**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:** 56 (2009)

**Heft:** 2

**Artikel:** Jean de Jandun et la Quaestio de anima intellectiva de Thomas Wylton

**Autor:** Brenet, Jean-Baptiste

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-760780

**Nutzungsbedingungen**

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

**Conditions d'utilisation**

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

**Terms of use**

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

**Download PDF:** 12.07.2025

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

JEAN-BAPTISTE BRENET

# Jean de Jandun et la *Quaestio de anima intellectiva* de Thomas Wylton[1]

Les rapports doctrinaux que Jean de Jandun (ca. 1285–1328), maître ès arts à l'Université de Paris dès 1310 et figure majeure de l'« averroïsme » latin, a pu entretenir avec ses collègues ou d'autres penseurs de son époque sont encore assez mal connus[2]. Dans le cadre restreint de cet article nous voudrions revenir sur l'une des sources de ses *Quaestiones super tres libros Aristotelis De anima*, écrites sans doute entre 1315 et 1318[3] : la *Quaestio de anima intellectiva* du théologien anglais Thomas Wylton, professeur à Paris entre 1312 et 1322[4]. C'est à W. Seńko qu'on doit d'avoir indiqué que Jean

1 Ce texte fut écrit sans pouvoir bénéficier de la nouvelle édition du texte de Thomas Wylton préparée par C. Trifogli et L. Nielsen, qui paraîtra bientôt accompagnée d'une traduction anglaise (*Thomas Wylton. On the intellectual soul.* Trad. par G. Trimble. Oxford : Oxford University Press 2010). Nous ne manquerons pas d'y faire référence dans des travaux à venir.

2 Sur Jean de Jandun, on se permet de renvoyer à BRENET, J.-B. : *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris : Vrin 2003 ; voir aussi les ouvrages classiques de ST. MACCLINTOCK : *Perversity and Error. Studies on the « Averroist » John of Jandun*. Bloomington: Indiana University 1956 ; SCHMUGGE, L.: *Johannes von Jandun (1285/89–1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*. Stuttgart: Anton Hiersemann 1966 ; KUKSEWICZ, Z. : *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*. Wrocław: Ossolineum 1968, 202–243. S'agissant de ses rapports avec d'autres auteurs médiévaux, voir notamment ERMATINGER, C.J. : *John of Jandun in his relations with Arts Masters and Theologians*. In : *Arts libéraux et philosophie au Moyen âge. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*. Montréal : Institut d'études médiévales, 1969, 1173–1184 ; pour Maino de Maineri, voir KUKSEWICZ, Z.: Polemika między awerroistami paryskimi XIV wieku. Jan z Janduno i Maino z Mediolanu. (Une polémique entre les averroïstes parisiens. Jean de Jandun et Maino de Milano). In : Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej 49 (1999) 31–44 ; pour Barthélemy de Bruges (maître ès arts à Paris en 1307–1309), voir PATTIN, A.: *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun, ses antécédents et son évolution. Etude et textes inédits*. Leuven: University Press 1988 ; SMITH, E.G.: *John of Jandun's Dispute with Bartholomew of Bruges on the Intelligible Species*. M.A. Thesis. Saint Louis, Missouri: Saint Louis University. Pour Radulfus Brito et Pierre d'Auriole, voir PINBORG, J.: *A note on some theoretical concepts of [medieval] logic and grammar*. In: Revue Internationale de Philosophie 113 (1975) 286–296.

3 Pour le texte, voir *Ioannis de Ianduno philosophi acutissimi super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones* (ci-dessous : *QDA*). Venise 1587 ; réimpr., Frankfurt a. M. : Minerva 1966 ; pour la datation, cf. KUKSEWICZ, Z. et VITALI, C.: *Note sur les deux rédactions des* Questiones de anima *de Jean de Jandun*. In: Mediaevalia Philosophica Polonorum 27 (1984) 3–24.

4 Pour le texte, voir Quaestio de anima intellectiva (ci-dessous : *DAI*), éd. W. Seńko, in: *Tomasza Wyltona « Quaestio disputata de anima intellectiva »* Studia Mediewistyczne 5 (1964) 75–116 (on lira p. 41–43 de l'introduction une première série de références). Pour des indications bibliographiques, voir L.O. Nielsen, T.B. Noone, C. Trifogli : *Thomas Wylton's*

puisait abondamment chez Thomas, mais il manquait une étude faisant le compte des occurrences pour mieux évaluer l'importance et la nature de ce lien : c'est ce qu'on cherche ici. Il s'agit de repérer dans ces disputes du maître parisien ce qui, sous diverses formes, renvoie à la *Quaestio* de Thomas[5]. Il n'est pas question de comparer philosophiquement les deux penseurs en donnant la grille de tous leurs accords et de toutes leurs différences théoriques, mais d'essayer dans un premier temps de dégager la présence *textuelle* d'une œuvre dans l'autre. Ce repérage est indispensable si l'on entend déterminer comment s'élabore la pensée de Jean de Jandun, en appréciant ce qu'il condamne, ce qu'il copie, ce qu'il utilise pour sa propre argumentation, et si l'on veut comprendre de quelle façon sa latinité ou son enseignement universitaire commande sa reprise du système d'Averroès. Relevons donc les références, en tâchant d'introduire chaque fois brièvement le problème en jeu.

Commençons par la question de la constitution de l'âme intellective humaine. L'intellect agent et l'intellect possible (ou matériel) constituent-ils une seule et même substance ? Thomas Wylton ne le pense pas et réduit l'*anima intellectiva* au seul *intellectus materialis*. Si l'intellect agent était substantiellement uni à l'intellect matériel, s'il en était la *forma perficiens*, cela impliquerait qu'il nous fût uni comme forme dès notre naissance. Or tel n'est pas le cas : nous nous unissons à lui comme à un principe formel au terme d'un parcours théorétique ayant nécessité l'abstraction de tout l'intelligible du monde. L'intellect agent est « acquis » (*adeptus*) *in postremo*, une fois qu'est complètement engendré l'intellect *in habitu* ; il n'est pas notre perfection *in principio*. Par conséquent, il ne parfait pas l'intellect matériel pour constituer notre âme intellective : ce sont deux « substantiae subsistentes ». Thomas écrit :

> quod sint duae substantiae subsistentes, probo ex intentione Commentatoris, primo quia 36 commento dicit parum ante finem, quod intellectus agens non est in nobis forma in actu in principio, sed solum in fine, quando completur motus intellectus in habitu. Ultra etiam in eodem commento prius : quod ante generationem intellectus speculativi in nobis non unitur nobis intellectus agens ut forma nisi in potentia : Sed in primo instanti productionis hominis

*Question on the formal distinction as applied to the divine*. In: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 14 (2003) 327–388. Par ailleurs, voir SEŃKO, W. : *Jean de Jandun et Thomas Wylton. Contribution à l'établissement des sources des « Quaestiones super I–III de anima » de Jean de Jandun*. In: Bulletin de Philosophie Médiévale 5 (1963) 139–143 ; ID. : *La Quaestio disputata De anima intellectiva de Thomas Wylton dans le ms 53/102 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Pelplin* (= Miscellanea Mediaevalia 2). Berlin : de Gruyter 1963, 464–471 ; ID : *Les opinions de Thomas Wylton sur la nature de l'âme humaine face à la conception de l'âme d'Averroès*. In: Rivista di filosofia neo-scolastica 56 (1964) 581–604 ; KUKSEWICZ, Z. (avec E. Jung-Palczewska) : *The date of Wylton's Quodlibet*. In: Studia Mediewistyczne 32 (1997) 59–63.

5 On s'en tiendra cependant ici aux références les plus manifestes, sans nier qu'il puisse exister des influences plus souterraines. Par exemple, sur la question du parallèle entre l'intellect humain et l'intelligence motrice, il ne serait pas inutile de comparer *DAI*, p. 100, l. 32–39 avec *QDA* I, 2, col. 11.

> intellectus materialis nobis coniungitur ut forma et perfectio nostra in actu, ut patet per Commentatorem primo commento tertii *De anima*, qui dicit nos per illum intellectum ab aliis speciebus distingui et in 5 commento dicit, quod est prima perfectio hominis. Igitur secundum intentionem Commentatoris intellectus agens et possibilis non constituunt unam substantiam incorruptibilem, quia si sic, intellectus agens a principio uniretur nobis ut forma in actu sicut intellectus materialis et verius.[6]

Position que Jean de Jandun signale lorsqu'il aborde le problème de la composition de l'*anima intellectiva* :

> Aliqui sic arguunt : si intellectus agens et possibilis constituerent unam substantiam incorpoream, scilicet animam intellectiuam humanam, tunc intellectus agens a principio nobis uniretur ut forma ; et patet consequentia, quia in primo instanti productionis hominis intellectus materialis nobis coniungitur, ut forma et perfectio nostra in actu, ut patet per Commentatorem I commento huius tertii, qui dicit nos per istum intellectum ab aliis speciebus distingui. Si igitur intellectus agens et possibilis constituerent unam substantiam, tunc similiter intellectus agens, immo et verius in principio nobis coniungeretur ut forma : hoc autem est contra Commentatorem in multis locis ; dicit enim in isto 3 commento 36 quod intellectus agens non est in nobis ut forma in actu in principio, sed solum in fine quando completa est generatio intellectus in habitu. Vult etiam in eodem commento, quod ante generationem intellectus speculatiui in nobis non unitur intellectus agens ut forma nisi in potentia.[7]

Jean relève du reste les autres arguments que Thomas porte à l'appui de sa thèse : si l'intellect agent était la forme « informante » de l'intellect matériel, (1) il y aurait en l'homme deux puissances connaissantes séparées, ce qui va contre le Commentateur[8], (2) cette forme informante agirait sur sa propre matière, ce qui ne se peut[9], et (3) l'intellect matériel serait la *materia* de l'intellect agent alors qu'Averroès soutient qu'il en est le « lieu »[10].

6 *DAI*, p. 81–82, l. 28–2.

7 *QDA* III, 6, col. 252. On retrouve cela en *QDA* III, 25, col. 367–368 : « Item, si ex intellectu possibili et agente fieret una substantia per se, tunc intellectus agens in principio uniretur nobis ut forma, sicut intellectus possibilis. »

8 Chez Thomas : « Praeterea non est de intentione Commentatoris nec alicuius alterius, quod in nobis sit duplex potentia cognoscitiva abstracta ; sed si intellectus agens esset forma intellectus materialis, sequeretur minor... » (*DAI*, 82, l. 6–8) ; et chez Jean : « Item ipsi arguunt sic. Non est de intentione Commentatoris, quod in nobis sit duplex potentia cognoscitiua abstracta, sed si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, hoc sequeretur secundum illam positionem... » (*QDA* III, 6, col. 252; on retrouve cela en *QDA* III, 25, col. 368 : « Item, non est intentio Commentatoris quod in nobis sit duplex potentia cognoscitiua abstracta ; sed hoc contingeret secundum istam positionem, quia certum est quod intellectus agens est potentia cognoscitiua abstracta... »)

9 Chez Thomas : « Item nulla forma informans [a materia] materiam agit in propriam materiam, quam informat, ex qua et ipsa fit per se unum reducens ipsum de potentia essentiali in actum, ut patet inducendo. Unde forma ignis non agit in materiam propriam, sed in materiam alterius suppositi [...]. Sequitur, quod intellectus agens non est forma perficiens intellectum materialem » (*DAI*, 82, l. 13–21) ; et chez Jean : « Item arguunt sic. Nulla forma informans aliquam materiam agit in illam materiam, quam informat, ex qua et ipsa fit unum et per se, reducendo ipsam ex potentia essentiali in actum, ut patet inductiue. Unde forma

Plus bas, Thomas Wylton expose sa solution : l'intellect agent n'est pas une forme inhérente à l'intellect matériel ; il n'est pas non plus pour lui une *forma informans* mais intervient comme *forma assistens* : c'est « en sa présence » que l'abstraction des images peut se faire et que l'âme intellective peut penser en recevant des formes universelles. On pourra dire nonobstant qu'il est la *perfection* de l'intellect matériel, le terme étant équivoque chez Averroès : avant l'*adeptio*, *i.e.* en tant qu'*agens*, il le parfait comme les formes séparées se parfont les unes les autres :

> respondeo, quod pro tanto dicit Commentator, quod intellectus agens est perfectio intellectus materialis sicut lux diaphani, pro quanto quod sicut colores non videntur per diaphanum nisi praesente lumine, ita nec intellectus materialis intelliget res materiales nisi praesente lumine intellectus agentis, quod lumen est ipse intellectus agens. [...] Intelligendum etiam est secundum usum loquendi Commentatoris, quod aliquid potest dici perfectio alicuius licet ipsum non informet. Nam commento 14 tertii *De anima* dicit, quod formae abstractae perficiuntur per se invicem, scilicet inferior per superiorem ; similiter 12 *Metaphysicae* commento 44 dicit, quod perfectio uniuscuiusque moventium unumquemque orbium perficitur per primum motorem. Sed certum est, quod nec primus nec alia substantia separata est perfectio informans aliam, et ideo non sequitur, quod intellectus agens sit perfectio informans intellectum materialem.[11]

Jean comprend autrement les propositions d'Averroès qui concernent le rapport des deux intellects entre eux. Il refuse de considérer que c'est un modèle cosmologique (le rapport entre l'intelligence motrice et le ciel) qui, chez lui, élucide la nature de leur relation[12]. Selon Jean notre intellect est constitué par l'intellect possible *et* par l'intellect agent, lequel est uni *secundum esse* au premier. Clairement opposé à Thomas, le maître ès arts va même jusqu'à dire qu'il en est la *forma informans* et c'est ainsi, pense-t-il,

ignis non agit in materiam propriam [...]. Sequitur, quod intellectus agens non est forma perficiens intellectum possibilem » (*QDA* III, 6, col. 252–253 ; cela est repris aussi en *QDA* III, 23, col. 343 : « Nulla forma agit in suum proprium obiectum [...], ut caliditas ignis non agit in ignem... » ; et ibid., col. 348, lorsque Jean demande « quomodo forma potest esse ratio, vel causa agendi in suam materiam... »)

[10] Chez Thomas : « Praeterea 12 *Metaphysicae* commento 18 repetit dicta sua in tertio De anima de intellectu agente et corrigens se dicit, quod intellectus est quasi locus istius intellectus, scilicet intellectus agentis, non quasi materia » (*DAI*, 82, l. 3–5) ; chez Jean : « Item Commentator in 12 *Metaphysicae* commento 18 dicit quod intellectus in potentia est quasi virtus vel locus illius intellectus, qui est in nobis, scilicet agentis, non quasi materia » (*QDA* III, 25, col. 368).

[11] *DAI*, 82–83, l. 26–7.

[12] C'est un point de divergence important : la même référence rushdienne joue chez Jean pour le rapport entre l'intellect et le corps humain tandis qu'elle vaut chez Thomas comme le modèle du rapport entre l'intellect agent et l'intellect matériel. Pour Jean de Jandun, en effet, l'intellect est au corps de l'individu comme l'intelligence motrice est au ciel qu'elle meut : c'est un rapport dans l'œuvre et non dans l'être, une relation strictement liée à l'acte de penser, sur la base des images. En revanche, pour lui, le rapport entre les deux intellects est ontologique, et c'est même à cette condition que l'immanence de l'intellection est possible (voir *QDA* III, 23, col. 351).

qu'il faut interpréter Averroès lorsqu'il dit de l'intellect agent qu'il est la *perfection* de l'intellect matériel. Cela dit, Jean rappelle que l'accord sur ce point n'est pas unanime et qu'il en est certains pour juger que le terme est ici équivoque :

> Verum est tamen, quod aliqui volunt omnes istas auctoritates exponere per hoc, quod Commentator consueuit vocare perfectionem et formam non solum formam, quae informat et inhaeret, sed alio modo. Unde in commento 14 huius tertii, dicit quod intelligentiae perficiuntur per se invicem, scilicet inferior per superiorem. Similiter in 12 *Metaphysicae* commento 44 dicit quod perfectio uniuscuiusque mouentium unumquemque orbium perficitur per primum motorem, sed constat quod nec primum nec aliqua alia substantia separata est perfectio informans aliam: et ideo non sequitur, quod intellectus agens sit perfectio informans intellectum possibilem. Quomodo autem intellectus agens sit forma et perfectio intellectus possibilis, dicunt uno modo quod pro tanto est, quia sicut colores non videntur in diaphano nisi praesente lumine, sic nec intellectus intelligit res materiales nisi praesente lumine intellectus agentis, quod lumen est ipse intellectus agens. Sed istud nullo modo sufficit...[13]

On aura reconnu la thèse exacte de Thomas. Les références de Jean ne s'arrêtent d'ailleurs pas là. Non seulement le maître parisien rejette l'idée que le docteur anglais se fait des rapports entre les deux intellects, mais cela revient à contester en détail sa conception de l'âme intellective : Jean refuse en effet de penser que l'intellect possible est en acte, *i.e.* qu'il n'est pas une *substantia pure in potentia receptiua*, tout comme il refuse de poser que l'intellect agent ne fait pas partie de l'âme humaine. Voici ce qu'il écrit :

> dicunt aliqui sententiam Aristotelis et Commentatoris fuisse quod intellectus possibilis est quaedam substantia intellectualis simplex in substantia per se subsistens actu formaliter de se, et non est substantia pure in potentia receptiua ; et isti concedunt quod intellectus agens non sit aliquid animae humanae, immo est quaedam substantia actu subsistens, quae facit de potentia intellectis actu intellecta, distincta ab intellectu possibili.[14]

Et plus bas :

> Item, quia isti concedunt intellectum agentem non esse aliquid animae nostrae videtur valde absurdum et contra Aristotelem et contra Commentatorem.[15]

Or, c'est bien Thomas que recouvre le terme *aliqui*, comme l'indique, en trois temps, la lecture de sa *Quaestio* :

13 *QDA* III, 25, col. 366. On lit plus bas, dans la même colonne : « Item, quomodo intellectus agens unitur possibili, ut forma, ipsi dant alium modum in quaestione de intellectu adepto... » Jean, de fait, n'a pas non plus la même conception de l'*adeptio* que Thomas.

14 *QDA* III, 25, col. 362.

15 *QDA* III, 25, col. 364.

(a) intellectus materialis, secundum quod materialis, solam dicit potentiam et ordinem ad universales intentiones rerum materialium, in se tamen est quidam actus[16] ;

(b) ex istis manifestum est, quod per intellectivam intelligit Commentator intellectum materialem[17] ;

(c) Dico igitur quod de intentione Commentatoris fuit et Avicennae et quasi omnium peripateticorum, quod intellectus agens est quaedam substantia per se subsistens et credo, quod sit intentio Aristotelis, qui ita commendat istam veritatem.[18]

Ainsi, comme on le voit, leur divergence ne concerne pas seulement la nature du lien unissant les deux intellects, mais porte aussi sur l'essence de l'intellect matériel ou possible[19]. Jean use diversement des développements que la *Quaestio* de Thomas y consacre. Par exemple, pour expliquer la thèse que soutiennent *aliqui*, qui pensent que l'intellect possible n'est pas une *forma materialis*, le maître ès arts se sert de ce qu'il lit :

Nam si anima intellectiua daret esse per se indiuiduo humano, et inhaeret eius corpori, ut Sorti, tunc sequeretur quod mortuo indiuiduo humano, ut Sorte, adhuc remaneret illud indiuiduum numero, quod est impossibile manifestum ; et probo consequentiam, quia remanente omni eo quod constituit essentiam et quidditatem alicuius rei, remanet illa res eadem numero. Quod enim aliqua res non remanet, hoc non videtur esse nisi propter defectum alicuius principii constitu[tum] ; sed forte mortuo, adhuc manet totum, quod constituit ipsum Sortem substantialiter et intrinsece, scilicet anima intellectiua, et corpus eius, vel saltem manebit eius forma propria et singularis et sic ipse idem numero manebit. Sed dices quod Sorte mortuo, non manebit unio animae intellectiuae ad corpus Sortis et haec unio necessario requiritur ad constitutionem Sortis. Contra hoc est, quia vel illa unio est res penitus eadem cum anima et corpore, et sic ipsis remanentibus, remanet illa unio, vel est res diuersa ab utroque istorum, necessario tamen requisita ad esse; et sic aut erit principium intrinsecum substantia Sor aut erit aliquod extrinsecum a substantia ipsius. Non potest dici quod sit aliquod extrinsecum, quia, cum ista unio necessario requiratur ad esse Sortis ut tu ponis, oportet, si ipsa est aliquod extrinsecum a substantia Sortis, quod consequatur aliquod intrinsecum ipsi Sorti, tanquam suam causam, ad quam consequatur. Omne enim posterius aliquo, necessario tamen concomitans ipsum prius, habet in ipso priori causam, ratione cuius necessario

[16] *DAI*, p. 78, l. 30–32.

[17] *DAI*, p. 92, l. 12–13.

[18] *DAI*, p. 82, l. 23–25.

[19] Sur ce point, la position de Jean de Jandun a pu étonner. En *QDA* III, 6, en effet, le maître semble adopter et défendre la thèse de Thomas Wylton, alors que toutes ses autres questions s'y opposent. Mais Jean s'exprime alors *gratia exercitationis*, si bien que ses réponses n'ont pas la valeur d'une *determinatio*. Là-dessus, voir E. Jung-Palczewska: *Jean de Jandun a-t-il affirmé la nature active de l'intellect possible ?* In : Mediaevalia Philosophica Polonorum 28 (1986) 15–20.

consequitur. Et super ista regula fundatur natura demonstrationis propter quid...[20]

Le plus important réside néanmoins dans la condamnation que Jean fait de la position de Thomas. Selon ce dernier, l'intellect matériel n'est pas une substance purement en puissance ; il est en acte, par nature, même s'il a la puissance de recevoir les intelligibles. Voici les objections du maître anglais que Jean rappelle :

(a) Item aliqui sic arguunt. Illud quod immediate recipit accidentia, non debet esse ens pure potentiale.[21]

(b) Item, prima perfectio alicuius speciei non est ens pure potentiale, sed intellectus possibilis est prima perfectio hominis.[22]

Position inacceptable, pour Jean, notamment parce que cela contrevient à la lettre d'Aristote. Ce dernier soutient en effet que l'intellect possible « non habet naturam nisi quod possibilis vocatus est » ; et le Stagirite ajoute que « nihil est actu eorum quae sunt ante intelligere ». Cela dit, note Jean :

verum est, quod *isti* exponunt ista verba sicut dicebatur prius referendo ad opinionem antiquorum, qui ponebant animam esse compositam ex omnibus rebus, ut omnia cognosceret, contra quos Aristoteles dicit quod intellectus nihil est actu eorum, quae sunt, scilicet entium materialium, ex quibus antiqui dixerunt ipsum esse compositum, sed solum est in potentia receptiua specierum eorum quamuis de se sit substantia abstracta actu.[23]

[20] *QDA* III, 6, col. 254. Cela reprend en effet *DAI*, p. 105–106, l. 26–2: « Praeterea arguo istud per rationem, non innitendo auctoritati Philosophi sic: manente toto, quod entitatem rei constituit, manet res, quae constituitur, nam quod res alia non manet hoc non potest esse nisi propter defectum alicuius principii constitutum, sed intellectiva et materia manentibus non manet hoc secundum hanc opinionem, ergo aliquod principium hominis tertium deficit [...]. Iterum, si unio necessario requiratur ad constitutionem hominis, quae est res alia, ut probatum est ab intellectiva et materia hominis, quaero igitur an <sit> principium intrinsecum vel sit extrinsecum concomitans. Non potest dari, quod sit extrinsecum, quoniam, cum necessario requiritur ad esse hominis, si esset extrinsecum, consequeretur aliquid intrinsecum homini tamquam eius causam, ad quam consequitur. Omne enim posterius aliquo, necessario tamen consequens vel concomitans, illud prius habet in ipso priori causam, ratione cuius necessario consequitur semper; ista enim regula fundatur natura demonstrationis propter quid... »

[21] *QDA* III, 25, col. 367 ; reprise de *DAI*, p. 77, l. 28–30 : « Nullum purum possibile actuatur et perficitur immediate et primo per aliquam formam accidentalem, quoniam ex ordine essentiali forma accidentalis praesupponit formam substantialem in materia, quam perficit. »

[22] *QDA* III, 25, col. 367 ; reprise de *DAI*, p. 77, l. 22–23 : « Praeterea nullum purum possibile est prima perfectio hominis, quoniam cum homo sit ens in actu, sua prima perfectio actus est. »

[23] *QDA* III, 25, col. 364 ; nous soulignons. Jean paraît reprendre cela à son compte en *QDA* III, 6 (mais, comme on l'a dit, il ne s'agit pas d'une « détermination ») : « Sed ad verba Aristotelis dico ad praesens, quod ipse loquitur contra Empedoclem et contra quosdam alios antiquos, qui posuerunt quod cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, et intellexit assimilationem realem et corporalem, quia nondum cognouerat assimilationem spiritualem, et ideo, ut anima cognosceret omnia, posuerunt eam esse compositam ex principiis

Qui trouve-t-on derrière *isti* ? Thomas Wylton, assurément :

> Ad tertiam auctoritatem, quae plus inter alias ponderatur, cum dicit, quod intellectus materialis non est aliquod entium ante intelligere, et eandem sententiam praetendit textus Philosophi secundum omnem translationem, dico, quod illud scribit tam Commentator quam Philosophus inpingendo in opinionem Empedoclis, qui, propter hoc quod omnis cognitio secundum philosophos omnes quasi sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, posuit, cum anima intelligat omnia, quod propter hoc ex omnibus componeretur realiter, ita quod quodam esse reali anima in se comprehenderet omnia entia et sic quodam modo esset omnia.[24]

Malgré tout, Jean ne valide pas la thèse de Thomas sur le « sujet » des pensées. En revanche, il lui emprunte des arguments pour s'opposer à ceux qui nient que l'âme intellective soit une *substance séparée*. Il recopie dans la *Quaestio de anima intellectiva* une condamnation implicite de la noétique de Thomas d'Aquin. Certains (l'Aquinate lui-même ou ses épigones) croient en effet pouvoir sauver l'individualité de la pensée, nonobstant l'individualité de l'âme intellective, en posant que cette âme dispose d'une *puissance séparée* en tant qu'elle *surpasse* la matière. Mais dans ces conditions, répond immédiatement Jean, ce ne serait plus l'homme, composé d'âme et *de corps*, qui penserait :

> Sed aliqui respondent hic, quod licet esset anima intellectiua sic indiuiduata tamen habet potentiam abstractam. Sed hoc est mirabile, quia potentia animae vel est idem cum sua substantia, vel fundatur in ea, et siue sic, siue non sic, si anima est indiuiduata sequitur quod sua potentia est indiuiduata. Ad hoc dicunt aliqui quod potentia intellectiua potest considerari dupliciter. Uno modo ut actus corporis, alio modo ut supergreditur materiam. Primo modo recipit materialiter, et sic in ipsa non fundatur potentia intellectiua. Alio modo non indiuiduatur, et sic fundatur in ea potentia intellectiua. Sed hoc est friuolum et fictitium. Si enim potentia, qua homo immediate intelligit non fundatur in anima hominis, ut est eius actus et perfectio sed secundum quod anima supergreditur, sequitur quod nullus intelligit inquantum homo, quia homo constituitur per animam intellectiuam non inquantum supergreditur corpus humanum, sed inquantum ex his fit unum sicut ex actu et potentia. Praeterea, quaeratur ab istis, quid intelligunt per istam supergressionem, aut enim intelligunt aliquem excessum perfectionis, ratione cuius non est proportio inter ipsam et materiam, vel quia non habet conditiones corporis, quas habent aliae formae, scilicet corruptibilitatem et extensionem, vel quia ipsa...[25]

On lit chez Thomas :

ominum entium, scilicet ex quatuor elementis, quae dicebant esse principia omnium rerum. [...] Contra istum errorem loquitur Aristoteles dicens quod e contrario necesse est intellectum, ut omnia talia entia corporalia intelligat, esse immixtum, idest non compositum ex talibus naturis... » (*QDA* III, 6, col. 257).

[24] *DAI*, p. 79, l. 4–11.

[25] *QDA* III, 8, col. 271.

Ad istam rationem respondetur uno modo, quod licet intellectus noster sit individuatus, tamen habet potentiam abstractam. Contra: potentia intellective vel est ipsa substantia animae, vel immediatissime consequitur ipsam, sed sive sic sive [non] sic, sequitur si anima individuetur quod potentia individuatur.

Aliqui dicunt ad hoc, quod anima intellectiva potest dupliciter considerari : uno modo ut actus corporis, alio modo ut supergreditur materiam ; primo modo individuatur et ut sic non fundatur potentia intellectiva in ea, secundo modo fundatur in ea et ut sic non individuatur. Istud est fictitium, si enim potentia, qua homo immediate intellegit, non fundetur in anima hominis, ut est eius actus et perfectio, sed secundum quod anima supergreditur, sequitur, quod nullus intelligit in quantum homo, quoniam homo constituitur formaliter per animam intellectivam, non in quantum supergreditur corpus humanum, sed in quantum ex his fit unum sicut ex actu et potentia. Praeterea, quid intelligunt per supergressionem illam ? Vel a materiae excessum in perfectione, ratione cuius non est proportio inter ipsam et materiam, vel quia non habet conditiones corporis, quas aliae formae habent, puta extensionem, corruptibilitatem et huiusmodi...[26]

Le problème suivant concerne une phrase centrale d'Averroès, qui écrit :

« Disons qu'il est manifeste que l'homme n'est doué d'intellection en acte qu'à cause de la jonction de l'intelligible (intellecti) en acte avec lui. Et il est aussi manifeste que la matière et la forme s'unissent l'une à l'autre d'une manière telle que l'agrégat qui en résulte ne fait qu'un. C'est par excellence le cas de l'intellect matériel et de l' < intention > intelligible en acte : ce qui se compose à partir d'eux n'est pas une troisième [chose] distincte d'eux, comme c'est le cas des autres composés de matière et de forme »[27].

Pour l'interpréter, Jean signale la lecture de Thomas :

Alii sic exponunt quod ex intellectu et specie intelligibili non resultat aliquod unum tertium, quod sit ens absolutum, sicut ex materia et forma. Posuit enim Commentator, ut dicunt isti, quod habitus intellectuales sunt essentialiter relationes ut patet ex 7 *Physicorum* et 5 *Metaphysicae*.[28]

Le docteur anglais note en effet :

Dicit [Averroes] tamen in 5 commento, quod licet ille intellectus [speculativus] sit compositus, tamen non resultat tertium ex his, ex quibus componitur, sicut accidit in compositis ex materia et forma ; quod dicit forsan propter hoc quod non resultat aliquod tertium absolutum ex his secundum eius opinionem ; posuit enim habitus intellectivos esse essentialiter relationes, ut patet ex 7 Physicorum ubi probat, quod ad scientiam non est motus, et 5

[26] *DAI*, p. 112–113, l. 28–4.

[27] AVERROÈS: *L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De anima. Livre III* (429 a 10–435 b 25), trad. A. de Libera. Paris : GF-Flammarion 1998 (ci-dessous : *L'intelligence*), 73 ; cf. éd. CRAWFORD, F.S. : *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America 1953 (ci-dessous : CRAWFORD), III, 5, 404, l. 501–508.

[28] *QDA* III, 11, col. 286.

*Metaphysicae* in fine capituli de « ad aliquid » et eadem ratione hoc habet dicere de actibus.[29]

Vient ensuite la question de l'unicité de l'intellect. N'y a-t-il qu'un intellect pour tous les hommes ? Pour y répondre Jean de Jandun reprend presque intégralement à son compte les arguments de Thomas Wylton :

(a) Item, si intellectus esset numeratus secundum numerationem corporum humanorum, sequeretur quod ipse esset aliquid in potentia intellectum solum, et per consequens motiuum ipsius intellectus : et sic idem esset mouens et motum.[30]

(b) Item arguit Commentator quod si intellectus materialis numeraretur ad numerationem corporum, idem reciperet seipsum; et hanc consequentiam aliqui sic declarant, quia intellectus materialis est receptiuus cognitionis cuiuslibet formae materialis ; et tu ponis quod ipse est forma materialis : ergo est receptiuus cognitionis suiipsius. Sed ubi cognoscens et cognitum sunt idem, cognitio media est idem cum extremis. Ergo eo ipso quod reciperet cognitionem suiipsius, ipse reciperet seipsum.[31]

(c) Item sequeretur quod intellectus non reciperet nisi individualiter, et sic non distingueretur a sensu : quia omnis cognitio, quae recipitur hic et nunc pertinet ad sensum.[32]

(d) Item si intellectus esset numeratus in diversis hominibus sequeretur quod in speciebus intelligibilibus abstrahendo speciem a specie esset processus in infinitum, quod est impossibile et implicans contradictionem : quia ordini repugnat infinitas ; consequentia probatur, quia tunc species in intellectu meo et in intellectu tuo differrent numero, et conuenirent specie. Ergo contingeret abstrahere unam speciem ab illis duabus speciebus, et illa species abstracta per intellectum meum et tuum per eandem rationem est alia et alia, quia est in

29 *DAI*, p. 84, l. 14–20.

30 *QDA* III, 7, col. 258 ; reprise de *DAI*, 92, l. 34–36 : « Prima est ista : si intellectus esset numeratus etc., esset intellectus in potentia tantum, sicut singulare et per consequens motivum intellectus, ex quo infert, quod idem esset motivum et motum ».

31 *QDA* III, 7, col. 258 ; reprise de *DAI*, 93, l. 13–19 : « Secundo arguit sic, reducendo ad hoc inconveniens, quod idem reciperet se, dato quod intellectus materialis numeraretur. Consequentia patet ex praedictis, quoniam ex quo intellectus materialis est receptivus cognitionis cuiuslibet formae materialis, et intellectus materialis est forma materialis, supposito quod sit numerabilis, per ipsum sequetur, quod est receptivus cognitionis sui ipsius; sed ubi cognoscens et cognitum sunt idem, cognitio media est idem cum extremis; igitur eo ipso, quo recipit cognitionem sui ipsius, recipit se ipsum; quod est impossibile. » Cf. *QDA* III, 7, col. 258–259 : « Sed haec declaratio non videtur omnino tuta, quia per eundem modum probaretur contra Commentatorem quod intellectus immaterialis non est aliqua forma immaterialis, quia ipse recipit cognitionem suiipsius et sic idem quod prius. Propter quod aliter intelligo dictum Commentatoris quod idem reciperet seipsum, id est species suiipsius, et hoc sequitur, quia omnis forma materialis intelligibilis est per sui speciem receptam in intellectu materiali; non enim est ratio, quare una forma materialis intelligatur per sui speciem, et alia non. Si ergo intellectus possibilis esset forma materialis oporteret quod ipse reciperet speciem suiipsius, quod videtur impossibile. »

32 *QDA* III, 7, col. 259 ; reprise de *DAI*, 93, l. 20–22 : « Tertio reducit ad inconveniens, quod reciperet et cognosceret in quantum hoc, et sic non distingueretur a sensu. Consequentia patet, quia omnis cognitio, quae respicit hic et nunc, ad sensum pertinet. »

> alio et in alio intellectu, ergo ab illis duabus contingit abstrahere unam speciem, ut prius, et sic in infinitum.[33]

Ce dernier argument pose un problème particulier parce qu'il semble qu'on puisse le retourner contre Averroès lui-même ; Jean le signale à la suite de Thomas :

> Sed contra istam rationem est una difficultas non parua, quia per eandem rationem probaretur quod intellectio esset eadem numero, qua intelligit Sor et Plato quia si non est una numero, sed alia et alia, contingeret abstrahere unam intellectionem communem, et sic in infinitum...[34]

S'il n'y a qu'une seule et même intellection pour Socrate et Platon, comment concevoir qu'ils puissent penser des choses différentes ? On retrouve là, comme on sait, un problème crucial de l'averroïsme : s'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes, comment éviter que nous pensions tous la même chose, et en même temps ? Comment peut-il y avoir des pensées personnelles adventices ? Jean répond en reprenant Thomas Wylton : c'est par les « phantasmes » qu'une *copulatio* s'opère entre la pensée et l'individu[35] :

> Ad hoc dicunt aliqui quod istud non valet contra Commentatorem. Nam Commentator non poneret intellectionem aliam et aliam secundum subsistentiam, aut secundum substantiam in intellectu Socratis et Platonis sed eandem, et tamen non sequitur, intellectio lapidis est in intellectu Socratis, ergo

33 *QDA* III, 7, col. 259 ; reprise de *DAI*, 93, l. 25–33 : « Quarto arguit reducendo ad hoc inconveniens, quod in intentionibus seu in speciebus intelligibilibus in abstrahendo speciem a specie esset procedere in infinitum. Consequens est falsum et implicans contradictionem, quia ordini repugnat infinitas; consequentia probatur, quia tunc species in intellectu tuo et meo distinguerentur numero et convenirent specie ; igitur contingeret abstrahere unam speciem ab illis duabus speciebus. Illa species abstracta per intellectum meum et tuum per eandem rationem est alia et alia, quia in alio et alio intellectu ; igitur per eandem rationem ab illis duabus speciebus abstractis convenit abstrahere aliam speciem, quae per eandem rationem esset alia et alia, abstracta per intellectum meum et tuum; sic processus esset in infinitum etc. »

34 *QDA* III, 7, col. 259 ; reprise de *DAI*, 114–115, l. 36-1 : « videtur quod illud argumentum habet aequalem efficaciam contra Commentatorem, quoniam, licet ipse non ponat intellectum materialem numerari in nobis, ponit tamen intentiones actu intellectas multiplicari ; ponit enim diversas intellectiones de eodem obiecto in Socrate et Platone ; aliter quidquid intelligeret Socrates, intelligeret Plato. Si ergo argumentum suum valeret ad probandum, quod non sunt diversae intentiones intellectae in intellectu, id est meo, quia tunc possit abstrahi tertia intentio communis et sic in infinitum... »

35 En vérité la position de Thomas est complexe : il ne soutient pas que l'homme individuel pense seulement en tant qu'il imagine. De même, la solution de Jean est assez remarquable dans le traitement qu'elle fait subir à la théorie rushdienne : inspiré par le *De anima intellectiva* de Siger de Brabant, Jean estime que l'homme pense *ratione partis*, dans la mesure où, dans l'acte de penser, l'intellect se joint à l'individu cogitant à titre de partie : c'est l'homme-agrégat qui pense, le tout formé par l'intellect et le corps animé des facultés sensitives. Quand il reprend le terme de *continuatio*, central dans la théorie du Commentateur, mais ignoré par le Siger du *De anima intellectiva*, c'est pour déboucher sur une autre théorie que celle de la « jonction ». De fait, chez Jean de Jandun l'homme pense dans la mesure où *il produit en lui-même* la pensée (voir par exemple *QDA* III, 10, col. 281).

> Socrates intelligit lapidem : quia ad hoc quod Socrates denominetur intelligens non sufficit quod intellectio fit in intellectu suo ; sed cum hoc quod requiritur quod virtus phantastica Socratis sit in actu cognoscendi lapidem. Unde dicunt isti, sicut nos ponimus, quod eadem species formata in intellectu nostro, aliquando est principium cognoscendi rem extra secundum actum puta quando virtus phantastica respectu eiusdem obiecti est in actu, et quandoque non, quando scilicet virtus phantastica non est in actu respectu eiusdem obiecti, ita eadem intellectio nunc existens in intellectu meo copulata mihi per phantasmata existentia in me est mihi formalis ratio intelligendi obiectum extra, eadem autem intellectio non copulata intellectui materiali per phantasmata mea, sed alterius est formalis ratio intelligendi illi cui per sua phantasmata copulatur, sed non mihi.[36]

La parenthèse refermée, le maître ès arts poursuit son argumentation pour démontrer l'unicité de l'intellect humain, en recopiant toujours la *Quaestio* de Thomas :

> Si intellectus possibilis esset numeratus, sequeretur quod scientia esset qualitas actiua, vel quod discipulus non addisceret a magistro.[37]

Certains arguments sont plus fondamentaux que d'autres, et celui qui suit est si capital qu'il conclut la démonstration. L'âme intellective est une substance immatérielle séparée, certes, mais elle a une « inclination naturelle » vers le corps humain. Cela provient de l'affinité qu'elle entretient avec la faculté cogitative de l'individu, la plus noble de ses puissances sensitives, la mieux ordonnée à l'intervention de l'intellect. L'âme intellective est donc « per suam naturam » la perfection du corps, et il faut entendre qu'elle est d'abord l'acte ou la perfection de la « nature humaine », et non de tel ou tel individu déterminé :

> Et modus ponendi fuit iste. Posuit enim istum intellectum sicut et quamlibet aliam substantiam immaterialem non habere aliquam intentionem superadditam speciei, sed per idem esse intelligentiam, et hanc, ita quod sua hecceitas est sua quidditas non superaddita quidditati. Hunc autem intellectum posuit habere naturalem inclinationem quandam ad corpus organicum perfectum po-

36 *QDA* III, 7, col. 259 ; reprise de *DAI*, 115, l. 3–15 : « Sed istud non valet contra Commentatorem, nam Commentator non poneret intellectionem aliam secundum substantiam in intellectu Socratis et Platonis, sed eandem ; sed tamen non sequitur; intellectio lapidis est in intellectu Socratis, ergo Socrates intelligit lapidem, quoniam ad hoc, quod Socrates denominetur intelligens lapidem, non sufficit, quod intellectio lapidis sit in intellectu suo, sed cum hoc requiritur, quod virtus phantastica Socratis sit in actu in cognoscendo lapidem. Unde, sicut nos ponimus, quod eadem species firmata in intellectu nostro aliquando est principium cognoscendi rem extra secundum actum, puta quando virtus phantastica respectu eiusdem obiecti est in actu, quandoque non, scilicet quando phantastica virtus non est in actu: ita eadem intellectio nunc existens in intellectu meo, copulata mihi per phantasmata existentia in me, est mihi formalis ratio intelligendi obiectum extra. Eadem autem intellectio, non copulata intellectui materiali per phantasma mea, sed alterius, est ratio intelligendi illi, cui per sua phantasmata copulatur, sed non mihi. »

37 *QDA* III, 7, col. 259 ; reprise de *DAI*, 93, l. 34–35 : « Quinto sic : sequeretur vel quod scientia esset qualitas activa, quod est falsum, vel quod discipulus non addisceret a magistro ».

> tentiis sensitiuis hominis quas posuit alterius speciei a potentiis sensitiuis aliorum animalium, saltem quantum ad virtutem cogitatiuam propriam homini ; et fuit imaginatio ipsius, quod intellectus per naturam suam est actus et perfectio naturae humanae modo prius exposito : naturae dico humanae tanquam sui primi perfectibilis, sed huius hominis et illius solum ex consequenti et secundario.[38]

Cela dit, « contra hanc positionem sunt multae difficultates » (col. 260). Pour en dresser la liste, Jean recourt une fois encore à la *Quaestio* de Thomas.

Première difficulté : si les perfections dernières, à savoir les pensées, varient selon les individus, ne doit-on pas dire qu'il en va de même pour la perfection première, l'intellect, et que, donc, il ne peut en exister qu'un seul pour tous les individus ?

> Intellectus est prima perfectio hominis, ut patet per diffinitionem communem omni animae datam in 2 huius, intelligere autem est secunda perfectio. Cum igitur secunda perfectio sit alia et alia in alio et alio homine sequitur quod prima perfectio debet esse alia et alia in alio et alio homine.[39]

Poursuivons. Si nous partageons le même intellect, ne faut-il pas conclure l'impossible, à savoir que je pense « par ton être » et toi « par le mien » ? Ne faut-il pas en déduire, en effet, que nous avons une seule et même forme substantielle ? Socrate, par ailleurs, existerait avant de naître (puisque sa forme serait éternelle), et l'on devrait même dire qu'en tant qu'homme il n'est pas corruptible :

38 *QDA* III, 7, col. 259–260 ; reprise de *DAI*, 94, l. 5–21 : « Modus autem ponendi suus fuit iste : posuit enim intellectum materialem seu quamcumque aliam intellectivam non habere aliam intentionem superadditam speciei, sed per eandem intentionem esse intellectivam et hanc, ita quod sua haeccitas est sua quidditas, non superadditum quidditati. [...] Hunc autem intellectum posuit habere naturalem inclinationem et dependentiam ad corpus organicum perfectum potentiis sensitivis hominis, quas posuit alterius speciei omnino a potentiis sensitivis cuiuslibet alterius animalis, ut patet ex fine 20 commenti [...] : ita posuit intellectum materialem, quem non posuit esse individuatum per aliam intentionem a specie sua, esse per naturam actum et perfectionem naturae humanae in suppositis tamquam sui primi perfectibilis, sed huius hominis vel illius solum ex consequenti ».

39 *QDA* III, 7, col. 260 ; reprise de *DAI*, 94, l. 27–31 : « Secunda dubitatio, quam facit [Averroes] contra se ipsum, est magis difficilis et est ista : cum intellectus materialis est prima perfectio hominis ex definitione animae, 2 *De anima*, quae est communis omni animae, intelligere autem sit secunda perfectio hominis, cum secunda perfectio sit alia et alia in alio et alio, per ipsum sequeretur, quod prima perfectio erit alia. » Thomas fait référence à ce passage du *Grand Commentaire* d'Averroès : « Et même cela [*i.e.* ce que dit Aristote] pose encore de nombreux problèmes. Le premier est que, [les choses étant ce qu'elles sont], les intelligibles théoriques [semblent devoir] être éternels. Le deuxième, le plus difficile, est de savoir [comment] la perfection dernière en l'homme est nombrée par les individus humains, la perfection première étant numériquement une pour tous. » (*L'intelligence*, 68)

(a) Item viderentur sequi multa inconvenientia contra illa positionem. Unum est, quod ego essem per esse tui, et tu per esse mei. [...] Si [intellectus] esset unus numero, ego et tu haberemus formam substantialem unam numero.[40]

(b) Item, sequeretur quod Socrates fuit antequam esse generatus. Probatio: quia cum est forma rei, res illa est, sed intellectus, cum sit aeternus, fuit antequam Sortes fuerit generatus, ergo cum ipse sit forma cuiuslibet hominis sequitur quod Socrates fuit antequam esset.[41]

(c) Item, sequitur quod Socrates non est corruptibilis in quantum homo...[42]

S'il n'existait qu'un seul intellect pour tous les hommes, je serais nécessairement conduit à penser la même chose que toi. Du reste, étant donné qu'il nous arrive de penser des choses contradictoires, l'unicité de l'intellect impliquerait la co-existence des contradictoires dans le même sujet :

Item sequeretur, quod ego acquirerem scientiam quam tu acquiris, et econverso perderem scientiam quam tu perdis, cum scientia non acquiritur nisi in intellectu, nec perdatur nisi in intellectu. Impossibile est autem idem secundum idem acquirere et non acquirere scientiam, et similiter perdere, quare etc. Item aliqui sic arguunt contra Commentatorem. Si intellectus est unus numero in omnibus hominibus, sequitur, quod contraria sunt simul in eodem subiecto numero, quod videtur impossibile. Probatur consequentia, quia certum est quod opiniones contradictorium sunt contrariae [...], sed contingit unum hominem habere unam opinionem in suo intellectu de uno contradictorium, et alium aliam opinionem de alio simul, et sic in ipso intellectu simul erunt contraria. Quare etc.[43]

40 *QDA* III, 7, col. 260 ; reprise de *DAI*, 94, l. 32–35 : « Item reducit ad multa inconvenientia, si intellectus sit unus numero in omnibus. Primum est, cum Socrates sit homo et Plato sit homo per illum intellectum materialem et intellectus ille est unus numero in utroque, sequeretur, quod Socrates et Plato erunt unus homo numero. »

41 *QDA* III, col. 260 ; reprise de *DAI*, 94, l. 35–37 : « Aliud inconveniens est cum quando forma rei est, tunc res est, intellectus autem materialis cum sit aeternus, praecessit Socratem et est forma Socratis, ergo Socrates fuit antequam esset. »

42 *QDA* III, 7, col. 260 ; reprise de *DAI*, 94–95, l. 38–39 : « Tertio sequeretur, quod Socrates in quantum homo esset incorruptibilis, licet non inquantum aliquis » ; voir *L'intelligence*, 62 : « Mais il y a un problème beaucoup plus difficile : si l'intellect matériel est la "perfection première" de l'homme [...] et si l'intellect théorétique est sa perfection dernière, et que l'homme est engendrable et corruptible, tout en étant un en nombre par la perfection dernière de [son] intellect, il est nécessaire qu'il soit ainsi [engendrable et corruptible] par sa perfection première, et donc que ce soit par la perfection première vis-à-vis d'intelligibles que je sois autre que toi et toi autre que moi – car si ce n'était pas le cas, tu serais par mon être et je serais par ton être et l'homme [pris] universellement existerait avant que n'existent [des hommes individuels], ce qui veut dire que l'homme ne serait pas engendrable et corruptible en tant qu'homme – il ne le serait, s'il l'était, qu'en tant qu'animal. »

43 *QDA* III, 7, col. 260 ; reprise de *DAI*, 95, l. 3–9 : « Quarto sequeretur, quod necessario ego acquirem scientiam, quando tu aquireres, et obliviscerer te obliviscente; ex quo ulterius deducunt alii, quod contrariae opiniones essent in eodem receptivo primo. Consequentiae istae patent prima : impossibile est eidem simul acquiri et non acquiri ; similiter impossibile est idem secundum idem oblivisci et non oblivisci. Secunda consequentia patet, quoniam certum est, quod diversi homines habent contrarias opiniones ; certum est etiam

Comment accorder l'unicité de l'intellect humain avec la pluralité des corps individuels ? Ne faut-il pas qu'un seul et unique perfectible corresponde à une seule perfection ?

> Item aliqui arguunt cuicunque perfectibili debetur perfectio, quae est forma immaterialis, et separata, ei non correspondet nisi unum perfectibile, ut patet in motoribus caelestibus, in quibus uni motori non correspondet nisi mobile unum numero, et unus nauta non utitur simul nisi una naui. Cum igitur perfectio intellectus sit perfectio immaterialis, sequitur, si est unus numero, quod ei non correspondet nisi perfectibile unum numero.[44]

Jean recopie ensuite quatre arguments que Thomas trouvait chez Albert le Grand :

> Idem Albertus arguit contra istam rationem quattuor rationibus. Prima est ista : omne compositum est hoc aliquid per suam formam [...]. Secunda ratio stat in hoc: particularium principia sunt particularia, ut patet per Aristo. 7 *Metaph.* contra Platonem [...]. Tertia ratio est ultima ratio, quam tangit Com. contra se. Quarta ratio eius est haec, cum animalitas in homine individuetur et numeretur in diversis suppositis hominis...[45]

Nouvel argument : comment « aliquid per se subsistens » pourrait-il être la perfection de ce qui est « unum per se » ? Et comment l'âme intellective pourrait-elle se joindre à autant de corps, séparés *loco et tempore* ?

> Item aliqui obloquuntur contra Commentatorem dicentes hoc esse fictitium, quod aliquid per se subsistens et separatum sit forma et perfectio alicuius, quod est unum per se. Nam ex aliquibus duobus sit unum per se, eo quod unum illorum est actus, et reliquum potentia, ut patet in 2 huius et 8 Meta. Quare etc. Praeterea videtur esse fictitium quod aliquid per se subsistens

quod intellectus materialis est primum receptivum istarum opinionum et per te unum numero in diversis opinionibus. »

44 *QDA* III, 7, col. 260 ; reprise de *DAI*, 95, l. 10–15 : « Sexto et ultimo arguit sic : cuicumque perfectibili correspondet perfectio, quae <est> forma immaterialis et separata. Tali non correspondet nisi unum perfectibile, ut ponit exemplum de motoribus corporum caelestium, quod non correspondet uni motori nisi unum mobile, nec uni nautae similiter nisi una navis ; ergo cum intellectus materialis sit substantia immaterialis, per eum sibi uni existenti non correspondebit nisi unum perfectibile. » Voir *L'intelligence*, 72 : « C'est pourquoi [dans le même ordre d'idées], on considère que lorsqu'il y a des êtres animés dont la perfection première est une substance séparée de ses sujets, comme on le soutient à propos des corps célestes, il est impossible qu'il en existe plus d'un individu par espèce. En effet, s'il existait en elles, c'est-à-dire dans chaque même espèce, plus d'un individu (par exemple plus d'un corps mû par le même moteur), l'existence de [ces individus supplémentaires] serait inutile (*ociosum*) et superflue, puisque leur mouvement serait causé par la même intention (*intentio*) numériquement une. Or, il est inutile, par exemple, qu'un même pilote dispose de plus d'un navire en même temps, tout comme il est inutile qu'un artisan dispose de plus d'un instrument appartenant à la même espèce. »

45 *QDA* III, 7, col. 260 ; reprise de *DAI*, 95, l. 16–26 : « Praeterea contra istam opinionem arguit Albertus tertio De anima per quattuor rationes. Prima est ista: omne compositum efficitur hoc aliquid per suam formam [...]. Secunda ratio sua est haec : principia particularia sunt particularia per Philosophum contra Platonem [...]. Tertia ratio sua est ultima ratio supra posita, quam allegat Commentator contra se etc. Quarta ratio sua est ista : cum animalitas in homine individuetur et numeretur in diversis suppositis hominis [...] »

> copuletur tot corporibus loco et tempore distantibus et distinctis. Praeterea, impossibile est aliquod unum numero inveniri in diversis suppositis, cuius oppositum dicit Commentator.[46]

Enfin, quelle peut être la cause efficiente d'une telle jonction de l'intellect matériel avec le corps de Socrate ou de Platon ?

> Quae est causa efficiens siue effectiua illius unionis, vel copulationis, intellectus materialis cum corpore Socratis vel Platonis ? Non est dicendum quod intellectus agens : quia intellectus materialis prius copulatur nobis quam agens, ut dicit Commentator in commento isto ; nec aliqua alia substantia aeterna potest esse causa huius copulationis, quoniam haec copulatio est noua, et ab aeterno et immutabili non potest procedere aliquis actus nouus, secundum Commentatorem. Nec est dicendum quod ipsum generans sit causa effectiua huius copulationis. Nam cum generans sit corporeum, eius actus debet terminari solum ad formam corpoream. Nec intellectus materialis copulat seipsum cum corpore, quoniam nulla forma copulata materiae est causa effecttiua copulationis proprie cum alio ; igitur huius copulatio non est nisi fictitium, quia dictum sine omni ratione.[47]

Viennent ensuite les solutions qu'il faut donner à ces difficultés. Là encore, c'est le texte de Thomas qu'on retrouve chez Jean[48].

Même si la perfection seconde de l'homme varie selon les individus, il n'est pas nécessaire qu'il en aille ainsi pour sa perfection première. Autrement dit, il peut exister des pensées personnelles nonobstant l'unicité de l'âme intellective : ce sont les images qui expliquent cette diversification.

> Diceret Commentator quod quamuis bene sequatur, si prima perfectio est numerata, ergo secunda est numerata, quia secunda perfectio fundatur in prima;

46 *QDA* III, 7, col. 261 ; reprise de *DAI*, 95, l. 32–39 : « Iterum arguunt alii dicentes hoc esse fictitium, quod aliquid per se subsistens et separatum sit forma et perfectio alicuius, quod est per se unum, quia per se unum sit ex duobus, quia hoc actu, hoc potentia ex 7 et 8 *Metaphysicae*. Praeterea fictitium videtur esse, quod aliquod unum per se subsistens copuletur tot corporibus loco et tempore distantibus et distinctis. Praeterea impossibile est aliquod unum numero invenire in diversis suppositis nisi in sola natura divina propter eius illuminationem ; igitur cum intellectus materialis sit forma limitata, non potest esse unus numero in diversis. »

47 *QDA* III, 7, col. 261 ; reprise de *DAI*, 96, l. 1–11 : « Iterum quae est causa effectiva istius unionis vel copulationis intellectus materialis cum corpore Socratis vel Platonis ? Non intellectus agens, quia intellectus materialis primo nobis copulatur quam agens, ex 20 commento, nec alia substantia aliqua aeterna est causa huiusmodi copulationis, quoniam haec copulatio est nova et ab aeterno et immutabilis, a tali autem substantia immutabili non procedit actus novus secundum eum, substantiae autem separatae sunt immutabiles et per se et per accidens secundum ipsum. Nec generans est causa effectiva huiusmodi copulationis, nam cum generans sit corporeum eius actus terminatur solum ad formam corpoream, nec intellectus materialis copulat seipsum cum corpore, quoniam nulla forma copulata cum materia est causa effectiva copulationis propriae cum alio ; igitur ista copulatio non est nisi fictitium quia dictum sine omni ratione. »

48 Il y a cependant des écarts ou des glissements notables : en *QDA* III, 7, col. 262, Jean de Jandun donne une interprétation de la *continuatio* rushdienne qu'on ne trouve pas chez Thomas Wylton. Il n'est pas question de l'étudier ici, mais le relevé que nous proposons doit permettre tout de même de faire ressortir ce que Jean ajoute de son cru.

non tamen sequitur quod, si secunda perfectio est numerata, quod etiam prima sit numerata : immo in una et eadem prima perfectione possunt simul esse plures secundae perfectiones, scilicet plures actus intelligendi, et precipue respectu diuersorum hominum et forte respectu unius hominis : et huiusmodi pluralitas et distinctio actui intelligendi in intellectu eodem secundum numerum prouenit aliqualiter ex diversis phantasmatibus vel cogitationibus.[49]

Socrate en tant qu'homme sera-t-il incorruptible ? D'une part l'objection vaut autant contre la position catholique que contre celle d'Averroès ; d'autre part il faut savoir que « homme » ne désigne pas seulement l'intellect mais le tout composé de l'âme intellective et du corps individuel, et sous cet angle l'individu pensant n'est pas éternel :

(a) Ad aliud dicendum quod idem argumentum posset fieri contra positionem catholicam.[50]

(b) Et dicunt aliqui sustinentes opinionem Commentatoris quod licet forma qua Socrates est homo sit incorruptibilis, tamen homo nominat compositum ex ipsa anima intellectiua et corpore hominis, et illud est corruptibile[51] ratione animae cogitatiuae.[52]

Une perfection n'a-t-elle pas qu'un seul perfectible ? C'est exact, et dans le cas de l'intellect il s'agit de l'espèce humaine. Plus exactement la *species humana* est son *premier* perfectible, et les corps individuels pris dans leur diversité ne le sont que secondairement. On peut donc bien dire qu'à l'unicité de l'intellect correspond celle de ce qu'il parfait, à titre premier :

Aliter potest dici quod illa propositio est vera, quando prima perfectio comparatur suo primo perfectibili, et aliter non. Nunc autem nullum indiuiduum hominis est primum perfectibile per intellectum, sed tota species humana correspondet ei, sicut unum primum perfectibile.[53]

Sur les objections d'Albert :

49 *QDA* III, 7, col. 261 ; reprise de *DAI*, 96, l. 30–38 : « Secunda [...] perfectio praesupponit primam et in ea fundatur, et ideo ex numeratione primae perfectionis sequitur numeratio secundae, sed non e contra ; in eodem enim intellectu possunt esse plures actus intelligendi, saltem successive, et simul secundum aliquos. Unde stante unitate primae perfectionis ex distinctione phantasmatum sequitur distinctio actuum intelligendi, quae sunt perfectiones secundae, et ideo dico, quod licet eadem sit perfectio prima in duobus suppositis hominis, tamen quia diversorum hominum sunt diversa phantasmata, ideo actus intelligendi, quae sunt perfectiones secundae hominis necessario in diversis suppositis numerantur. »

50 *QDA* III, 7, col. 262 ; reprise de *DAI*, 97, l. 6–7 : « Ad quartum dico quod nihil valet quoniam argumentum est contra opinionem catholicam. »

51 L'édition a : « incorruptibile ».

52 *QDA* III, 7, col. 262 ; reprise de *DAI*, 97, l. 13–15 : « Respondeo, quod licet forma, per quam Socrates est homo, sit incorruptibilis, homo tamen, quia nominat compositum ex illa forma incorporali et corpore corruptibili, hoc compositum est per corruptibile. »

53 *QDA* III, 7, col. 265 ; reprise de *DAI*, 97, l. 35–38 : « Ad maiorem ; [dico] quod ipsa est vera, ubi comparatur perfectio vel forma abstracta ad suum primum perfectibile [...] ; sed primum perfectibile ab intellectu materiali non est Socrates vel Plato nec universale abstractum per intellectum, sed ipsa natura humana, quae una est secundum se... »

(a) Dicendum quod Aristoteles loquitur ibi contra Platonem, qui ponebat quidditates singularium esse separatas, et subsistentes, et esse principia generationis et scientiae, contra quem loquitur Aristoteles, quod principia particularium sunt particularia accipiendo particulare prout distinguitur contra illud, quod est universale Platonis. Sed non oportet quod principia particularium sint particularia [...], et hoc praecipue non est necessarium in homine, qui est confinium materialium et immaterialium, compositum ex natura corruptibili corporali, et natura spirituali incorruptibili, et ideo necesse est ut eius principia non habeant omnino conformitatem ad invicem quam habent principia aliorum compositorum ex forma educta de potentia materiae et materia.[54]

(b) Diceret itaque Commentator Averroes quod homo est compositus ex natura individuata et natura non indiuiduata indiuiduatione materiae corporalis, et quod hoc necessario accidit in homine propter ordinem uniuersi, qui requirit, quod in aliquo materialia et immaterialia uniantur, scilicet in homine, propter quod oportet quod principium formale in homine, quod est de numero immaterialium, retineat conditionem immaterialium et incorruptibilium, quae est non numerari in eadem specie ; principium autem materiale numeratum est.[55]

Comment une forme séparée et un corps pourraient-ils être un ? Les Catholiques peuvent moins le prouver que les « averroïstes » :

hoc etiam non possunt dicere Catholici de anima intellectiua, cum per se subsistere et inhaerere per naturam sint opposita circa idem. Dicunt ergo catholici quomodo ex anima intellectiua, non obstante quod sit subsistens, et humano corpore fit unum, et similem modum, immo veriorem, poterit assignare Commentator. Dico veriorem, quia veriori modo fit unum ex forma, quae non potest omnino esse sine corpore et ex ipso corpore, quam ex forma quae potest existere sine omni corpore. Nunc autem secundum catholicos anima Socratis potest existere essentialiter sine omni corpore et essentialiter existeret sine corpore nisi accideret miraculum valde magnum ad hoc quod uniatur, scilicet resurrectio. Sed secundum Commentatorem anima intellectiua non posset esse, si nullum corpus humanum esset, quoniam secundum eum ultimus

54 *QDA* III, 7, col. 266 ; reprise de *DAI*, 98, l. 8–18 : « Ad secundam dico, quod Aristoteles loquitur ibi contra Platonem et utitur universali secundum opinionem Platonis, qui posuit universale esse quoddam subsistens extra animam cuiuscumque speciei [...]. Contra quam opinionem de universali dicit Philosophus : principia particularium semper particularia, et verum est distinguendo particulare contra universale platonicum ; distinguendo tamen particulare contra universale, quod non habet in se principium individuans superadditum speciei seu quidditati, non est verum, saltem in homine, qui est in confinio materialium et immaterialium, compositum ex natura corporali corruptibili et natura spirituali et incorruptibili, et ideo necesse est, quod eius principia non habeant omnino dictam conformitatem ad invicem, quam habent principia aliorum compositorum ex forma educta de potentia materiae et materia. »

55 *QDA* III, 7, col. 267 ; reprise de *DAI*, 98, l. 22–26 : « Sed diceret Averroes, quod hoc accidit necessario in homine et in nullo alio, et hoc propter ordinem universum, qui requirit, quod in aliquo suo materialia et immaterialia uniuntur ut in homine, propter quod oportet, quod principium formale in homine, quod est de numero immaterialium, retineat conditionem immaterialium, quae est non numerari in eadem specie ; principium autem materiale numerabile est. »

> finis intellectus humani est cognitio substantiarum separatum, et hanc cognitionem habere non potest nisi cum terminata est et completa est generatio intellectus in habitu. Completa autem generatio intellectus in habitu non potest esse sine phantasmate humano, et phantasma non est sine corpore...[56]

On lit plus bas la même idée :

> Quamuis igitur difficile sit intelligere quomodo ex materia et forma subsistente non inhaerente fiat unum, tamen multo difficilius est hoc intelligere de anima intellectiua et humano corpore secundum positionem catholicam, quam secundum positionem Commentatoris.[57]

N'est-il pas *fictitium* de dire qu'une substance numériquement une comme l'intellect humain peut se joindre à une telle quantité de corps ? Au contraire, répondrait Averroès. D'une part, la nature « composée » de l'homme est conforme à l'ordre et à la cohérence de l'univers, qui exige l'existence d'un nœud aux confins des deux mondes matériels et immatériels. D'autre part, il n'est pas étonnant qu'une substance *immatérielle* puisse s'unir à une pluralité de corps dont elle n'est pas essentiellement distincte « loco et subiecto » (Thomas dit : « loco et tempore ») :

> Diceret Auerroes quod hoc multo rationabilius est et convenientius quam sit modus quem ponunt alii. Nam ordo et conexio partium universi hoc exigit. Cum entia superiora sint immaterialia aeterna et non multiplicabilia in eadem specie, et inferiora sunt materialia et corruptibilia et plura in eadem specie. Rationabile ergo est quod sit aliqua species universi composita comprehendens in se intrinsece utranque naturam, in quo coniungantur superiora inferioribus, sicut etiam medium constituitur ex extremis, et illa species media est numerabilis secundum differentias corporales innumerabilis autem secundum formam immaterialem. De hoc autem, quod additur, quod unitur diuersis et distinctis loco et subiecto, diceret, quod hoc non est inconueniens : nam ex quo eius unitas est unitas specifica et non indiuidualis prout indiuiduum aliquam intentionem addit supra speciem : nullum est inconueniens ipsum uniri

56 *QDA* III, 7, col. 267 ; reprise de *DAI*, 98–99, l. 33–7 : « hoc non possunt catholici demonstrative <ostendere> de intellectiva, cum per se subsistere per naturam et inhaerere per naturam sint opposita circa idem. Dicant ergo catholici, quo modo ex intellectiva, non obstante, quod sit subsistens, et corpore humano fit unum. Et similem modum et etiam veriorem modum unitatis poterit Commentator assignare ; et dico veriorem, quoniam, cum ad unitatem compositi requirantur inclinatio, dependentia et ordo naturalis inter formam et materiam, intellectus materialis plus dependet a suo primo perfectibili quam anima mea, quae <non> potest subsistere sine aliquo perfectibili et aeternaliter subsistere, postquam esset separata, nisi accideret novum miraculum. Et valde magnum ad hoc, quod uniatur non sic, diceret Averroes de intellectu materiali respectu sui primi perfectibilis, quod potest esse, si natura humana non esset, quoniam secundum eum, cum ultimus eius finis sit communicatio substantiarum separatarum, hanc cognitionem habere non potest per eum, nisi quando terminatus est motus intellectus in habitu et perfectus ; quae cognitio haberi non potest sine conversione ad phantasmata secundum eum. Et phantasmata non sunt nisi in corpore... »

57 *QDA* III, 7, col. 268 ; reprise de *DAI*, 98, l. 9–12 : « Verum tamen difficile est intelligere, quo modo ex forma non inhaerente, sed subsistente et materia fit unum, sed magis est difficile hoc intelligere de intellectiva et corpore secundum opinionem catholicam, ut declaratum est, quam secundum opinionem Commentatoris. »

diuersis, et multum loco et subiecto distinctis ; quae tamen sunt eius perfectibilia secundario et ex consequenti, immo est multum rationabile.[58]

Et, une fois encore, la position « averroïste » est plus rationnelle que la position catholique :

(a) Et diceret Commentator hoc rationabilius esse quam unam formam totam et totaliter perficere diuersas partes eiusdem indiuidui...[59]

(b) Ex positione catholica conceditur, quod Deus immediate agit in corpus humanum de nouo, et creat animam intellectiuam de nihilo, et quod eo ipso quod aliquod agens particulare aliquam dispositionem inducit in materiam, licet per actum deformem, et non placentem Deo, creat de nouo animam infundendo eam corpori, et omnia ista dicit Commentator ficta, quia non sunt per se nota, nec possunt sufficienter demonstrari, et ideo sine dubio parum possunt gloriari deducendo Comm. ad inconvenientiam contra philosophiam, quia ad multo plura et maiora deducerentur quae in philosophia inconuenientia reputantur, et quae solum tanquam mirabilia recipiuntur, ut vera.[60]

Mais pourquoi donc se produit-il cette *copulatio* entre l'âme intellective et les corps individuels des êtres humains ? Deux réponses sont possibles, si l'on distingue la *causa finalis* et la *causa effectiva* de cette jonction :

Cum quaeritur, scilicet de causa illius copulationis, diceret Commentator quod causa finalis est coniunctio debita partium uniuersi, quae exigit ut sit aliquod medium inter corporalia et incorporalia modo supradicto. Sed de causa effectiua huius coniunctionis, credo quod non est aliqua causa actiua nisi per

58 *QDA* III, 7, col. 268–269 ; reprise de *DAI*, p. 101, l. 1–14 : « Diceret Averroes, quod multum est rationabilius, quam sit modus, quem ponunt catholici ; nam ex quo entia nolunt male disponi, ex fine 12 *Metaphysicae*, ordo et connexio partium universi hoc exigit, cum superiora entia sunt immaterialia, aeterna et non numeralia in eadem specie, inferiora autem sint materialia, corruptibilia et plura in eadem specie, quod est dare aliam speciem compositam comprehendetem in se intrinsece utramque naturam, in qua copulantur et committuntur superiora inferioribus, sicut medium componitur ex extremis, et illa species media erit numerabilis secundum differentias corporales, innumerabilis autem et non multiplicabilis secundum formam. De hoc autem, quod additur, quod unitur distinctis et distantibus loco et tempore, hoc non est inconveniens ; nam ex quo eius unitas est solum specifica, non individualis, prout individuum aliam intentionem addit supra speciem, ut dictum est, ponere aliquid tale correspondere diversis corporibus loco et tempore distinctis numero, quae sunt eius perfectibilia secundario et ex consequenti, non est aliquod inconveniens, sed multum conveniens. »

59 *QDA* III, 7, col. 269 ; reprise de *DAI*, p. 101, l. 29–33 : « Unde diceret Averroes forte, quod multum rationabilius videtur [quod] una forma, cuius ratio singularitatis est ratio eius quidditatis et per consequens non determinatur ad locum nec tempus, copulari diversis corporibus numero et loco distinctis et distantibus simul tamquam secundario perfectibilibus ab ipsa, quam unam formam individuam et numeratam ad numerationem materiae totam et totaliter simul perficere diversas partes eiusdem individui... »

60 *QDA* III, 7, col. 269 ; reprise de *DAI*, p. 101, l. 14–21 : « quod Deus immediate ageret in corpus humanum vel in materiam; quod etiam animam intellectivam ex nihilo de novo crearet; quod etiam Deus, eo ipso quod agens particulare, scilicet homo, generans aliam dispositionem induceret in materiam determinatam, licet per actum deformem et non placentem Deo, crearet de novo animam infundendo in sua materia, ita quod, ut aliqui dicunt, illa dispositio praeinducta per agens particulare est dispositio, quae est necessitas respectu infusionis intellectivae a Deo : ista omnia diceret Commentator solum esse ficta et nullo modo consona rationali naturali. »

> accidens, sicut enim ignis, quantum est ex parte sua semper arderet, quod autem non ardet modo hoc combustibile, et postea ardeat, huius non est causa effectiua nisi per accidens, scilicet respectu huius, qui combustibile apponit igni, sed sic est hic ; naturaliter enim intellectus perficit corpus humanum suo modo, ita quod ex parte sua nihil deficit...[61]

A la fin de sa question III, 7, Jean de Jandun semble également tenir de Thomas sa conclusion sur la foi :

> Hoc autem non probo aliqua ratione demonstratiua, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide.[62]

Passons à un autre problème : l'existence d'un intellect agent est-elle nécessaire ? Jean de Jandun en est évidemment persuadé, et il en fait l'agent de l'intellection : l'espèce intelligible prépare l'intellect possible à penser et c'est l'intellect agent qui effectue ce dernier acte strictement mental[63]. Cela dit, il présente certaines objections qui mettent en doute son existence, et notamment celle qui conteste l'autorité d'Aristote. Le Stagirite soutient que s'il y a une puissance passive dans un genre il faut qu'on trouve dans le même genre une puissance active produisant l'acte que l'autre potentia reçoit. Or, cela ne se vérifie *ni in genere physico ni in genere logico* :

> Item aliqui dubitant contra demonstrationem Philosophi. Videtur enim velle, quod in quocunque genere sit potentia passiua receptiua alicuius actus, in eodem genere oportet esse potentiam actiuam reducentem illam potentiam ad actum. Contra. Aut intelligit de genere physico, aut de genere logico. Non de genere physico, quia corruptibile et incorruptibile non sunt eiusdem generis

61 *QDA* III, 7, Col. 269 ; cf. aussi III, 12, col. 290 : le fait qu'il y ait en l'homme deux perfections substantielles « videtur multum conueniens ordini uniuersi » ; reprise de *DAI*, 101–102, l. 38–5 : « Ad ultimum, cum quaeritur de causa copulationis intellectus materialis nobis, diceret, quod causa finalis est commixtio et ordo partium universi, quae exigunt, quod sit aliquod medium inter corporalia corruptibilia, et incorruptibilia perpetua in sui compositione comprehendens utramque naturam istorum extremorum. De causa effectiva huiusmodi copulationis credo, quod diceret, quod eius non est causa effectiva nisi per accidens. Sicut enim ignis, quantum est ex parte sua, semper arderet, quod autem non ardet modo hoc combustibile, nihil aliud et postea ardet, huiusmodi non causa effectiva nisi per accidens, scilicet qui combustibile apponit igni ; sic naturaliter intellectus materialis perficit corpus humanum, ita quod ex parte sua nihil deficit... » Sur cette question, voir BRENET, J.-B.: *Âme intellective, âme cogitative . Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme*. In: Vivarium 46 (2008) 318–341.

62 *QDA* III, 7, col. 270 ; reprise de *DAI*, 111, l. 7–9 : « Quantum autem ad me, dico, quod, licet illam opinionem absque aliqua dubitatione credam veram esse, ipsam tamen per rationem naturalem convincere nescio (gaudeant illi qui convincere eam sciunt), sed sola fide teneo. »

63 Dans son analyse du processus abstractif, on trouve d'ailleurs une autre référence à Thomas Wylton. Jean se demande en effet si l'image peut agir sur l'intellect possible, sans que cela le fasse déchoir et le subordonne absolument au sensible. Une « virtus activa », en effet, n'est-elle pas plus noble qu'une « virtus passiva » ? Jean note : « Ad aliud [virtus actiua est nobilior quam passiua] dicunt aliqui quod maior est vera de agente principali » (*QDA* III, 2, col. 224). Or, cela se lit chez Thomas : « Ubi notandum, quod haec propositio : "agens est perfectius passo" habet intelligi de agente principali » (*DAI*, 81, l. 1–2).

physici, ut patet 10 *Metaphysicae* et tamen corpus coeleste perpetuum existens agit in ista inferiora, quae sunt corruptibilia. Sed diceres, quod materia istorum inferiorum est incorruptibilis, sicut et sol ; et sic actiuum et passiuum principium sunt eiusdem generis physici. Contra. Ignis agit in aquam, et tamen principium agendi in quo agit ignis, et principium patiendi in quo patitur aqua se habent sicut corruptibile et aeternum. Nam forma ignis est corruptibilis, et materia aquae est perpetua, et sic non conueniunt secundum genere physicum. Si vero intelligitur de genere logico, contra hoc est, quia primus motor, scilicet Deus, mouet primum mobile, et tamen primus motor, qui est Deus, in nullo genere est. Corpus autem coeleste est in omni genere corporalium, et sic non oportet quod in genere principiorum primi motus sit actiuum et receptiuum.[64]

Plus bas, Jean donne la solution que ces *aliqui* défendent : la proposition d'Aristote est valable in *genere analogo*, et c'est la position de Thomas :

Ad dubitationem contra demonstrationem Philosophi, aliqui dicunt satis competenter quod Aristoteles intelligit de genere analogo et non uniuoco. Primus autem motor quamuis non sit in eodem genere uniuoco cum mobili, tamen est in eodem genere analogo, scilicet entis, vel substantiae. Utrunque enim istorum est ens et substantia. Vel dicatur aliter quod Aristoteles accipit ibi genus pro ratione considerandi una unitate analogiae, ita quod vult dicere, quod ad eundem scientem pertinet considerare ambo principia actus cuiusque, scilicet actiuum et receptiuum. Unde ad eundem, scilicet naturalem philosophum, pertinet considerare corpus primum mobile, et primum motorem qui est Deus. Et similiter ad eundem Philosophum pertinet considerare intellectum possibilem secundum quod est receptiuus actus naturalis qui est intelligere de intellectu agente, inquantum est agens et mouens talem potentiam ad suum actum.[65]

64 *QDA* III, 23, col. 344 ; reprise de *DAI*, 83, l. 22–37 : « Alia dubitatio est de intellectu agente de ratione Philosophi per quam probat quod est ponere intellectum agentem ; videtur enim velle, quod in omni genere, in quo est potentia receptiva alicuius actus, [quod in eodem genere] oportet ponere potentiam activam reducentem istam potentiam ad actum. Nam si intelligat de genere physico, hoc est falsum, nam sol agit in ista inferiora reducendo materiam de potentia ad actum, cum tamen sol sit incorruptibilis, ista autem inferiora generabilia et corruptibilia sunt; corruptibile autem et incorruptibile differunt genere physico ex 10 *Metaphysicae*. Nec valet, si dicatur, quod materia istorum inferiorum est incorruptibilis sicut et sol, et ideo activum et passivum sunt eiusdem generis physici, quoniam secundum hoc ignis non posset agere in aquam, cum principium agendi ignis et patiendi aquae differant sicut corruptibile et incorruptibile et per consequens genere physico.

Praeterea nec oportet, quod agens et patiens sint in eodem genere logico, quoniam primus motor ut Deus movet primum mobile, primum autem mobile est in genere corporalium, primum autem movens omnino in nullo genere est. »

65 *QDA* III, 23, col. 351 ; reprise de *DAI*, 83–84, l. 35–11 : « Dicendum, quod non oportet agens secundum suam substantiam esse in eodem genere cum patiente nec physico nec logico, ut probat ista ratio, sed sufficit, quod sit in eodem genere analogo. Unde licet Deus et homo non sunt in aliquo uno genere nec logico nec physico, sunt tamen in uno genere analogo, puta entis. Est etiam sciendum, quod accipitur hoc genus pro ratione conservandi una unitate analogiae, unde ad eundem pertinet determinare de corpore mobili in quantum mobile et de primo movente, qui est Deus, et eodem modo ad eundem pertinet determinare de intellectu possibili, in quantum receptivus est huiusmodi actus naturalis, qui est intelligere, et de intellectu agente in quantum est agens et movens talem potentiam ad actum ita quod sit in corporalibus ; ad eundem pertinet determinare de mobili et etiam de Deo in quantum pri-

Le problème suivant concerne la pluralité des actes de penser. On sait que l'une des difficultés principales de la noétique rushdienne consiste à sauver l'individualité des intellections malgré l'unicité de l'intellect matériel, récepteur des concepts. S'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes, comment leur est-il possible de penser personnellement ? Dans son *Grand Commentaire*, Averroès cherche donc à démontrer que l'unicité et l'éternité de la « perfection première » de l'homme, l'intellect matériel sujet des *intentiones intellectae in actu*, n'interdisent pas la pluralité et la corruptibilité de sa « perfection dernière », les pensées *individuelles*. Sa célèbre solution consiste à dire que toute pensée humaine a « deux sujets » (*duo subiecta*) : l'intellect matériel, qui la reçoit, et une image, qui contribue à son engendrement en vertu de l'action abstractrice de l'intellect agent. Or, « si nous posons que la chose intelligible qui est en moi et en toi est multiple dans le sujet selon lequel elle est vraie, c'est-à-dire les formes de l'imagination, et une dans le sujet par lequel elle est un intellect qui est (et c'est l'intellect matériel) »[66], le problème disparaît. Pour comprendre qu'existent des pensées propres à chacun, il faut donc considérer la *res intellecta* d'une double manière, relativement aux *duo subiecta* qui en conditionnent de façon différente l'existence. « Car, si la chose conçue en moi et en toi était une sous tous les modes, il faudrait que, quand je connais un certain intelligible, toi aussi tu le connaisses, et bien d'autres impossibilités. Et si nous posions qu'il est multiple, il faudrait que la chose conçue en moi et en toi soit une en espèce et deux en individu, et ainsi la chose conçue aurait une chose conçue, et on régresserait à l'infini »[67]. Jean de Jandun retrouve en *QDA* III, 10 la difficulté posée par ce dernier texte, lorsqu'il demande si c'est par des actes de penser numériquement distincts que diverses personnes intelligent le même intelligible[68]. Imaginons que Socrate et Platon pensent (au même moment) l'essence de la pierre ; le font-il dans une seule et même intellection ? En effet, l'unité du noème (l'objet de pensée) n'implique-t-elle

mum movens ; itaque ad eundem pertinet determinare de intellectu, qui est quodam mobile intellectualiter, et de intellectu agente non secundum suam quidditatem, sed secundum quod est quoddam principium reductivum talis potentitae ad actum. »

66 *L'intelligence*, 80 ; cf. CRAWFORD, III, 5, 412, l. 724–727: « cum [...] posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis). »

67 L'intelligence, 80 ; cf. CRAWFORD, III, 5, 411, l. 710–717 : « Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo ; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum. »

68 Notons que Thomas d'Aquin critiquait dans ce texte, et sa reprise par certains maîtres latins, une forme d'idéalisme « averroïste » (voir notamment THOMAS D'AQUIN : *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, Paris : GF-Flammarion 1994 (Bilingue), 179–185). Selon lui, en effet, les averroïstes font descendre dans l'intellect les formes séparées des platoniciens, et ils confondent l'espèce intelligible avec ce qui est pensé, alors que le pensé n'est pas l'espèce présente dans l'intellect mais la quiddité de la chose.

pas celle de la noèse (l'acte intellectif) ? Jean le conteste et rejette à cette occasion l'interprétation donnée par certains :

> Aliter dicunt aliqui, quod a specie lapidis existente in intellectu meo et tuo potest abstrahi species lapidis, non considerando ipsam, ut est ab hoc phantasmate vel ab illo ; et illa species abstracta est in intellectu, et est singularis in essendo, sicut intellectus est universalis in representando. Sed non est singularis alia singularitate quam species, a quibus abstrahitur, nec uniuersalis alia uniuersalitate quam illae species.[69]

Derrière *aliqui* on retrouve Thomas Wylton. Chez lui on lit ceci :

> Dico tamen ad rationem Commentatoris, quod non sequitur processus in infinitum in huiusmodi intentionibus, cum illae species sint universales in repraesentendo et solum singulares in essendo, solum sunt abstrahibiles ex ea parte, qua sunt singulares, et non ex ea parte, qua sunt universales, et hoc remanente eodem obiecto primo, quod repraesentant. Dico ergo, quod a specie hominis existente in intellectu meo et existente in mente alterius possum abstrahere speciem hominis non considerando ipsam ut est in hoc intellectu vel illo. Et cum dicitur, quod illa species abstracta est in intellectu singulari et per consequens est singularis, dico : verum est, quod est in essendo singularis, sed non alia singularitate quam eius, a qua abstrahitur, et est universalis eadem universalitate in repraesentando et non alia, qua est species universalis quae abstrahitur.[70]

L'intellect, par ailleurs, est-il *perpetuus* ? Selon Aristote, prétendent certains, l'âme intellective n'est pas éternelle *a parte ante*, mais seulement *a parte post*. Jean le conteste, dénonçant la thèse de piètres philosophes. Selon lui, il est facile de montrer que tel ne fut pas l'avis du Stagirite et il recourt, pour le prouver, à des arguments qu'on trouve chez Thomas Wylton :

> (a) primo quia Aristoteles probat in Primo de Coelo, ex intentione, quod omne aeternum a parte post est aeternum a parte ante, et e conuerso.[71]

> (b) Item Aristoteles non ponit animam intellectiuam produci per generationem, ut isti concedunt, sed ab extra euenire, nec per creationem, quia principium fuit apud eum et apud omnes naturales quod ex nihilo nihil fit, ut ostensum est in I *Physicorum*; quare relinquitur quod secundum eius principia intellectus aeternaliter praecesserit.[72]

69 *QDA* III, 10, col. 284.

70 *DAI*, 115, l. 15–24.

71 *QDA* III, 28, col. 377 ; reprise de *DAI*, 107, l. 11–14 : « Iterum haec opinio, quantum ad hoc, quod ponit intellectum materialem incipere esse, et tamen esse incorruptibile ex parte post, nullo modo stat cum opinione Philosophi. Nam ex intentione probat Philosophus primo Caeli et Mundi, quod omne sempiternum ex parte post est sempiternum ex parte ante et e conuerso. »

72 *QDA* III, 28, col. 377 ; reprise de *DAI*, 107, l. 15–17 : « Praeterea non posuit intellectivam produci per generationem ut isti concedunt, sed ab extra venire non per creationem quia principium apud eum fuit, quod ex nihilo nihil fit, ergo aeternaliter praecessit. »

(c) Item Aristoteles ponit quod species humana est aeterna. Si ergo intellectus cuiuslibet hominis est aeternus a parte post nunquam reunietur alteri corpori secundum eos, neque eidem corpori secundum numerum secundum Aristotelem, quia impossibile est, quod illa, quorum substantia deperit, redeant eadem numero, secundum eum 2 *De generatione*. Si ergo intellectus Socratis post mortem Socratis aeternaliter erit sine omni corpore, et tamen naturaliter inclinatur ad corpus, naturaliter appetit uniri corpori secundum eos ; ergo appetit aeternaliter, quod est impossibile ipsum attingere, scilicet unionem ad corpus. Et si dicas, quod erit resurrectio mortuorum, tu bene scis quod hoc non concederet Aristoteles nec concederet illud, quod consequitur ex illo, et ideo euidens est istam non fuisse intentionem Aristotelis.[73]

(d) Item Aristoteles non ponit Deum immediate causare in istis inferioribus, sed mediantibus causis mediis particularibus ; sed nullum agens naturale potest immediate producere animam intellectiuam.[74]

(e) Si intellectus secundum suam substantiam esset forma materialis, scilicet forma informans corpus humanum substantialiter, et dans ei esse actu formaliter, sequeretur quod ipse esset extensus per accidens extensione corporis. Omnis enim talis forma extensa est secundum extensionem materiae secundum Aristotelem in 8 [*Physicorum*] ubi probat quod virtus in magnitudine non potest mouere per tempus infinitum. In illa enim demonstratione supponit, quod omnis virtus in corpore diuiditur, quia totius est maior virtus quam partis, ut manifestum est inspicienti eius intentionem. Si ergo substantia animae esset extensa secundum extensionem corporis necessario potentia intellectiua esset extensa saltem per accidens.[75]

L'éternité de l'intellect pose un autre problème : dans ces conditions il semble en effet nécessaire de poser que tout l'intelligible du monde est *dejà* pensé. Or, cela paraît contrevenir aux paroles d'Averroès, reprenant Aristote, qui soutient que « tout ce qui reçoit quelque chose est nécessairement

73 *QDA* III, 28, col. 377 ; reprise de *DAI*, 107, l. 18–23 : « Iterum, cum Philosophus posuit rationem hominum in identitate numerali impossibilem, posito tamen hoc, quod homo fuerit ab aeterno, ut posuit Philosophus, sequeretur, quod animae infinitae frustrarentur a suis finibus per tempus infinitum et continue naturaliter appeterent, quod impossibile esset eas attingere, scilicet unionem earum ad corpus, ad quam naturaliter inclinantur secundum catholicos, quam viam isti doctores imponunt Philosopho. »

74 *QDA* III, 28, col. 377 ; reprise de *DAI*, 107, l. 24–33 : « Aliter arguitur, quod haec non est opinio Philosophi, quia Philosophus non posuit Deum immediate causare nisi unum effectum et nihil immediate inducere in inferioribus, sed mediantibus causis mediis. [...] Ergo Deus potest producere formam intellectivam, sed nullum agens naturale potest intelligere intellectivam nostram ipsam inducendo, sed dispositive tantum, secundum eos, qui tenent opinionem praedictam. »

75 *QDA* III, 28, col. 377 ; reprise de *DAI*, 108, l. 13–22 : « Similiter si intellectiva sit forma corruptibilis secundum intentionem Aristotelis, ergo secundum intentionem eius generatio quod concedunt esset per accidens nec aliter corrumpitur aliqua forma ut patet ex 7 *Metaphysicae*. Sed forma, quae est generabilis et corruptibilis in materia, est forma materialis secundum intentionem Aristotelis [...], omnis forma sic materialis extenditur ad extensionem materiae. Et hoc secundum intentionem Aristotelis probo : Aristoteles in fine octavi *Physicorum* probat, quod virtus in magnitudine non potest movere per tempus infinitum, et in sua demonstratione supponit, quod omnis virtus in corpore dividitur sic, quod totius est maior virtus quam partis, et supra hoc fundatur sua demonstratio. »

dénué de la nature de ce qui est reçu »[76]. L'intellect éternel, en effet, n'est-il pas toujours plein ou pourvu de ce qu'il est censé recevoir ? Comment comprendre, donc, que l'intellect puisse être *dénué* des formes que je pense ? Jean signale la réponse de Thomas :

> Ad aliam rationem principalem dico breuiter quod intellectus hominis habens actu unam intellectionem bene recipit aliam intellectionem eiusdem intelligibilis; et cum dicitur, recipiens debet esse denudatum etc., dicunt aliqui quod verum est vel secundum genus, vel secundum speciem, vel secundum numerum, et sic est in proposito. Est enim intellectus habens unam intellectionem denudatus ab alia secundum numerum, licet non secundum speciem, et hoc dicunt sufficere in respectiuis.[77]

Le point suivant concerne l'*intellectus adeptus*. Cela désigne l'« acquisition » de l'intellect agent qui se produit au terme du parcours théorétique, lorsque tout l'intelligible du monde a été abstrait : l'intellect agent se joint alors immédiatement à l'intellect possible, *à titre de forme*, et l'homme pense directement par lui les intelligibles *purs* que sont les intelligences séparées et Dieu. Devenu philosophe, l'individu bascule dans un autre type de « jonction » qui lui ouvre la contemplation du cosmos en surplomb : c'est l'accomplissement total du savoir, l'accès à cette félicité mentale qui couronne la vie philosophique. Sur cette question capitale des fins dernières, cependant, Jean de Jandun est peu disert. Lorsqu'il demande si l'intellect peut penser les substances *abstractae* en tant qu'il nous est uni, en tant qu'il est « joint » à la matière de nos corps, il dit vouloir s'en tenir à une « récitation » du *Grand Commentaire* d'Averroès. C'est d'ailleurs ce qu'il paraît faire, puisqu'il le recopie, s'écartant du texte seulement pour exposer et condamner la thèse de Thomas d'Aquin et de ses sectateurs. A la fin de sa *recitatio*, pourtant, et avant ses réponses plus personnelles aux objections et aux problèmes[78], on trouve aussi une référence à Thomas Wylton[79]. Il s'agit

76 *L'intelligence*, 55.

77 *QDA* III, 10, col. 284–285 ; reprise de *DAI*, 85, l. 3–8 : « Ulterius sequitur ex dicto suo, quod haec propositio « omne recipiens oportet denudari a natura recepti vel secundum genus vel secundum species », quam ponit in 4 commento tertii, falsa sit ; saltem in respectivis quidquid sit de absolutis, ut patet de speciebus diversarum albedinum in eadem parte medii et etiam de diversis formis intelligibilibus eiusdem speciei in eodem intellectu materiali. Sufficit enim in respectivis, quod denudetur ab eo, quod recipit secundum speciem. »

78 C'est dans ces réponses qu'on voit Jean de Jandun s'écarter involontairement de la théorie d'Averroès sur l'ultime jonction à l'intellect agent. Donnons un seul exemple de sa méprise : Jean ne considère pas que l'*adeptio* constitue le stade ultime du processus intellectif, il en fait un état intermédiaire qui sert de tremplin à une remontée dans l'être, étape par étape, d'intelligence en intelligence, jusqu'à l'intuition puis la connaissance discursive du Premier. Alors que pour Averroès la jonction formelle à l'intellect agent donne à l'homme un accès *immédiat* aux êtres séparés, pour Jean celle-ci n'est qu'une connaissance *préparatoire* que doit venir coiffer, au terme d'une « ascension » cosmique, l'exercice suprême de la Métaphysique : le modèle rushdien, ainsi, est doublé d'un modèle plutôt farabien, d'inspiration émanatiste, qui suppose un progrès dans le savoir pur. Les divergences entre Jean de Jandun et Averroès sont très nombreuses, et il n'est pas question ici de les recenser ou de les analyser. Sur la question de la réalisation totale du savoir, cependant, voir BRENET, J.-B.: *Perfection de*

de l'interprétation d'une phrase d'Averroès sur « la prospérité ultime » : « cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligamus per ipsum, secundum quod actio est substantia eius, et est ultima prosperitas »[80]. L'*ultima prosperitas* survient lorsque nous parvenons à penser par « cet » intellect, enfin dénué de toute puissance. Pour Jean, il s'agit ici de l'intellect *agent* :

> dicit Commentator 12 Metaphysicae commento 17 quod, cum iste intellectus, scilicet intellectus agens, fuerit denudatus a potentia, videlicet cum ipse fecerit de omnibus potentia intellectis actu intellecta, et non remanserit aliqua potentia priuata sua actione, tunc intelligemus per ipsum secundum quod actio eius est substantia eius et ab eo, et est ultima prosperitas.[81]

L'intellect agent est éternellement uni dans l'être à l'intellect possible, mais il n'est pas, relativement à un individu déterminé, *connu* de lui de toute éternité : c'est *ce* rapport qui progresse au cours de l'apprentissage des sciences ; à chaque abstraction, l'intellect possible connaît l'agent illuminateur, et plus il y a d'abstractions, plus il en connaît la cause, jusqu'à en prendre une pleine et totale connaissance : lorsque donc l'intellect agent n'est plus « en puissance », c'est-à-dire lorsqu'il a rempli complètement sa fonction abstractrice, c'est l'*ultima prosperitas*[82]. L'intellect agent n'est plus

*la philosophie ou philosophe parfait ? Jean de Jandun lecteur d'Averroès*. In: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 68 (2001) 2, 310–348.

79 Il n'est pas impossible que ce soit également de lui que Jean tire l'expression de *status adeptionis* qu'il emploie pour désigner cet « état » dans lequel l'intellect agent est « acquis » et s'unit à l'homme à titre de forme et non plus comme « agent », comme opérateur de l'« abstraction » ou de l'intellection (voir en effet *QDA* III, 36, col. 423-424 ou ses Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae (ci-dessous : *QSM*), II, 4, Venise, 1553, f. 25rE). Dans son article : *John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity (status)*. In: WENIN, C. (éd.): *L'homme et son univers au Moyen âge*. Louvain-la-Neuve : Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1986, t. 1, 465–477, E.P. Mahoney ne le remarque pas, mais on trouve en effet chez Thomas Wylton lui-même la désignation de l'*adeptio* comme *status* : voir *DAI*, 90, l. 11 et l. 26 ; le plus souvent Thomas utilise une formule du Grand Commentaire et parle de la *dispositio adeptionis* (voir en effet CRAWFORD, III, 20, 445, l. 58). Par ailleurs, notons que dans ses *QSM*, Jean de Jandun s'oppose, avec Thomas Wylton, à l'idée que les substances séparées *relucent* dans les images et qu'on les atteigne par ce biais. Voir en effet *DAI*, 87-88, l. 37–1 : « Est etiam intelligendum, quod non est sua intentio, quod intellectus noster materialis coniunctus, quando est in dispositione adeptionis, [quod] intelligat substantias separatas solum, ut relucent in phantasmatibus et intellectis speculativis, ut quidam dicunt, sed in se quasi ingrediendo aliam regionem... » ; cf. *QSM* II, 4, f. 25 O–P : « Alii dicunt quod intellectus agens est infimus in genere intelligentiarum abstractarum, et est una intelligentia, et est effectus intelligentiarum superiorum ; modo causa relucet in effectum ; ergo tunc intellectus possibilis deuenit in cognitionem intellectus agentis, in quo tanquam in effectu relucent substantiae separatae, et tunc intellectus possibilis cognoscit principia abstracta tanquam per relucentiam et vestigium, et sic dicerent Aristoteles et Commentator ad istam quaestionem ».

80 Voir AVERROÈS : *In Metaphysicorum* XII, 17. Venise 1560, f. 325A.

81 *QDA* III, 36, col. 418.

82 Pour Jean cela ne désigne pas le bonheur absolu, mais une *prosperitas* parfaite *relativement* à cet « objet » de connaissance qu'est l'intellect agent et au mode de cette saisie intellectuelle qu'est l'intuition. Cela dit, l'*adeptio* est à l'orée d'une nouvelle série de connaissances et l'on en déduit une sorte de typologie du bonheur : une fois que l'intellect agent

« en puissance » lorsqu'il n'y a plus rien à abstraire, *i.e.* lorsqu'il n'a plus à intervenir comme « agent » de l'abstraction, mais qu'il s'unit comme « forme », donnant accès aux êtres séparés. Jean de Jandun signale néanmoins que certains comprennent autrement cette proposition d'Averroès en considérant qu'il y est question de l'intellect *possible* :

> Verum est tamen quod aliqui intelligunt illud dictum Commentatoris de intellectu possibili, scilicet quod cum ipse fuerit denudatus a potentia, idest a priuatione, ita quod omnis potentia receptiua, quam habebat fuerit deducta ad actum, et omnis priuatio actus qui inuenitur in principio suae unionis ad indiuiduum, fuerit remota per acquisitionem illius actus, tunc nos intelligemus per ipsum secundum quod actio eius est substantia, idest intelligemus per substantiam eius.[83]

Or, c'est la position de Thomas Wylton :

> Sciendum, quod intentio ultima Commentatoris circa modum et possibilitatem cognitionis substantiarum separatarum ab intellectu materiali nostro est, quod intellectus noster materialis, quando denudatus est omnino a potentia, scilicet in termino motus intellectus in habitu, tunc intelligit se ipsum tamquam primum intelligibile, et intelligendo se intelligit intellectum agentem et omnes substantias superiores et abstractas. [...] Quod haec sit eius intentio, probo per ipsum 12 *Metaphysicae* commento 18 in fine, ubi dicit sic: si ille intellectus, id est materialis, denudetur apud perfectionem humanam a potentia, necesse est ut destruatur ab eo haec actio, quae est alia ab eo, et tunc aut non intelligimus per hunc intellectum omnino aut intelligimus secundum quod actio eius est substantia eius. Sed impossibile est, ut in alia hora non intelligamus per ipsum ; relinquatur igitur cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligamus per ipsum, secundum quod actio est substantia eius et est ultima prosperitas. Patet igitur per intentionem Commentatoris, quod ultima prosperitas intellectus nostri materialis coniuncti, quae consistit solum in cognitione substantiarum separatarum, consistit in actione intellectus materialis, quae est eius substantia.[84]

Pour finir nous voudrions revenir sur l'identification d'une référence faite par certains médiévistes. Dans ses *QDA*, Jean de Jandun parle à plusieurs reprises d'un *socius* (« unus sociorum nostrorum ») qu'il paraît tenir en grande estime. Il s'y réfère une première fois lorsqu'il aborde la question du sens agent. Deux adversaires sont visés. Le premier est désigné comme « quidam modernorum doctorum in philosophia » (col. 129), et il s'agit sans aucun doute de Barthélemy de Bruges ; l'autre est présenté comme « quidam posterius Magister » (col. 130), et l'on sait depuis les travaux de St. MacClintock que la présentation que donne Jean de la position de ce maître correspond à celle qu'on trouve exprimée dans un *Tractatus anonymus*

est acquis, il reste à remonter dans l'échelle des êtres jusqu'à penser Dieu. Après l'intuition de l'intellect agent, l'intuition des formes séparées et celle du Premier, c'est la connaissance discursive des prédicats essentiels de Dieu qui constituera la forme suprême de la béatitude.

83 *QDA* III, 36, col. 418.

84 *DAI*, p. 88, l. 22–35 ; Thomas en reparle plus bas, 102, l. 34–38.

*De sensu agente*, Paris, *Bibl. nat. lat.*, 16089, f. 167ra–170ra[85]. Plus loin, Jean en parle encore comme d'un « socius noster » (col. 134 et col. 149), auteur d'un *Tractatus de intellectu agente* (col. 134 et col. 150). On le retrouve au livre trois (col. 338), et Jean donne même l'*incipit* de son traité : « Quae circa intellectum sunt plurimas... ». Lorsqu'il est question de l'abstraction intellectuelle, et plus exactement de l'action de l'intellect agent sur l'image, action censée la défaire de ses traits individuants, Jean le cite assez longuement (col. 355 et 356) en présentant ses paroles comme « pulchra et subtilia », pour finalement rejeter sa position. Que soutient le *socius* ? Que l'intellect agent et l'image sont tous deux nécessaires pour penser : l'intellect a besoin d'inspecter les formes sensibles, et les individus de ces formes ont besoin d'être universalisés[86]. Cette inspection ne requiert aucun point de rencontre *physique* : en tant que formes incorporelles les deux intellects ne sont distincts des images ni par le lieu ni par le sujet, et jouissent *a priori* d'une simultanéité avec la faculté imaginative. Dès lors, donc, que cette dernière est « préparée », que les « intentions imaginées » l'équipent d'une disposition *motrice*, il nous suffit de *vouloir* penser telle ou telle intention, distincte de son « idole »[87], pour que l'abstraction ait lieu. En vertu de l'intellect agent (*virtute intellectus agentis*), par sa puissance alliée à cette intention se produit dans l'intellect possible une « modification » (*immutatio*), puis la pensée proprement dite. En d'autres termes, l'intellect agent est présent aux images (*praesens phantasmatibus*). Cette présence est une perfection qui dote l'imagination d'un pouvoir qu'elle n'a pas d'elle seule. L'intellect ne lui imprime rien mais satisfait d'un double effet la volonté de penser : l'image choisie paraît *isolée*, dégagée d'autres images, et elle se voit débarrassée des « conditions individuantes » auxquelles elle est jointe. Sans contact, sans influx, la présence de l'intellect agent permet qu'arrive comme on le veut *un* objet, et un objet de *pensée*. Cette lecture est intelligente et s'arrange du mystère ou de la sobriété de quelques formules d'Averroès : la préparation dans les intentions imaginées en fait « un moteur », le même est transféré « d'un ordre à l'autre », nous agissons par l'intellect « lorsque nous le voulons », l'intellect en acte est « présent » quand l'intellect matériel est mû par les intelligibles[88]. Mais pour Jean cette

[85] Le texte a été édité par A. PATTIN in : *Pour l'histoire du sens agent...*, 338–355.

[86] Voir *QDA* III, 24, col. 355–356. Le *socius* a parfaitement compris qu'il n'y a pas d'intellection possible sans « inspicere formas sensibiles », puisque c'est sur la singularité d'une image que doit s'exercer la puissance de l'intellect agent si l'on veut penser *quelque chose* ; mais il a également vu que les images, seules, ne suffisent pas pour penser, sauf à confondre l'individuel et l'universel. Il reprend ainsi à Averroès sa double condamnation d'Avicenne et de Galien.

[87] Le *socius* fait ici référence au rôle « abstracteur » de la cogitative dont parle Averroès. La cogitative est en effet une faculté « qui distingue l''intention' d'une chose sensible de son idole imaginée » (*L'intelligence*, 84–85).

[88] Cf. *ibid.* Pour les références d'Averroès, voir *L'intelligence*, 108. Il faut bien reconnaître qu'Averroès n'est pas très bavard sur le rapport de l'intellect agent avec le phantasme, c'est-à-dire, pour des penseurs comme Jean, sur la nature de l'opération d'abstraction. Très

solution n'est pas valable en ce qu'elle fait dépendre l'abstraction intellectuelle d'un acte volontaire, alors que, selon lui, la volonté est seconde et ne peut élire que ce que l'intellect lui présente au préalable. Le *socius*, par conséquent, ne parvient pas à expliquer pourquoi l'on pense ceci plutôt que cela, *i.e.* comment il se fait qu'existent des abstractions *déterminées*. L. Spruit estime que ce *socius* n'est autre que Thomas Wylton et que le *Tractatus de intellectu agente* dont est extrait tout ce raisonnement désigne sa *Quaestio de anima intellectiva*. A. Pattin le pense aussi, et par voie de conséquence, puisque c'est le même adversaire, il estime pouvoir également attribuer à Thomas le *Tractatus de sensu agente*[89]. Il est évident, pourtant, que leur interprétation ne tient pas, et cela pour plusieurs raisons :

Premièrement, on a vu que Jean ne faisait jamais référence à Thomas Wylton comme à un « socius ». Généralement il parle d'« aliqui ». Il y fait souvent allusion, il le cite, il reprend ses arguments, mais il ne le présente pas comme un « collègue ». Du reste, lorsque Jean parle de l'auteur du *Tractatus de intellectu agente*, il est clair qu'il le met en valeur d'une façon qui ne cadre pas avec l'introduction assez discrète (« certains disent que... ») qu'il fait par ailleurs de la *Quaestio de anima intellectiva* de Thomas. Ensuite, et c'est plus radical, ni l'*incipit* ni les citations que donne Jean ne se retrouvent dans la *Quaestio* du docteur anglais. On trouve en revanche des formules ou des termes singuliers que Jean n'aurait pas manqué de reprendre s'il avait voulu faire référence à ce texte[90]. Sur le problème Thomas

habilement, alors, le *socius* s'en tient à ce qu'il lit et relève que le Commentateur parle de la *présence* de l'intellect agent. Qu'est-ce qui explique l'abstraction ? La « présence » de l'intellect agent, de même que c'est la « présence » de la lumière qui explique que la couleur puisse être vue. Voir CRAWFORD, III, 18, 439, l. 66–71 : « Quemadmodum enim visus non movetur a coloribus nisi quando fuerint in actu, quod non completur nisi luce presente, cum ipsa sit extrahens eos de potentia in actum, ita etiam intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando fuerint intellecte in actu, quod non perficitur eis nisi aliquo presente quod sit intellectus in actu » ; cf. *L'intelligence*, 108 : « En effet, de même que la vue n'est mue par les couleurs que quand elles sont en acte, ce qui ne s'accomplit qu'en présence de lumière, puisque c'est elle qui les extrait de la puissance à l'acte, de même aussi les entités de l'imagination ne meuvent l'intellect matériel qu'une fois intelligibles (*intellecte*) en acte, ce qui ne s'accomplit pour elles qu'en présence de quelque chose qui est intellect en acte. »

89 Voir Spruit, L.: « *Species intelligibilis* ». *From perception to Knowledge. I : Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: E.J. Brill 1994, 333; et A. PATTIN : *op. cit.*, 114 ; 333–337.

90 On trouve cet exposé, que Jean conteste par ailleurs (voir *QDA* III, 10, col. 284), et qui ne correspond en rien à la thèse du « socius » : « credo, quod [...] species, quae causatur primo in intellectu possibili, sit singularis in essendo et in repraesentando, ita quod primum obiectum intellectus via generationis est singulare sensibile, licet universale sit primum eius obiectum, accipiendo primum pro appropriato seu proprio. Quo modo autem intellectus possibilis primo recipit speciem singularem, postea tamen comparando diversa singularia adinvicem secundum idem, in quo conveniunt, et quantum ad ea, in quibus differunt, considerare potest ipsa praecise secundum id, in quo conveniunt sequestrando illud ab eis, quibus differunt, et hoc virtute intellectus agentis una cum virtute eius propria, quia est virtus immaterialis, dixi in quadam quaestione, qua determinavi de verbo singulari, qua quaerebatur : An possibile sit formare verbum de singulari materiali » (*DAI*, 113–114, l. 39–8).

Wylton n'y est pas très prolixe : il rappelle certes l'analogie avec la lumière et note que « l'intellect matériel n'intellige pas les choses matérielles sans que soit *présente* la lumière de l'intellect agent » ; il soutient que si ce dernier est dit perfection du premier « c'est seulement en tant que sa *présence* ou son assistance peut faire que l'intellect matériel soit modifié par son objet »[91]; Thomas parle aussi du phantasme comme d'une « cause partielle » (*causa partialis*) dans l'engendrement de l'intellect théorétique (*intellectorum speculativorum*), il assure que « l'intellect agent, en vertu d'une nécessité naturelle, abstrait les phantasmes existant en acte dans la faculté imaginative et [les] pose dans l'intellect matériel » etc., mais l'on ne sache pas qu'il insiste sur la primauté de la volonté[92], déterminant l'illumination préférentielle d'une image capable, une fois délestée de ses traits particularisants, de mouvoir l'intellect possible. Or c'est précisément cela qu'attaque Jean de Jandun. Il faut donc en conclure que le *Tractatus de intellectu agente* n'est absolument pas identique à la *Quaestio de anima intellectiva* et que, si ce *socius* devait être Thomas Wylton[93], le docteur anglais est l'auteur d'un traité sur l'intellect agent que nous ignorons. Sans doute s'agit-il plutôt d'un collègue encore inconnu de Jean de Jandun, qu'il estime, et auquel revient la paternité du traité anonyme sur le sens agent.

Concluons. Deux choses ressortent du relevé qui précède. En premier lieu, le fait que Jean de Jandun exploite de façon maximale la *Quaestio* de Thomas Wylton dont il utilise la quasi intégralité : l'œuvre du docteur anglais n'est pas une source occasionnelle, elle est au contraire presque systématiquement convoquée comme texte d'appoint. Ce n'est donc pas une lecture parmi d'autres. Certes Jean de Jandun boit à sa source latine le *Grand Commentaire* du traité *De l'âme* d'Averroès, mais c'est la *Quaestio de anima intellectiva* qui semble lui en avoir assez largement balisé la lecture. Dans toutes ses disputes, en tout cas, on ne trouve pas de référence équivalente : même si d'autres ouvrages sont capitaux, au premier rang desquels le *De anima intellectiva* de Siger de Brabant, la *Quaestio* de Thomas, fouillée dans ses moindres recoins, est *le* texte « averroïste » auquel Jean paraît s'être attelé pour fourbir ses armes. La deuxième chose qu'on doit

[91] *DAI*, 82, l. 28–30 : « ita nec intellectus materialis intelliget res materiales nisi praesente lumine intellectus agentis, quod lumen est ipse intellectus agens » ; et *ibid.*, l. 32–34 : « intellectus agens est perfectio intellectus materialis pro tanto quia solum per eius praesentiam vel assistentiam natus est immutari a suo obiecto ». Voir aussi *ibid.*, p. 102, l. 29–30 : « Virtus phantastica in actu nata est movere intellectum, licet non nisi in lumine intellectus agentis ». Nous soulignons.

[92] Pour expliquer la phrase d'Averroès sur la maîtrise individuelle du processus d'abstraction, Thomas Wylton écrit dans sa *DAI*, 100, l. 25–28 : « nam intellectus agens necessitate naturali phantasmata actu existentia in virtute phantastica abstrahit et ponit in intellectum materialem, sed post cognitionem rerum conversio ad haec phantasmata est in potestate nostra ». Ce n'est pas ce qui est présenté par Jean de Jandun.

[93] Les indices textuels que donne A. PATTIN à l'appui de sa thèse (*op. cit.*, 333–334) ne sont pas concluants. Sa première citation (l'âme rationnelle a besoin de se tourner vers les images pour penser) n'est qu'une reprise du *Grand Commentaire* d'Averroès que tout « averroïste » pouvait utiliser (voir *L'intelligence*, 55).

noter est que l'usage que Jean fait du travail de Thomas n'est pas rigide ou monolithique, et qu'il prend diverses formes : tantôt il reprend à son compte ce qu'affirme le théologien, tantôt il se contente de signaler son exégèse, tantôt il la condamne et propose autre chose. La référence est donc à la fois très étendue et complexe, le mode de liaison des deux textes variant selon les problèmes abordés. Même s'il n'a pas été question ici d'une analyse strictement théorique, le repérage textuel qu'on a proposé doit permettre de dégager un peu plus le terrain sur lequel Jean de Jandun bâtit sa propre interprétation, comment il se greffe sur d'autres conceptions, comment il prolonge des glissements ou modifie certains points. Il reste encore du travail à faire et l'on peine à mettre des noms sur toutes les références qu'il donne, à établir le *corpus* de textes qui détermine son « averroïsme », mais c'est en ce sens qu'il faut aller pour faire voir la pierre et le ciment de la pensée philosophique qu'il élabore.

*Abstract*
*This article offers a list of quotations of the* Quaestio de anima intellectiva *of the English theologian Thomas Wylton (in Paris between 1312 and 1322) made in the Quaestiones de anima written by the master of arts Jean de Jandun (written between 1315 and 1318). The list is provided with a commentary. Jandun was a major figure of Latin Averroism. This article tries to show, on the one hand, that Wylton's text is reproduced practically intact and that it is the main guide for Jean de Jandun is his interpretation of Averroes. On the other hand, this reproduction or reprise is not uniform, but on the contrary varied and often critical. This enables us to understand better how Jandun worked out his own thought and also confirms that there existed a plurality of Averroisms and not just one.*