Incarnation de la folie des *philosophantes*, il aurait systématiquement fait siennes les positions les plus déroutantes d'Averroès, en assumant de la sorte des thèses incompatibles entre elles.[163] Pour cette raison, il n'y aurait pas à s'étonner de n'en retrouver aucune trace dans les textes qui sont parvenus jusqu'à nous ; il n'y aurait pas lieu d'en induire l'existence d'œuvres perdues en route. L'averroïsme dénoncé par Olivi ne serait qu'un modèle philosophique, un averroïsme virtuel d'autant moins intéressant à observer qu'il n'aurait produit aucun effet paradoxal. Une variante de cette interprétation pourrait conduire à penser que le terme prend, du fait de sa connotation péjorative, un sens très large mais vague, qui servirait à dénoncer dans leur ensemble toutes les positions hétérodoxes tenues à la faculté des arts et parfois même dans celle de théologie et dans certains *studia* des ordres mendiants. Le dernier point examiné, et plus encore la critique globale des courants néo-platoniciens que l'on a citée pour finir, pourrait donner du crédit à cette lecture.

De telles interprétations semblent pourtant très improbables. L'un des points marquants de cette enquête a en effet été de faire ressortir la convergence de témoignages qui sont assurément indépendants les uns des autres. Si nous ne disposons pas des textes mêmes, les réactions qu'ils ont déclenchées de toutes parts autorisent à conclure à la réalité historique de ces prises de positions. L'homme « célèbre » de Bacon soutient que l'humain est constitué dans son être spécifique avant l'infusion de l'âme et défend sur cette base l'unicité de l'intellect. C'est le même personnage qui est visé par Guillaume de Baglione dans ses disputes de 1266–67, dont Olivi a certainement eu connaissance. Comme on l'a vu, la même position est critiquée dans le *De unitate intellectus* et dans les *Errores philosophorum.* Ce dernier texte, a-t-on remarqué, semble parfois attribuer aux philosophes grecs et arabes qu'il dénonce des thèses que leur imputent des penseurs latins contemporains. C'est visiblement le cas sur ce point ; la définition de

[163] Selon un principe souvent cité, les hérétiques, aveuglés par leurs erreurs « non attendant quam sint inter se contraria que loquuntur ». In : GRATIEN : *Decretum*, 23, 7, 3. Ed. E. Friedberg. Leipzig : Tauchnitz 1879, 951.

l'homme par la seule sensitive est présentée comme conséquence de l'unicité de l'intellect. Une troisième proposition s'ensuit, qui a tout l'air de provenir de la même source : « De ces fondements, Averroès pose que l'âme intellective et le corps ne constituent pas un tiers, et qu'il n'y a pas davantage d'union entre une telle âme et le corps qu'entre le moteur du ciel et le ciel ».[164] Ces propos présentent une évidente affinité avec ceux du « grand maître en philosophie » que Gilles de Rome se souvient avoir entendu du temps où il était bachelier, peu avant 1270. Comme l'a montré Concetta Luna, ce dernier doit être identifié à l'auteur du commentaire anonyme sur le *De anima* publié par Maurice Giele.[165] Si ce dernier texte est postérieur à 1270, et réplique au traité de Thomas d'Aquin, nous devons alors accepter que le même maître avait formulé auparavant ses thèses les plus choquantes, dès 1265 environ. Il faudrait donc en tirer une leçon quant au sens même de l'intervention du maître dominicain. L'anonyme de Giele ne répondrait pas à Thomas pour défendre Siger, mais parce qu'il aurait été lui-même la cible du *De unitate intellectus.*

À ce stade de l'enquête, la question de l'identité de cet anonyme doit être au moins soulevée. Il est en effet troublant, pour l'historien, de rencontrer un grand nombre de témoignages, simultanément critiques et élogieux, issus d'horizons divers, concernant un personnage si obscur que même son nom aurait été perdu et dont nous ne connaîtrions qu'un seul texte fragmentaire, transmis par un unique manuscrit. L'anonymat, faut-il rappeler, n'est qu'un attribut privatif. S'il importe de mettre un nom sur le fantôme de ce « grand philosophe », ce n'est pas pour le seul plaisir de l'identification. Une lecture philosophique des documents peut se contenter, et même se griser, de rencontrer des anonymes flamboyants. L'interprétation historique requiert pour sa part de situer le plus finement possible les œuvres de pensée, afin d'en saisir les intentions et les déterminations. De ce point de vue, on comprendra toujours mieux un texte en restituant un visage à son auteur, ne serait-ce que pour le replacer à un mo-

[164] [Ps.-] GILLES DE ROME : *Errores philosophorum,* 22 : « Ulterius ex hoc fundamento posuit quod anima intellectiva et corpore non constituebantur aliquod tertium, et quod non fiebat plus unum ex tali anima et corpore quam ex motore caeli et caelo ».

[165] « Nos cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quendam magistrum magnum in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus. ... ». Passage étudié par LUNA, Concetta : *Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect.* In : RSPhTh 83 (1999) 656–658.

ment donné d'un parcours intellectuel ou l'inscrire à sa date au sein d'une polémique. Dans le cas qui nous occupe, la liste des suspects est fort réduite, à tel point qu'il est impossible d'éluder une question préjudicielle. L'« homme célebre » pourrait-il ne faire qu'un avec le philosophe le plus célèbre de son temps ? En l'état actuel de la recherche, la possibilité que Siger soit ce « grand philosophe » ne peut être écartée. La thèse d'une constitution de l'être humain par la seule sensitive, qui a suscité dès 1266–67 l'indignation de Guillaume de Baglione, ne figure pas explicitement dans les *Quaestiones in III De anima* mais, comme on l'a vu, elle est parfaitement compatible avec les positions qui y sont tenues. En réalité, les textes de Siger dont nous disposons n'offrent nulle part un exposé limpide de ce qu'est pour lui l'être humain. Ce flou peut tenir à une ambiguïté volontairement entretenue, mais il pourrait aussi bien s'expliquer par notre ignorance des textes qui auraient directement abordé ce point. À cet égard, il faut noter que le premier enseignement de Siger n'est connu que de façon partielle. Les questions portant sur le troisième livre du *De anima* ont survécu, sans doute parce qu'elles contiennent les développements les plus marquants sur l'unicité de l'intellect possible. Toutefois, il est hautement probable que les cours donnés en 1265 aient porté sur l'ensemble du *De anima* ; des questions liées au premier livre auraient pu donner l'occasion de traiter plus directement de la constitution de la personne humaine. Par ailleurs, c'est à propos de ce seul livre que nous disposons de bribes de l'anonyme édité par Maurice Giele. Il faudrait parvenir à identifier des traces du premiers cours de Siger sur le livre initial du *De anima* pour pouvoir mener une confrontation probante avec ce cours donné en 1270. Les textes actuellement attribués à Siger ne permettent pas de trancher de manière irrévocable. On a déjà proposé de lui attribuer les questions anonymes de Merton College, sur des bases contestables, mais les arguments qui ont été opposés à cette hypothèse ne sont pas non plus d'une force invincible.[166] En l'état actuel

[166] Cette identification avait été défendue par Taro Eto dans des articles en japonais, avec résumés en langues occidentales, parus in *Studies in Medieval Thought (The Japanese Society of Medieval Philosophy)* 1 (1958) 99–132 et 9 (1969) 1–39. M. Giele et F. van Steenberghen rejettent cette solution. Leurs arguments reposent principalement sur le témoignage tardif et problématique d'Agostino NIFO et sur le fait que, dans ses textes antérieurs à 1270, Siger ne soutient jamais la proposition « hic homo non intelligit ». Ce dernier argument *e silentio* est très fragile car dans ces mêmes textes Siger n'affirme jamais expressément non plus que « cet homme-ci pense ». Maurice GIELE : *Un commentaire averroïste sur les livres I et II du traité De l'âme*. In : GIELE / STEENBERGHEN / BAZÁN : *Trois commentaires anonymes*, 16–17 et VAN STEENBERGHEN : *Maître Siger de Brabant*, 68–69.

des connaissances, le plus sage est de considérer que cette question demeure ouverte.

Une autre conclusion d'importance tient à l'élargissement des problématiques qu'a révélé notre enquête. Les débats provoqués par la thèse de l'unicité de l'intellect possible ont retenu l'attention des historiens de l'averroïsme, de manière peut-être excessive. Elle constitue sans doute le point culminant d'une construction audacieuse, mais elle repose sur un corps de doctrine bien plus vaste. Comme on le voit à la façon dont Baglione le reprend sur ce point, dès 1265, l'« homme célèbre » mettait en cause la proposition « hic homo intelligit ».[167] Cependant, pour le maître franciscain, le terme le plus sensible de la proposition n'est pas *intelligit* mais bien *homo*. Comment faut-il concevoir l'être humain pour en arriver à tenir un propos pareil ? La polémique qui en découle prend place dans un débat plus large, de nature anthropologique, dont la question de l'intellect n'est qu'une partie. Comme on l'a vu, la question possède également des résonances angélologiques, la question cruciale étant de savoir si l'intellect humain doit ou non être conçu à la façon d'une intelligence séparée. En décrivant ainsi le champ de bataille, on peut enfin comprendre de quelle façon Olivi tire les leçons de ces multiples conflits. Il rompt sur tous les fronts simultanément, en tenant d'extirper jusqu'à leurs racines ces erreurs qu'il qualifie d'averroïstes ; ces racines, comme on l'a vu, sont parfois aristotéliciennes, mais plus souvent encore, néo-platoniciennes.

Dernier point notable, l'épithète n'est pas univoque. Des positions contradictoires peuvent être désignées comme « averroïstes ». Contrairement à ce que l'on a pu dire, l'imposition d'un même qualificatif ne conduit à pas à nier les singularités des personnages concernés – de même que l'appellation « marxiste » ne suffit assurément pas à impliquer une identité de vue entre tous les penseurs relevant de cette catégorie. Pour Olivi ou pour Bacon, le terme possède un sens précis : les averroïstes sont des philosophes latins qui, comme l'écrit Thomas d'Aquin, « n'ont d'yeux que pour le commentaire d'Averroès »[168] et qui en tirent des positions inédites et choquantes, notamment en noétique. Mais le groupe qui est ainsi désigné n'a pas d'unité doctrinale interne. Cette leçon mérite d'être retenue. Les écrits des maîtres ès arts ont trop souvent été examinés sous l'angle de leur conflit avec les théologiens – et le plus souvent avec le seul Thomas d'Aquin. Afin de parvenir à une meilleure compréhension de ce milieu, il

[167] Ignatius Brady note en majuscules l'emploi de l'expression. BRADY : *Background*, 30–31.

[168] THOMAS D'AQUIN : *Contre Averroès*, 195.

semble à présent indispensable d'examiner les débats qu'ils entretiennent entre eux. Comme on le constate, sur un point qui n'est pas sans importance, il existe au moins deux averroïsmes latins : celui qui conçoit l'être humain à part de son intellect et celui qui, au contraire, définit l'humain par son seul intellect. Ce second courant se caractérise, comme on l'a vu, par sa coloration albertinienne. De même que Siger de Brabant paraît être le meilleur candidat pour représenter la première tendance, un nom paraît s'imposer pour la seconde. Le seul écrit formellement attribué à Aubry de Reims contient en effet, sinon l'argumentation universellement critiquée à propos de la forme des composés, du moins la conclusion qu'elle permet d'étayer, identifiant l'homme à son seul intellect. Outre cette vigoureuse et enthousiaste apologie de la philosophie, il est certain qu'Aubry a dû produire, entre 1265 et 1275, un enseignement ayant un certain relief ; à ce jour, aucun écho n'en a encore été identifié. Comme l'a montré R.-A. Gauthier, la nature du conflit qui a opposé, en 1271–72, une *pars Alberici* et une *pars Sigeri* au sein de la faculté des arts est essentiellement d'ordre institutionnel et se laisse mieux décrire comme une scission de la nation des Normands au sein de la faculté.[169] Il n'en reste pas moins que l'un et l'autre ont été choisi comme têtes de file par les deux camps opposés, signe de l'influence dont ils jouissaient alors. Rien n'interdit de penser que les Normands aient fait appel à Siger contre Aubry, afin d'exploiter une rivalité personnelle qui aurait pu être fondée sur des prises de postions philosophiques contrastées. Leur conflit – qui ne se confond évidemment avec un clivage global de la faculté – n'aurait pas opposé un « averroïsme » à un « aristotélisme » plus mesuré, mais deux versions différentes d'un même projet philosophique, concevant, à la suite d'Averroès, l'intellect unique comme une intelligence séparée, numériquement une dans son espèce. La question des origines de l'averroïsme serait alors reportée un cran en amont : faudrait-il supposer un maître commun de Siger et Aubry qui les auraient initié, dans la première moitié des années 1260, au grand commentaire d'Ibn Rushd sur le *De anima* ? Ou la lecture des commentaires aristotéliciens d'Albert le Grand et la dénonciation des erreurs d'Averroès par Bonaventure et Thomas d'Aquin auraient-elles suffit à stimuler l'imagination théorique des jeunes maîtres ès arts ? Quoi qu'il en soit, cette discordance initiale parmi les *sectatores Averoys* témoigne de la nature initialement plurielle de ce mouvement. Ce n'est pas une doctrine constituée que ces jeunes gens

[169] GAUTHIER : *Notes sur Siger de Brabant. (II)*, 3–49 ; et BATAILLON, Louis-Jacques: *Bulletin d'histoire médiévales. Le treizième siècle (fin)*. In : RSPhTh 65 (1981) 107.

réciteraient, mais plutôt un terrain aventureux qu'ils explorent. Le grand commentaire du *De anima* en est sans doute la référence essentielle, mais ce seul texte ne suffit pas à rendre compte de l'ensemble de leur projet intellectuel. Celui-ci se laisse mieux décrire par une méthode – l'autonomie de la recherche philosophique – et par les disciplines qu'il met en relation – noétique et cosmologie du monde céleste, éthique et physique du monde sublunaire. L'hostilité qu'ils ont rencontrée a pu contribuer à durcir les oppositions ou à faire vaciller quelques convictions ; la dynamique de ces antagonismes a ainsi pu transformer le rayonnement de quelques maîtres ès arts en un courant, condamné à la clandestinité pour de longues décennies. Ce n'est toutefois pas la censure ou la critique qui à donné à ce projet philosophique sa première impulsion.

Ces différentes conclusions conduisent donc à prendre quelques distances à l'égard du récit que propose Alain de Libera, en se fondant sur les travaux de René Antoine Gauthier, pour décrire l'inéluctable destin qui mène des premiers textes de Siger à la condamnation de mars 1277. Critiques et censeurs auraient eux-mêmes produit les thèses dangereuses qu'auraient ensuite repris des philosophes, tombant dans un piège qui se serait refermé sur eux avec la condamnation prononcée par l'évêque de Paris.[170] Du point de vue de l'intensité dramatique, la construction est admirable. Toute sa force tient au huis clos entre un nombre réduit d'acteurs : Thomas, Siger, un ou deux maîtres anonymes, et enfin l'évêque, sanctionnant les erreurs et inventant sans le savoir, avec son interminable syllabus, ce qui deviendra l'aliment principal de l'averroïsme ultérieur. Du point de vue de cette intrigue, les autres personnages qui ont été invoqués dans le fil de cet article paraissent tenir des rôles si négligeables qu'on n'aurait aucun remords à les ignorer purement et simplement. Dans sa dénonciation répétitive des erreurs infâmes, le chœur des pleureuses franciscaines n'ajouterait rien à l'action. Comme on l'a vu, un tel jugement est assurément faux pour ce qui est de l'enchaînement des faits : c'est un maître franciscain qui, le premier, sonne la charge ; c'est lui qui, en associant Thomas d'Aquin aux erreurs de Siger, contraint le maître dominicain à clarifier son expression dans ses propres *Quaestiones de anima*. L'oubli des frères mineurs est tout aussi injustifié du point de vue de l'invention philosophique que suscite la crise averroïste. Elle a été, pour Olivi, l'un des principaux ressorts de sa réflexion et l'une des sources les plus évidentes de sa propre créativité. La mise en lumière de ces seconds rôles modifie la perception du drame lui-même et

[170] DE LIBERA : *Penser au Moyen Age*, *passim* ; DE LIBERA : *Contre Averroès*, 35–45 ; DE LIBERA : *Raison et foi*, 191–215.

des enjeux dont il est porteur. Elle incite notamment à prendre plus au sérieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les indices signalant des documents n'ont pas survécu à la crise. En dépit du nombre de travaux qui y ont été consacrés depuis plus d'un siècle, nous n'en avons toujours pas fini avec l'apparition de l'averroïsme latin.