

ANTOINE CÔTÉ

LA CRITIQUE DE LA DOCTRINE DE L'ABSTRACTION  
DE JACQUES DE VITERBE

Titulaire, de 1293 à 1299,<sup>1</sup> de la chaire de théologie des Ermites de Saint-Augustin à la Faculté de théologie de l'Université de Paris, où il succède à Gilles de Rome, Jacques de Viterbe est l'auteur de quatre questions quodlibétiques dont les deux premières surtout connurent un large écho à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup>.<sup>2</sup> Le premier Quodlibet contient deux questions consécutives traitant du problème de la connaissance : il s'agit de la question 12, qui demande si l'intellect est quelque chose qui appartient à l'âme (« Utrum intellectus sit aliquid animae »), et de la question 13, qui demande si l'âme intellige la substance par une espèce propre à celle-ci (« Utrum anima hic in via intelligat substantiam per propriam speciem ipsius substantiae »). Jacques critique dans ces deux questions la doctrine de l'abstraction de ses contemporains et propose en son lieu et place une conception de la connaissance, d'inspiration

1. D. Gutiérrez, *De B. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita, operibus et doctrina theologica*, Romae, Analecta augustiniana, 1939. E. Ypma, *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe † 1308*, « Augustiniana », 24 (1974), 247-282. Une bibliographie presque complète est accessible sur le site suivant : <http://www.augustiniana.net/fr/search/browsebooks.asp?iTitleID=702>

2. Cf. P. Fidel Casado, *El primer Quodlibet de Santiago de Viterbo OSA*, « Estudio Agustiniiano », 4 (1969), 557-566, ainsi que E. Ypma, introduction, *Disputatio prima de quolibet*, VII. Toutes les citations de Jacques de Viterbe renvoient à l'édition, en 4 volumes, de ses quatre Quodlibets (un par volume) par Eelcko Ypma : *Disputationes de quolibet*, éd. E. Ypma, Augustinus-Verlag, Würzburg 1968-1975 (Cassiacum, Supplementband, I-IV).

augustinienne, aux tendances innéistes, tout à fait unique dans le contexte de son époque.<sup>3</sup> Telle que la comprend le Viterbien, la doctrine de l'abstraction implique l'existence d'un intellect agent, distinct de l'intellect possible, dont la fonction est de rendre « recevable » par l'intellect possible l'information cognitive, contenue dans les phantasmes, relative à la nature substantielle des choses. Pour Jacques de Viterbe, une telle doctrine est à la fois inutile et intenable.<sup>4</sup> Elle est inutile, parce qu'il y a une autre façon, plus « économique », d'expliquer notre connaissance des choses – ce sera là l'objet de la question 12. Elle est intenable, pour des raisons, évoquées tout d'abord dans la même question 12, qui seront pleinement explicitées à la question 13, et qui tiennent à la conception de l'âme – erronée selon le Viterbien – qu'elle met en œuvre. Ce sont ces deux questions que nous nous proposons d'examiner dans les lignes qui suivent. Le Viterbien y développe, on le verra, une doctrine qui apparaît comme une tentative de réponse aux apories, mises en évidence par ses contemporains, relatives à la possibilité d'une interaction causale entre le phantasme et l'intellect.

#### Y A-T-IL UN INTELLECT AGENT?

Précisons tout d'abord le sens de la question 12. Lorsque Jacques demande si l'intellect agent appartient à l'âme, ce qu'il a en vue ce n'est pas la question de savoir si l'intellect agent, dont on suppose-

3. Cf. notre introduction dans Jacques de Viterbe, *L'âme, l'intellect et la volonté*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010 (Translatio). On trouvera dans cet ouvrage la traduction partielle du *Quod. I, 7*, et celle, intégrale, des *Quod. I, 12* et *13*. Les traductions françaises qu'on trouvera dans la suite du présent article sont extraites de cet ouvrage, auquel nous renverrons en indiquant le numéro de page, suivi de celui du paragraphe.

4. Signalons qu'il y a un deuxième sens de l'abstraction discuté par le Viterbien dans la quinzième de ses « Questions sur les attributs divins ». Ce sens ne concerne pas l'ensemble des processus, physiques, physiologiques et intellectifs, au terme desquels l'intellect serait supposé parvenir à la connaissance de l'essence des choses – seul objet de sa réflexion dans le *Quod. I, qq. 12* et *13* –, il concerne plutôt l'abstraction entendue au sens logique comme l'acte par lequel je puis séparer mentalement une chose d'une autre, que ces deux choses existent ou non séparément l'une de l'autre dans la réalité. Cf. *Quaestiones de divinis praedicamentis XI-XVII*, éd. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1986 (Corpus scriptorum Augustinianorum, V), 212-217.

rait l'existence établie, existe dans l'âme ou en dehors d'elle; la question est plutôt de savoir s'il y a lieu d'opérer une distinction, au sein de l'âme intellectuelle, entre un intellect agent et un intellect récepteur pour rendre compte des opérations cognitives<sup>5</sup>. Se demander si l'intellect agent est quelque chose qui appartient à l'âme, c'est donc, pour lui, se demander si le recours à l'hypothèse d'un intellect agent est nécessaire<sup>6</sup>. Avant d'exposer sa réponse, notre auteur, en bonne méthode scolastique, commence par présenter un certain nombre de positions – cinq au total – en faveur de l'existence d'un intellect agent. Quatre d'entre elles sont associées à des noms précis, ceux de commentateurs grecs d'Aristote; la cinquième est attribuée à des *doctores moderni* anonymes. Je vais me borner à parler de cette dernière, la plus intéressante, je crois, parce qu'elle est le fait de contemporains du Viterbien, et que les solutions des médiévaux, on le sait, sont souvent élaborées dans un contexte de polémique, au contact vivant des théories de maîtres rivaux.

La position de ces *doctores moderni*, telle que la rapporte Jacques de Viterbe, est qu'il faut poser une distinction réelle entre l'intellect agent et l'intellect possible (*realiter differens ab intellectu possibili*)<sup>7</sup>. En effet, l'objet intelligible ne peut mouvoir l'intellect possible

5. La question de l'existence d'un intellect unique pour l'espèce humaine est soulevée par Jacques au *Quod.* IV, q. 24.

6. Jacques semble être le premier dans la littérature quodlibétique à avoir traité cette question. Vers 1304, le franciscain Pierre d'Angleterre, en son *Quod.* III, 12, conservé dans le ms. BAV, *Vat. lat.* 932, f. 211, demande s'il est nécessaire de poser un intellect agent (« Utrum sit necesse ponere intellectum agentem »), question à laquelle il répond par l'affirmative. Même question, une dizaine d'années plus tard, chez le dominicain Jean de Naples (cf. *Quod.* XIII, 28, ms. Naples, *Bibl. naz.* VII B 28). Enfin, le même problème est traité dans une question à l'intitulé identique à celui du Viterbien (« Utrum sit necesse ponere intellectum agentem »), mais dans un contexte tout différent, d'abord dans le *Quod.* III, 4 du dominicain allemand Henri de Lübeck (1318-23) et, plus tard, vers le mitan du XIV<sup>e</sup> siècle, sous la plume d'Hermann d'Augsbourg (Hermann de Augusta), *Quod.*, IV, 6. On trouvera l'édition de ce texte dans Z. Wodek, *Hermann d'Augsbourg et ses 'Quaestiones de Quodlibet (sic)' dans le ms. BJ 748*, « Med. philos. Polon. », 6 (1960), 28-41.

7. *Quod.* I, q. 12, 162, 172-179.

que dans la mesure où il est en acte, alors que, justement, il n'est en acte, à titre d'objet *intelligible*, ni hors de l'âme ni dans les sens; force serait donc de poser une autre puissance dans l'âme capable d'élever l'objet de la puissance à l'acte de façon à le rendre apte à mouvoir l'intellect possible, puissance qui ne serait autre que l'intellect agent. C'était l'argument d'Aristote<sup>8</sup> et c'est celui qui sera le plus souvent employé par les philosophes du XIII<sup>e</sup> siècle pour justifier le recours à l'intellect agent.

Jacques va ensuite citer un exemple précis d'une façon de comprendre le mode d'action et de fonctionnement de l'intellect agent : celui décrit par Godefroid de Fontaines au Quodlibet V, question 10. L'objet sur lequel agit l'intellect agent n'est pas l'objet extramental mais sa similitude dans les puissances sensibles. Or si cette similitude est dépourvue de matière, elle n'est pas dépouillée des conditions de la matière; elle reste donc intelligible en puissance; elle ne devient intelligible en acte que lorsqu'elle parvient dans la puissance imaginative où elle est éclairée par l'intellect agent, éclairage qui permet d'abstraire (c'est-à-dire de séparer, non réellement, mais selon le mouvement) les phantasmes des conditions matérielles, habilitant ceux-ci à mouvoir l'intellect possible :

Ainsi donc, afin que l'intellect possible devienne en acte sont requises : les images, qui sont des ressemblances de choses déterminées, et l'intellect agent, par le pouvoir duquel les images peuvent mouvoir l'intellect possible. Non pas que l'intellect agent cause une disposition positive dans les images mêmes; au contraire, en raison d'une certaine conjonction spirituelle ou virtuelle de l'intellect avec les images, [conjonction] qu'on peut appeler illumination, les images sont séparées et abstraites des conditions matérielles; elles n'en sont pas séparées et abstraites réellement mais selon la notion de mouvement, dans la mesure où elles meuvent l'intellect possible relativement à l'essence de la chose et non relativement aux conditions matérielles. Et c'est ainsi qu'on dit que les espèces sont abstraites des images.<sup>9</sup>

8. Cf. *De anima*, III, 5, 430 a 15-17.

9. « Sic igitur, ad hoc quod intellectus possibilis fiat in actu, requiruntur fantasmata, quae sunt similitudines quaedam determinatarum rerum, et requiritur intellectus

Selon notre auteur, une telle doctrine se heurte à trois difficultés. 1) Tout d'abord, si l'on pose l'existence d'un intellect agent au motif que les phantasmes, par eux-mêmes, ne peuvent pas mouvoir l'intellect possible, force serait aussi de postuler l'existence d'un sens agent, puisque les sensibles ne sont que des formes senties en puissance, incapables, à ce titre, de mouvoir le sens.<sup>10</sup> 2) Ensuite, si le modèle proposé permet d'expliquer comment s'opère l'intellection des accidents, on voit mal comment il parviendrait à rendre compte de l'intellection de la substance. En effet, la substance n'étant sensible que par accident, elle ne saurait donner lieu qu'à une similitude de la substance par accident. C'est un point

agens, cuius virtute fantasmata possunt movere possibilem intellectum. Non quod intellectus agens faciat aliquam dispositionem positivam in ipsis fantasmatis, sed quia, ex quadam spirituali vel virtuali coniunctione ipsius ad fantasmata, quae illustratio dici potest, ipsa fantasmata separantur et abstrahantur a conditionibus materialibus, non secundum rem, sed secundum immutandi rationem, in quantum immutant intellectum possibilem, quantum ad essentiam rei, et non quantum ad conditiones materiales. Et hoc modo dicuntur abstrahi species a fantasmatis » *Quod.* I, q. 12, 163, 204-214; trad. A. Côté, *L'âme, l'intellect et la volonté*, 129, par. 94. Jacques poursuit en renvoyant explicitement à l'exemple donnée par Godefroid : « Et istud ab aliquibus declaratur tali exemplo. Ponatur enim quod lac, etc. » (*Quod.* I, q. 12, 163, 215-221). Cf. J. Wippel, *The role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection*, in C. Wenin (cur.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, t. 2. *Actes du septième congrès international de philosophie médiévale [30 août - 4 septembre 1982]*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1986 (*Philosophes Médiévaux*, 27), 573-582. Voir aussi, du même auteur, *Godfrey of Fontaines on Intelligible Species*, in M.C. Pacheco et J.F. Meirinhos (cur.) *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and imagination in medieval philosophy / Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, vol. II, *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002*, Brepols, Turnhout 2006 (*Rencontres de philosophie médiévale*, II), 1131-1141.

10. C'est une objection classique. On la retrouve chez presque tous les auteurs qui traitent de la question de l'intellect agent. Le même argument est repris par Durand de Saint-Pourçain dans la troisième rédaction de son commentaire aux Sentences. Cf. *Dn. Durandi a Sancto Portiano In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, apud Gulielmum Rouillium, Lugduni 1563, f. 23va n. 23 et 28. Sur la doctrine du sens agent, voir A. Pattin, *Pour l'histoire du sens agent : la controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun : ses antécédents et son évolution*, University Press, Leuven 1977 (*Ancient and medieval philosophy. Series I*, 6). Cf. aussi Antoine Côté, *L'objet et la cause de la connaissance selon Godefroid de Fontaines. Étude, texte et traduction du quodlibet 1, question 12*, « *Freib. Z. Philos. Theol.* », 54 (2007), 407-429.

que Jacques ne fait qu'effleurer ici et sur lequel il reviendra en détail à la question 13. 3) Enfin, troisième objection, si l'intellect agent est une puissance innée et naturelle de l'âme, il doit servir à l'intellection, à la fois lorsque l'âme est conjointe au corps et lorsqu'elle en est séparée; pourtant, l'intellect agent, tel que le conçoivent ses partisans, ne paraît avoir de raison d'être que pour rendre compte de l'intellection d'objets matériels, connaissables seulement en puissance.

Le caractère général de ces objections montre que Jacques ne vise pas uniquement la doctrine de l'intellect de Godefroid de Fontaines. La position du théologien liégeois n'est qu'une illustration, parmi d'autres, d'une façon particulière de concevoir l'acte d'intellection, dont les noétiques des principaux théologiens du dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle sont autant de variantes, ainsi que nous le verrons plus loin. Mais examinons d'abord la doctrine positive de notre auteur.

#### LA DOCTRINE DES IDONEITES

La solution du Viterbien est fondée sur le concept d'idonéité.<sup>11</sup> Le terme vient de la version latine, réalisée par Guillaume de Moerbeke, du commentaire de Simplicius aux *Catégories* d'Aristote. Ce commentaire fut largement cité à partir du dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle, mais Jacques en fait un usage plus systématique que ses contemporains.<sup>12</sup> Le mot *idoneitas* est la traduction du grec *epitedeio-*

11. Cf. notre introduction, dans Jacques de Viterbe, *L'âme, l'intellect et la volonté*, ainsi que F. Ruello, *Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A. Disputatio 1a de Quolibet, q. vii (1292)*, « Augustiniana », 24 (1974), 283-347; 25 (1975), 114-142.

12. Cf. sur les rapports entre Simplicius et Jacques, Antoine Côté, *Simplicius and James of Viterbo on Propensities*, « Vivarium », 47 (2009), 24-53. Pour l'influence du commentaire de Simplicius, voir A. Pattin, *Pour l'histoire du commentaire sur les catégories d'Aristote de Simplicius au Moyen Âge*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge : actes du quatrième congrès de philosophie médiévale, Université de Montréal, Montréal, Canada 27 août - 2 septembre 1967*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1969, 1073-1078. Pour l'intérêt porté par Jacques aux commentateurs anciens d'Aristote, voir L.J. Bataillon, *Quelques utilisateurs des textes rares de Moerbeke (Philopon, tria Opus-*

*tēs*, terme plus ou moins synonyme dans le lexique de Simplicius du concept aristotélicien de capacité naturelle (*dunamis physikē*), mentionné par le Stagirite dans le cadre du chapitre sur la qualité.<sup>13</sup> Aristote, rappelons-le, distinguait quatre manières d'être qualifié, ou, comme diront les médiévaux, quatre « espèces » de qualité. La première comprend (1) les états (*hexeis*), c'est-à-dire des qualités stables, comme la science ou les vertus, et (2) les dispositions (*dia-theseis*), autrement dit, des qualités passagères, comme le froid et le chaud ou encore la santé et la maladie. La deuxième espèce est celle en vertu de laquelle sont qualifiées les personnes qui possèdent une capacité naturelle (*dunamis phusikē*) de « faire quelque chose ou de ne pas subir quelque chose ». Aristote donne l'exemple de batailleurs et de coureurs : « Ainsi, on est dit batailleur ou coureur, non parce qu'on se trouve dans une certaine disposition, mais parce qu'on possède une capacité naturelle (*dunamin phusikēn*) de faire aisément quelque chose ». <sup>14</sup> La troisième espèce de qualité englobe les qualités sensibles des objets, comme leurs couleurs et leurs qualités gustatives. Enfin, la quatrième espèce comprend les formes et les figures des objets. Une différence marquée existe entre la deuxième espèce et les trois autres : alors que celles-ci renvoient toutes à des qualités en acte, la deuxième renvoie à quelque chose qui est de l'ordre de la puissance : est dit batailleur (*puktikos*), au sens où l'entend Aristote, celui qui ne l'est pas encore mais qui possède une capacité naturelle qui ferait de lui un batailleur si cette capacité était actualisée par l'entraînement.

Simplicius va longuement discuter cette idée dans son commentaire, en en généralisant le champ d'application : « ce genre

*cula*) et particulièrement Jacques de Viterbe, in J. Brams et W. Vanhamel (cur.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort (1286)*, University Press, Leuven 1989, 107-112. Cf. aussi les remarques de F. Ruello, *L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe, Quodlibet I, Quaestio I*, « Augustiniana », 20 (1970), 178-179.

13. Voir R.B. Todd, *Epitedeiotes in Philosophical Literature : Towards an Analysis*, « Acta Classica », 15 (1972), 23-35 et les remarques de E.R. Dodds dans les *Addenda et Corrigenda* de son édition de Proclus, *The Elements of Theology*, Clarendon, Oxford 1963, 344-345.

14. Aristote, *Cat.* 9 a 19-21 (trad. Bodéüs, 41).

(de qualité) convient à tous les êtres qui sont parachevés d'une manière quelconque ». <sup>15</sup> En effet, rien ne passe immédiatement de l'imparfait au parfait. Une puissance intermédiaire est requise pour apporter à l'imparfait ce qui lui fait défaut. Cette puissance intermédiaire « confère une préparation et un commencement en vue de la perfection »; elle est une anticipation de la substance parfaite, comme la mèche, déjà chaude, anticipe la flamme qui l'enveloppera. Elle représente une participation mesurée de l'espèce. <sup>16</sup>

Jacques de Viterbe a compris quel parti il pouvait tirer d'une telle doctrine en théorie de la connaissance. Le commentaire de Simplicius offrait en effet le double avantage d'être l'œuvre d'un commentateur réputé de la pensée du Stagirite et de proposer une interprétation de certains concepts de ce dernier qui s'accordait avec ses propres convictions augustinienes. <sup>17</sup>

Comme Simplicius, Jacques juge qu'une puissance intermédiaire est requise pour rendre compte du passage de la puissance à l'acte. Toute substance changeante recèle donc des idonéités, prémices de ses actualisations possibles. C'est vrai pour la génération naturelle – les idonéités s'identifient aux raisons séminales – comme pour l'âme.

15. « Est autem universaliter hoc genus conveniens omnibus quae qualitercumque perficiantur », Simplicius, *Commentaire sur les catégories d'Aristote* / traduction de Guillaume de Moerbeke; édition critique par A. Pattin, O.M.I. en collaboration avec W. Stuyven, 2 vols., Publications universitaires, Louvain 1971-1975 (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, 5), 340, 71-73.

16. « ... non enim totaliter ab imperfecto ad perfectum procedit aliquid, nisi potentia media adfuerit addens quidem quod deficit ad perfectum, suscipiens autem completionem a perfectissimo. Est igitur conductiva extremorum et viam exhibet a deterioribus ad meliora et praeparationem imponit et exordium ad perfectionem partemque quamdam praecepit ab actu et velut transumptio quaedam est a perfecta substantia et habitu et praecalefactio quaedam ut licinii ante caliditatem ignis, et speciei autem mediocris participatio distributa per mensuras et non tota praesens intelligatur talis potentia » Simplicius, *Commentaire sur les catégories d'Aristote*, 340, 73-341, 81.

17. Cf. *Quod.* I, q. 12, 165, 267-268.



L'âme humaine se présente pour Jacques comme un *système d'idonéités*, organisé du plus général au plus spécial.<sup>18</sup> Les plus générales sont les puissances cognitives et appétitives elles-mêmes : l'intellect, le sens et la volonté. Mais chaque aptitude générale se distribue en idonéités ou aptitudes spéciales. Le sens, par exemple, se divise en sens extérieurs et intérieurs, dont chacun à son tour est le siège d'autres idonéités spéciales, dont Jacques nous dit qu'elles se diversifient à raison de la diversité des objets sensibles :

Et il y a dans ces idonéités un certain ordre selon le commun et le spécial. En effet, certaines de ces aptitudes sont générales : telles sont celles qu'on appelle puissances de l'âme, comme le sens, l'intellect et l'appétit. Car la puissance sensitive n'est rien d'autre qu'une certaine idonéité générale à l'égard des puissances sensibles, lesquelles se divisent suivant le nombre des sens intérieurs et extérieurs. Et sur chaque sens ou puissance sensitive sont fondées des idonéités spéciales, suivant les différences du sensible particulier qui est l'objet de [ce] sens.<sup>19</sup>

Le Viterbien, on le voit, professe un innéisme intégral : l'âme n'est pas simplement dotée d'idées générales ou simples, à partir desquelles elle construirait des idées complexes; au contraire, l'ac-

18. Pour l'idée que les intelligibles sont rangés en intelligibles généraux et spécifiques, cf. Albert le Grand, *De homine*, q. 55, a. 3, éd. Borgnet, t. XXXV, 463a : « Intellectus agens aut agit in possibilem actione suae substantiae, aut alicuius formae existentis in ipso. [...] Si secundo modo, tunc intellectus agens habebit species et formas omnium intelligibilium : quia secundum unam speciem non potest agere diversa intelligibilia : ergo habebit penes se specialitates et generalitates omnium rerum. Aut igitur habet eas per acceptionem, ita quod quandoque non habuit : aut semper est et fuit in actu secundum ipsas. Si primo modo, tunc intellectus agens esset in potentia, et non differret a possibili. Si secundo modo, tunc intellectus agens erit intelligentia plena formis magis et minus universalibus. Cum igitur hoc sit proprium intelligentiae separatae, intellectus agens erit intelligentia separata ».

19. « Et est in huiusmodi idoneitatibus ordo quidam, secundum commune et speciale. Quaedam enim huiusmodi aptitudinum sunt generales; et istae sunt illae quae dicuntur animae potentiae ut sensus, intellectus et appetitus. Nam potentia sensitiva non est aliud quam quaedam idoneitas generalis respectu sensibilibus potentiarum. Et haec in plures distinguitur secundum numerum sensuum interiorum et exteriorum. Et in quolibet sensu vel sensitiva potentia fundantur speciales idoneitates secundum differentias illius sensibilis quod est obiectum sensus » *Quod. I*, q. 7, 93, 445-452; trad. 77, par. 22.

quisition de tout concept présuppose la possession de l'idonéité correspondante.<sup>20</sup>

Une caractéristique essentielle des idonéités est qu'elles sont capables de se mouvoir elles-mêmes formellement à l'acte complet; formellement, mais non de manière efficiente, car elles requièrent encore la causalité excitative des sens pour se muer en actes cognitifs complets :

Or, ce qui est en puissance de cette façon selon un acte incomplet est mû de soi vers l'acte complet, non certes de manière efficiente, mais formellement. Ainsi, il est passif et actif relativement au même, mais il ne l'est pas de la même manière, et il ne l'est pas à la manière d'une action ou d'une passion transitive.<sup>21</sup>

La causalité formelle peut se définir par la tendance d'une substance à se porter vers une certaine perfection de telle manière qu'elle atteindrait cette perfection si elle n'en était empêchée par un obstacle. En affirmant que les idonéités peuvent se mouvoir elles-mêmes formellement, Jacques, comme Henri de Gand avant lui et Duns Scot après, s'oppose consciemment au principe aristotélicien selon lequel « tout ce qui est mû est mû par un autre ». Ce principe ne s'applique pas à tous les mouvements naturels – la chute des graves en est exemple, puisque tout corps grave se meut de haut en bas sauf s'il en est empêché par un obstacle –, et, surtout, il ne s'applique pas au cas de l'âme et de ses opérations.<sup>22</sup>

20. À cet égard, la position adoptée par Jacques s'apparente à celle que décrit J. Fodor, sous le label de « nativisme », dans un article célèbre, « The present status of the innateness controversy », in *Representations*, MIT Press, Cambridge (MA) 1981, 273 : « [W]hereas the Empiricist says that many lexical concepts are logical constructs out of primitive concepts which are, in turn, made available by the activation of the sensorium, the Nativist says that the triggering of the sensorium is, normally, causally necessary and sufficient for the availability of *all concepts except those that are patently phrasal* » (les italiques sont de moi).

21. « Illud autem, quod sic est in potentia secundum actum quemdam incompletum, movetur ex se ad completum actum, non quidem efficienter, sed formaliter. Et ita secundum idem est passivum et activum, licet non eodem modo, nec actione et passione transeunte » *Quod*. I, q. 12, 166, 334-167, 338; trad. 141, par. 109.

22. Cf. *Quod*. IV, q. 4, 17, 73-76. Voir l'article de R. Teske, *Henry of Ghent's Rejection of the Principle: "Omne quod movetur ab alio movetur"*, in W. Vanhamel (cur.),

Mais Jacques va plus loin que le théologien gantois, qui réservait l'hypothèse d'une « automotion » de l'âme à la seule volonté<sup>23</sup> : le Viterbien, quant à lui, considère que l'intellect et même le sens peuvent également se mouvoir eux-mêmes formellement parce qu'ils recèlent les idonéités appropriées.

Plus besoin, dès lors, de distinguer une faculté agente réellement distincte de l'intellect possible pour rendre compte de l'intellection : les idonéités sont les deux à la fois : elles sont possibles en tant qu'actualités incomplètes susceptibles de s'épanouir en actes ou en habitus effectifs; elles sont agentes en ce qu'elles peuvent se porter elles-mêmes à l'acte.<sup>24</sup>

Jacques présente longuement cette doctrine à la question 12 et s'emploie longuement aussi à la défendre contre un certain nombre d'objections. J'en mentionnerai deux qui touchent directement à notre propos. La première fait valoir que la distinction des deux intellects est énoncée par Aristote lui-même; la deuxième, que la doctrine des idonéités détruit l'abstraction que « le Philosophe semble attribuer à l'intellect agent ».<sup>25</sup> À la première objection, Jacques répond, non sans raison, que les passages d'Aristote se rapportant à la distinction des deux intellects sont loin d'être clairs et ne permettent pas de conclure catégoriquement qu'Aristote pro-

*Henry of Ghent: Proceedings from the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of his Death (1293)*, Leuven, University Press, 1996), 279-308, ainsi que, concernant les différentes hypothèses explicatives de la chute des graves émises par les scolastiques, l'article classique d'A. Maier, *Die Ursache der Fallbewegung*, in *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952, 143-182.

23. Duns Scot le lui en fera le reproche. Cf. *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 3, q. 2, dans *Opera Omnia*, vol. III, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954, 272, 9-273, 7 et 274, 10-15. Cf. toutefois Henri de Gand, *Quod*. XI, q. 5.

24. Cf. la *quarta opinio* de J. Philopon, Jean Philopon, *Commentaire sur le de anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke, Louvain, Publications universitaires; Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1966 (Centre De Wulf-Mansion. Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, 3), 45, 53-59.

25. *Quod*. I, q. 12, 169, 4II.

fessait une distinction « réelle » des intellects. Il en veut pour preuve la diversité des commentaires auxquels ces passages ont donné lieu, chaque interprète tirant à lui les mêmes propos du Stagirite. À la seconde objection, Jacques rétorque que sa doctrine n'implique pas le rejet pur et simple de la doctrine de l'abstraction, mais seulement le rejet de l'abstraction conçue à la façon d'un dépouillement et d'une illumination des phantasmes. Pour notre auteur, les phantasmes sont causes de la connaissance, non pas parce que l'intellect les dépouille de leurs notes singulières, mais parce qu'ils « excitent » l'intellect à connaître sous un mode plus pur<sup>26</sup>. La causalité excitative est d'ailleurs le seul mode d'interaction envisageable entre le phantasme et l'intellect. L'hétérogénéité de leurs natures exclut toute causalité formelle ou efficiente.<sup>27</sup> L'intellect pâtit seulement d'« une certaine manière » (*aliqua*lité) sous l'action des phantasmes : ceux-ci n'agissent pas à titre principal, mais par voie de conséquence. Parce que la causalité est purement de type excitatif, le statut de réalité inférieure du phantasme n'est pas un obstacle à son action sur l'intellect; une telle action ne pré-suppose qu'un « rapport de conformité » de celui-là à celui-ci, à l'instar du rapport qui existe entre une cause et son effet.

Jacques en conclut que sa doctrine constitue une explication plus plausible des phénomènes cognitifs que la doctrine rivale de la distinction réelle entre l'intellect agent et l'intellect possible – et son corollaire, la théorie de l'abstraction entendue comme dépouillement –, et ce, parce qu'elle apporte une réponse plausible aux trois difficultés évoquées plus haut. D'abord, elle s'accorde mieux avec la thèse aristotélicienne du parallélisme entre le sens et l'intellect (il n'y a pas de sens agent, donc il ne devrait pas y avoir d'intellect agent); ensuite, elle constitue une hypothèse plus plausible de la connaissance humaine compte tenu du mode de connaissance de l'âme séparée; enfin, elle permet de résoudre l'épineux problème de la connaissance de la substance, thème qui

26. *Quod*. I, q. 12, 178, 695-696.

27. Cf. *infra*, p. ....

fait l'objet de la question 13 à laquelle nous nous tournons à présent, et où affleure avec le plus de clarté la raison principale de la défiance du Viterbien à l'égard de la doctrine de l'abstraction.

#### LA CRITIQUE DE L'ABSTRACTION

Ce n'est que dans les années 1280 que les théologiens semblent avoir explicitement pris conscience du problème exprimé de manière condensée par l'intitulé de la question 13 (« *Utrum anima hic in via intelligat substantiam per propriam speciem ipsius substantiae* ») : l'âme intellige-t-elle la substance par une espèce propre à cette substance, autrement dit : l'âme intellige-t-elle la substance par une espèce propre à cette substance ou par l'espèce propre à une autre substance ou encore par une espèce propre à l'accident<sup>28</sup>? Comment, en effet, l'intellect peut-il tirer du phantasme l'espèce de la substance, comme le veulent les partisans de l'abstraction, dès lors que, ainsi que le supposent ces mêmes auteurs, le phantasme ne véhicule que des informations sensibles, qui relèvent des accidents de la substance? Cette position se heurte au demeurant à deux objections particulièrement embarrassantes. Selon la première, les accidents du pain, même consacré, conduisent à la connaissance de la

28. Voir L. Spruit, *Species Intelligibilis : From perception to knowledge*, vol. I, Leiden, Brill, 1994 (Brill's Studies in Intellectual History, 48), 234-235. On consultera, sur la question de la connaissance de la substance au XIII<sup>e</sup> siècle, les articles d'Aurélien Robert, *Scepticisme ou renoncement au dogme? Interpréter l'eucharistie aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, dans « Chora-REAM », 6, 2008, 251-288; *L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, « Doc. Studi Trad. filos. Med. », 18 (2007), 363-393. Je renvoie également à l'article fort intéressant de T. Noone, *The Problem of the Knowability of Substance: The Discussion from Eustachius of Arras to Vital du Four*, in K. Emery, R. Friedman, A. Speer (cur.), *Essays in Honor of Prof. Stephen F. Brown's 75<sup>th</sup> Birthday*, Leiden, Brill, 2011 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 105), 63-90, ainsi que, concernant Duns Scot, à l'article de Giorgio Pini, *Scotus on knowing and naming natural kinds*, « Hist. Philos. Quart. », 26/3 (2009), 255-274. On trouvera une très utile présentation historique de la problématique en rapport avec Thomas Sutton dans l'introduction de J. Schneider à son édition des *Questions ordinaires* du dominicain anglais. Cf. *Quaestiones ordinariae*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Band III), 198\*-214\*.

substance; or cette « connaissance » ne peut être due à la substance elle-même puisque, précisément, celle-ci a été transsubstantiée; c'est donc bien par les accidents que nous connaissons la substance. Deuxième objection : si la connaissance de la substance se faisait par une espèce propre à cette dernière, elle serait intuitive; or c'est un fait d'expérience que notre connaissance du monde est le fruit d'une recherche.<sup>29</sup>

Un des premiers auteurs à formuler clairement le problème de la connaissance de la substance en relation avec la doctrine de l'abstraction, et ce, en se plaçant dans l'hypothèse, unanimement partagée par les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle, que la connaissance intellectuelle prend son point de départ dans la connaissance sensible, est Richard de Mediavilla dans son commentaire aux *Sentences* daté de la fin des années 1280.<sup>30</sup> Richard ne voit guère que trois façons pour que l'intellect puisse connaître la substance par son espèce propre. La première serait que nous l'intelligions par son espèce propre incréée, ce qui est impossible car les idées divines ne sauraient constituer la cause instrumentale de la connaissance humaine. La deuxième serait que nous la connaissions par le biais

29. *Quod*. I, q. 13, 183, 2-13. Il s'agit là d'objections classiques à l'époque. Jacques les emprunte sans doute à Richard de Mediavilla (cf. *Quod*. I, 13, 188, 185-186), mais on les retrouve chez Vital du Four, « Quaestio nostra est utrum intellectus coniunctus cognoscat substantiam rei materialis per propriam speciem substantiae vel solum per accidentia », éd. F. Delorme, O.F.M. in *Le Cardinal Vital du Four. Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, « Arch. Hist. doctr. litt. M. A. », 2 (1927), 252-272; Eustache d'Arras, « Utrum anima rationalis corpori coniuncta cognoscat per intellectum formas substantiales, sive quidditates rerum » in *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Collegium S. Bonaventurae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1883, 187-195; Duns Scot (*Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3 (*Opera omnia*, III, 87, 9-88, 8)). Pour une liste plus complète, voir A. Robert, *Scepticisme ou renoncement au dogme? Interpréter l'eucharistie aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, 274-276.

30. Richard de Mediavilla, *In II Sent.*, dist. 24, art. 3, Brixiae, 1591 (reprint : Frankfurt am Main, Minerva, 1963), f. 310a. On retrouve sensiblement la même discussion dans la q. 42 des *Quaestiones disputatae* de Richard, conservée dans le ms. Merton College 139, Oxford, ff. 144ra-146va. Je remercie Aurélien Robert de m'avoir communiqué sa transcription de cette question.

d'espèces concrètes, c'est-à-dire par le biais d'espèces naturellement infuses dans l'âme – hypothèse également écartée par Richard au motif qu'elle est incompatible avec la thèse d'Aristote selon laquelle « l'âme est une tablette sur laquelle rien n'est écrit en acte ». Richard repousse également une troisième et dernière possibilité, à savoir que nous pourrions connaître la substance des choses par *l'acquisition* de l'espèce *de cette substance*. En effet, connaître une chose par sa substance, ce serait la connaître intuitivement, or c'est un fait d'expérience que notre connaissance de la substance est le fruit d'un effort : *experimur enim nos intelligere quidditates substantiarum per argumentationem*.<sup>31</sup>

Richard en conclut donc que nous connaissons la substance des choses, non par leur espèce propre, mais par le biais de leurs propriétés, et ce, par voie inductive : *non cognoscimus substantiam per propriam eius speciem, sed per suas proprietates argumentando*.<sup>32</sup> L'intellect, en se fondant sur l'espèce des accidents, acquiert d'abord la connaissance de la forme d'un étant dépendant, d'où il infère ensuite l'existence d'une substance sous-jacente.

S'étant trouvé aux prises avec la même difficulté que Richard, comme bon nombre d'auteurs de sa génération, Jacques de Viterbe ne s'est pas cru tenu de choisir entre les trois possibilités envisagées par le franciscain. En effet, il ne croit pas que la thèse que l'âme contient les espèces intelligibles implique que celles-ci existent *en acte* dans l'âme. Il pense qu'il y a une façon plausible de défendre l'innéisme des espèces qui ne prête pas le flanc aux objections conventionnelles adressées à la doctrine de la réminiscence.<sup>33</sup> Dès lors, il ne se croit plus tenu d'opter pour l'une ou l'autre variante de la doctrine « classique » de la *species* qui pose que les espèces sont tirées des phantasmes – soit immédiatement, sous l'effet

31. Richard de Mediavilla, *In II Sent.*, dist. 24, art. 3, Brixiae, 1591 (reprint : Frankfurt am Main, Minerva, 1963), f. 310a.

32. *Ibid.*, f. 310b.

33. *Quod*. I, q. 12, 171, 486-493.

de l'illumination de l'intellect agent, soit consécutivement à l'opération abstractive, soit encore, comme le veut Richard de Mediavilla, par le biais d'une démarche inductive. Les idonéités relèvent de la seconde espèce de qualité, celle qui caractérise les aptitudes ou les capacités avant que la pratique ou l'exercice ne les aient élevées au rang d'habitus ou d'actes achevés; elles sont à l'âme ce que les raisons séminales sont aux choses.<sup>34</sup> La doctrine des idonéités échappe donc, c'est du moins l'opinion de notre auteur, aux objections standards contre la doctrine de la réminiscence – forme canonique de l'innéisme – à savoir qu'elle serait incompatible avec les thèses d'Aristote – tenues pour axiomatiques par les Scolastiques – que « l'intellect est *en puissance* toutes choses » et que l'âme est « une tablette sur laquelle rien n'est écrit en acte ». Jacques croit donc avoir en mains tous les éléments d'une réponse adéquate au problème de la connaissance de la substance : l'intellect connaît les substances par les espèces propres à ces dernières, *parce qu'il les recèle en lui sous formes d'idonéités* :

Mais une autre réponse est possible si l'on considère ce qui a été dit dans la question précédente, à savoir que l'âme recèle des espèces et des ressemblances des choses, naturellement mises en elle. On a dit qu'il y avait dans l'âme des aptitudes naturelles qui sont des actualités incomplètes, qu'on appelle, pour cette raison, des puissances naturelles. On peut aussi appeler [ces aptitudes] des ressemblances incomplètes, au moyen desquelles l'âme se meut vers des ressemblances complètes, qui ne sont rien d'autre que les actions ou les opérations mêmes. Et du fait qu'on appelle espèce la ressemblance de la chose dans l'âme, il s'ensuit qu'on peut aussi qualifier d'espèces les aptitudes naturelles ainsi que les opérations

34. Cf. le *Quod*. II, q. 5, 82, 776-782.

35. « Sed, si considerentur ea quae in praecedenti quaestione dicta sunt [sc. in quaestione tertia decima], potest aliter dici, videlicet quod in anima sunt rerum species et similitudines naturaliter inditae. Dictum est enim quod in anima sunt quaedam aptitudines naturales, quae sunt quaedam incompletae actualitates. Unde et potentiae naturales dicuntur. Et possunt dici similitudines incompletae, per quas anima movet se ad similitudines completas, quae non sunt aliud quam ipsae actiones vel operationes. Et quia similitudo rei apud animam dicitur species, ideo tam illae aptitudines naturales quam ipsae operationes, quae illas aptitudines perficiunt, dici possunt species » *Quod*. I, q. 13, 186, 120-128; trad. 203, par. 177.



qui les parachèvent. Ainsi, ce qui, dans le cas de la volonté, s'appelle affection, cela on peut l'appeler espèce dans le cas de l'intellect.<sup>35</sup>

L'avantage de la théorie apparaît immédiatement si on la compare aux doctrines rivales, c'est-à-dire aux doctrines qui « posent que les espèces sont causées dans l'intellect par les phantasmes ». Peu importe, en effet, explique Jacques de Viterbe, comment on conçoit l'espèce : qu'on l'identifie à « l'acte d'intellection » (*pro ipso actu intelligendi*) – allusion à Godefroid de Fontaines<sup>36</sup> – ou qu'on en fasse le « principe de l'acte d'intelliger » (*pro specie quae est principium actus*) – évocation de la position de Thomas d'Aquin<sup>37</sup> –, on ne voit pas comment celle-ci, dans la mesure précisément où elle est dérivée du phantasme, qui est une similitude de l'accident, pourrait causer une similitude de la *substance*<sup>38</sup>. Mais cette difficulté s'évanouit, se plaît à souligner notre auteur, si l'on adopte la perspective de la doctrine des idonéités :

36. Cf. Godefroid de Fontaines : « ...intellectus possibilis reducitur de potentia in actum secundum actum qui dicitur intelligere sic quod ipsum intelligere et nihil aliud virtute intellectus agentis movente obiecto fit in ipso intellectu possibili ut perfectione secunda ipsum perficiens et informans et ipsi ut perfectio eius secunda et accidentaliter inhaerens. Et quia huiusmodi condiciones conveniunt formae et speciei, ipsum intelligere etiam potest dici species sive forma » *Quod. IX*, q. 19, éd. Hoffmans, 275.

37. L'idée que l'espèce est « principe de l'acte » est présentée par Thomas d'Aquin dans le passage suivant de la *Somme contre les gentils*, I, 53 : « Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem... ».

38. « Propter quod sciendum quod, secundum illos qui ponunt species causari in intellectu a fantasmatis, non est facile videre quomodo intellectus cognoscat substantiam. Cum enim fantasma per se sit similitudo accidentis, non videtur quod possit in intellectu causare similitudinem substantiae, sive accipiatur similitudo pro ipso actu intelligendi, sive pro specie quae est principium actus. Et ideo inter illos, qui ponunt species in intellectu causari a fantasmatis, sunt diversi modi dicendi de ordine et modo quo intellectus intelligit substantiam » *Quod. I*, q. 13, 187, 161-168.

Si l'on pose dans l'intellect certaines similitudes innées au moyen desquelles l'âme se meut à intelliger en acte, comme on l'a dit plus haut, il ne semble pas difficile de montrer comment l'intellect intellige la substance par sa propre espèce, alors que dans l'imagination il n'y a que l'espèce de l'accident.<sup>39</sup>

Jacques discerne deux principales tendances parmi les partisans de la thèse que les espèces sont causées par les phantasmes : selon la première, l'âme intelligerait la substance par le moyen d'une espèce relevant d'une propriété accidentelle; selon la seconde, l'âme connaîtrait la substance par une espèce propre à celle-ci. Examinons chaque position plus en détail.

Les tenants de la première position considèrent que nous connaissons la substance par ses propriétés accidentelles, dans la mesure où celles-ci sont aptes à conduire à la connaissance de la substance, « comme l'effet conduit à la connaissance de la cause ». Les différentes étapes de cette « duction » des sens à la forme telles que les décrit le Viterbien font songer à la position de Richard de Mediavilla précédemment évoquée : l'espèce qui se trouve dans l'imagination cause d'abord dans l'intellect l'espèce de l'accident par quoi l'intellect connaît l'accident; l'intellect est ainsi conduit à la connaissance de la substance, comme on est conduit de la connaissance de l'effet à celle de la cause.<sup>40</sup>

Jacques distingue trois variantes de la seconde position qui pose que la substance est connue par l'intermédiaire d'une espèce propre (à la substance) tout en étant causée par le phantasme. La première évoque la thèse de la multiplication des espèces défendue, notamment, par Roger Bacon. Selon le résumé qu'en donne le Viterbien,

39. « Si autem ponantur in intellectu similitudines quaedam innatae, per quas anima se movet ad intelligendum actu, ut supra dictum est, non videtur difficile ostendere quomodo intellectus intelligit substantiam per propriam speciem, quamvis in fantasia non sit nisi species accidentis » *Quod.* I, q. 13, 189, 212-215; trad. 211, par. 190.

40. *Quod.* I, q. 13, 188, 169-184.

la forme substantielle engendre une espèce qui se multiplie à l'identique en direction de toutes les puissances cognitives, mais dont le contenu substantiel n'est appréhendé que par l'intellect :

Ainsi, selon cette façon de voir, du fait que l'espèce de la substance est dans l'imagination, l'espèce de la substance peut être causée dans l'intellect par l'image, et la substance est connue par l'intellect par le moyen de l'espèce de la substance, bien qu'elle ne soit pas connue par l'imagination.<sup>41</sup>

D'après la deuxième variante, l'accident engendre l'espèce d'une substance sous le pouvoir de la substance à laquelle il est conjoint. Ainsi en est-il de la chaleur, accident du feu, qui produit la substance du feu sous le pouvoir (*in virtute*) de la substance du feu (producteur). Cette fois, il n'y a aucun doute sur l'identité de l'auteur visé : il s'agit de Gilles de Rome, qui s'exprime ainsi dans plusieurs de ses œuvres.<sup>42</sup>

41. « Secundum ergo hunc modum, quia in fantasia est species substantiae, potest causari species substantiae in intellectu a fantasmate, et cognoscitur substantia ab intellectu per speciem substantiae, licet a fantasia non cognoscatur » *Quod*. I, q. 13, 188, 197-200; trad. 211, par 187. Notons que si Roger parle bien de multiplication des espèces, s'il explique bien que toute la forme substantielle atteint toutes les puissances cognitives, i.e., même les sens et l'imagination – « Quinque enim sensus particulares et sensus communis, et si volumus adiungere eis ymaginationem [...], non comprehendunt nisi accidentia, quamvis per eos transeant species formarum substantialium » (*De multiplicatione specierum*, éd. D. Lindberg, in *Roger Bacon's Philosophy of Nature. A critical edition with English translation, introduction, and notes of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, Clarendon Press, Oxford 1983, 26, 88-92) –, il semble penser que la forme substantielle est appréhendée par l'estimative (chez les animaux) ou la cogitative (chez l'homme), et non par l'intellect. En tout état de cause, la doctrine épinglée par Jacques et celle de Bacon ont en commun de poser que l'information substantielle – peu importe la faculté habilitée à la saisir – est véhiculée par l'espèce.

42. *Quod*. I, q. 13, 188, 201-189, 207. Cf. Gilles de Rome (*De cognitione angelorum*, Venise 1503, f. 81v) : « Nunc autem videmus quod licet virtutes active sint accidentia, tamen per huius accidentia, quia agunt in virtute forme substantialis agentis indicunt substantialem formam; nam licet in igne non sit virtus activa nisi calor, ignis tamen calefaciendo generat ignem, et calor igneus in virtute forme ignis inducit formam substantialem ignis : sic et in proposito : dato quod fantasia non esset susceptiva nisi intentionum accidentalium; tamen quia intentiones accidentium agunt in virtute intentionis substantiae : ut cum intellectus noster sit susceptivus similitudinibus substantiae intentiones accidentium agunt in virtute intentionis substantie, ut

Enfin, Jacques mentionne une dernière position. Ses tenants professent que l'intellect agent, du fait que tous les intelligibles préexistent virtuellement (*praeexistant in virtute*) en lui, peut exercer sur le phantasme (*actione ipsius in fantasmate*) une action productrice d'une espèce dans l'intellect possible, et ce, en dépit du fait que l'imagination ne contient que l'espèce de l'accident. L'expression *alii* suggère qu'il s'agit d'un groupe d'auteurs différents du second groupe, mais l'idée s'en trouve dans des termes très voisins chez le même Gilles de Rome.<sup>43</sup> À première vue, une telle position n'est pas tellement éloignée de celle du Viterbien, lequel souscrit également à l'idée d'une préexistence des espèces dans l'âme. Mais la préexistence virtuelle que Jacques de Viterbe prête à Gilles a peu à voir avec celle qui caractérise les idonéités. Ainsi que Gilles l'explique dans son commentaire sur le *Livre des causes*, l'âme intellectuelle peut être formellement ou virtuellement dans le genre des intelligibles; elle est dite formellement dans le genre des intelligibles lorsqu'elle a reçu les espèces d'autres choses; elle est virtuellement dans le genre des intelligibles dans la mesure où, à titre d'intellect agent, elle est, selon le mot d'Aristote, ce qui « fait toutes choses ». C'est la capacité active de l'âme à produire de l'intelligible à partir des espèces fournies par les sens dans le phantasme qui conduit Gilles de Rome à parler de « préexistence virtuel-

cum intellectus noster sit susceptivus similitudinis substantiae intentiones accidentium existentes in fantasia agunt in duplici virtute : videlicet in virtute luminis intellectus agentis; et quantum ad hoc potest movere intellectum possibilem. Licet ipse non sint actu et formaliter intelligibiles, agunt etiam in virtute forme substantialis et quantum ad hoc possunt causare in intellectu similitudinem substantialem ». Cf. aussi, du même auteur, *Quod*, v, q. 21, Louvain 1646, 329b; *Super Librum primum Posteriorum Analyticorum*, c. 18, Venise 1488, g 7 v.; et *Theoremata de esse et essentia*, éd. E. Hocedez, in *Aegidii Romani Theoremata de ente et essentia*, Louvain 1930 (Museum Lessianum; section philosophique, 12), *Theorema undecimum*, 61-62. La doctrine égidienne est critiquée par Duns Scot dans ses *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Liber IX, q. 7, *Opera Philosophica*, vol. IV, St. Franciscan Institute Publications, Bonaventure, NY 1998.

43. *Quod*, I, q. 13, 189, 208-211. Cf. Gilles de Rome (*Super librum de causis*, Venise 1550, f. 63G) : « ...anima humana in sui primordio, antequam acquirat aliquam speciem intelligibilem, licet non sit formaliter actu in genere intelligibilium, est tamen virtualiter actu in genere ipso intelligibilium ».

le », plutôt que l'existence de « semences » innées.<sup>44</sup> Ce qui fait de cette doctrine une variante de la position de base contre laquelle argumente Jacques de Viterbe, c'est le fait qu'elle postule qu'un intellect agent passe pour engendrer les intelligibles *en agissant sur les phantasmes*. Or, ainsi que nous allons le voir tout de suite, Jacques de Viterbe n'admet ni l'action du phantasme sur l'intellect ni celle de l'intellect sur le phantasme.<sup>45</sup> C'est pourquoi l'erreur du second groupe est plus grave que celle du premier. Les trois variantes de la deuxième position sont en effet fondées sur le postulat qu'il peut y avoir un *échange d'information* entre le phantasme et l'intellect ou qu'un mécanisme quelconque puisse engendrer une similitude de la substance à partir de l'accident. C'est avec ces hypothèses que veut rompre la doctrine des idoneités, en affirmant l'existence dans l'âme d'aptitudes susceptibles de s'épanouir en actes de connaissances à la faveur des perceptions sensibles dont le rôle dans la genèse de l'acte de connaissance est celui de causes excitatives.

Qu'il ne puisse y avoir d'échange d'information entre l'intellect et l'objet, c'est ce qui ressort clairement des analyses effectuées par le Viterbien dans deux autres questions – les *Quodlibets* II, q. 16 et IV, q. 25. Pour qu'un tel échange soit possible, il faut soit que l'intellect puisse pâtir sous l'action de l'objet, soit que l'intellect puisse causer une modification au sein de l'objet. Or les deux hypothèses sont impossibles.

D'une part, en effet, l'intellect ne peut pâtir sous l'action de l'objet, de quelque façon que l'on se représente celui-ci. Ce n'est pas possible, si, par objet, on entend la chose extra-mentale, car l'intellect et l'objet sont disjoints – et un axiome de la physique d'Aristote précise que la cause et l'effet doivent se toucher.<sup>46</sup> Ce n'est pas davantage possible, si, par objet, on entend la forme

44. Gilles de Rome, *Super librum de causis*, Venise 1550, f. 63G-I.

45. Cf. *Quod.* I, q. 12, 171, 501; 172, 514; 174, 576-577.

46. Cf. *De generatione et corruptione*, I, 6 322 b 22-24.

abstraite de la matière, car celle-ci est bien plutôt le terme vers lequel tend l'intellect et dans lequel culmine son opération. Enfin, il est vrai que l'objet au sens d'image passe pour agir sur l'intellect après avoir reçu l'illumination de l'intellect agent, mais justement, il n'en est ainsi que pour ceux qui souscrivent à la doctrine de la distinction des intellects, doctrine dont Jacques se fait fort d'avoir montré la fausseté et l'inutilité.<sup>47</sup>

D'autre part, l'intellect ne peut agir sur le phantasme.<sup>48</sup> Cela n'est pas nécessaire, même dans l'optique de la doctrine de l'abstraction. Pis : la chose est rigoureusement impossible. Tout d'abord, l'intellect ne pourrait agir *directement* sur le phantasme de façon à y produire un changement, car il est immatériel alors que le phantasme est lié au corps; il faut donc qu'il exerce son effet par l'intermédiaire d'un mouvement local, ce qui est tout aussi impossible puisqu'il n'y a pas de mouvement local sans corps. Ensuite, un être d'une perfection inférieure ne saurait, par des moyens naturels, être exhaussé au niveau d'un être de perfection supérieure; or, dans l'hypothèse où l'intellect agirait sur le phantasme, il produirait en lui une perfection intelligible, l'élevant du même coup à la perfection de l'intellect. Qui plus est, tout ce qui est reçu dans l'image doit être de nature matérielle – puisque le mode de réception dépend du mode du récepteur –, ce qui exclut que l'image

47. Cf. *Quod.* IV, q. 25. Cf. Roger Marston, *Quod.* II, q. 21, edd. G. Etzkorn et I. Brady, Quaracchi, Florentiae (BFSMÆA, 26), 232, 4-7.

48. Contrairement à ce que pensait Henri de Gand (« Dicendum quod intellectus dicitur ab intelligendo [...] active [...] quia agit circa phantasmata » *Quod.* VIII, q. 12 [324D]), et bien d'autres après lui. Cf., par exemple, Jean de Naples, « Utrum intellectus agens agat aliquid in obiecto », ms. Tortosa, *Bibl. cap.* 244, f. 24rb ou Pierre d'Angleterre, *Quod.* III, q. 12, ms. BAV, *Vat. lat.* 932, f. 211rb. À l'inverse, Henri de Lübeck multipliera les arguments contre l'hypothèse d'une influence directe de l'intellect agent sur le phantasme. Cf. *Quod.* III, q. 5, ms. Vienne, *Bibl. Palat.*, 1382, f. 176rb-177rb. Avant lui, Raoul le Breton estimait la question sans intérêt (« utrum autem imprimat [intellectus aliquid] in fantasmate non curo »), jugeant préférable de trancher le problème en termes de conditions suffisantes : l'intellect et le phantasme, qui relèvent de deux ordres de causes hétérogènes, constituent ensemble la cause suffisante de la mise en mouvement de l'intellect possible. Cf. ms. BAV, *Vat. lat.* 1086, f. 205ra.

puisse accueillir une forme intelligible. Enfin, une dernière raison est avancée, qui touche à un point fondamental de la pensée du Viterbien : le mode de causalité des créatures. Le raisonnement est le suivant : ou bien l'intellect exerce sa causalité en éduisant son effet du phantasme, mais alors, le phantasme étant matériel, l'effet le sera également; ou bien l'intellect agit sur le phantasme en introduisant quelque forme en lui, hypothèse qui n'est pas davantage recevable, car « *aucun agent créé n'agit de cette manière, c'est-à-dire en introduisant (dans son effet) quelque chose qui lui est étranger* ». <sup>49</sup> Il s'agit là d'une thèse capitale, d'une portée très générale, puisqu'elle concerne la nature de tout « échange » causal dans l'ordre de la création, qu'il s'agisse du mouvement local ou de la génération. Jacques de Viterbe la fait remonter à la critique adressée par Aristote aux théories atomistes de la causalité dans le *De generatione et corruptione*, mais le texte auquel il se réfère le plus souvent est un passage très explicite du commentaire à la *Métaphysique* d'Averroès. <sup>50</sup> Un agent naturel n'opère pas un changement dans le patient sur lequel il agit par l'« immission » ou l'introduction d'une forme en lui; il suscite plutôt cet effet dans le patient en conduisant la forme qui y est contenue en puissance à s'épanouir en acte. La théorie de l'immission des formes est rejetée par le Viterbien au motif qu'elle implique une impossible *migration* des formes d'un sujet à l'autre. <sup>51</sup>

49. *Quod.* II, q. 16, 173, 172-173.

50. « *Intentio igitur sermonis Aristotelis [...] non est quod conveniens agit per se et per suam formam [...] sed est dicere, quod extrahit formam sibi convenientis ex potentia in actum, et non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum. Et sic est in hoc de substantia, sicut in aliis accidentibus. Calidum enim non inducit in corpus calidum calorem extrinsecum, sed facit calidum in potentia esse calidum in actu.* » Averroès, dans *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. VIII, Venise, éd. Des Juntés, 1562-1574 (reprint : Frankfurt am Main, Minerva, 1962), f. 304vKL. L'emploi que fait le Viterbien de ce passage sera sévèrement critiqué par Godefroid de Fontaines. Cf. *Quod.* XIV, q. 5, éd. J. Hoffmans, 407. Voir le commentaire de Wipfel dans *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington, Catholic University of America Press, 1981, 297.

51. Or « *formae [...] non migrant de subiecto in subiectum* » *Quod.* III, q. 14, 190, 61-62.

## LA SUBSTANCE IN INTELLECTU ET LA SUBSTANCE IN FANTASIA

On peut toutefois se demander si une telle doctrine permet de répondre de manière adéquate aux deux objections que le Viterbien avait lui-même énoncées au début de la question 12. En effet, la supposition selon laquelle nous connaissons la substance par une espèce qui lui est propre n'implique-t-elle pas que nous avons une connaissance *intuitive* des choses – alors que l'expérience démontre le contraire? Et cette même supposition n'implique-t-elle pas que nous pourrions savoir par la simple connaissance des accidents du pain quand ceux-ci sont sous-tendus par le corps du christ? Le Viterbien est conscient de ces difficultés, et la réponse qu'il va leur apporter va nous permettre de mieux mesurer la portée de la doctrine des idonéités dans l'économie de sa noétique.

Après avoir achevé son tour d'horizon des différentes positions – erronées, du moins à son estime – préconisées par ses contemporains, Jacques conclut que si l'on peut douter qu'un accident soit compris par une espèce propre – en raison de la dépendance de l'accident à l'égard de la substance –, il lui paraît en revanche nécessaire de dire que l'âme connaît la substance par une espèce propre. Mais qu'en est-il, demande-t-il aussitôt, de la question de savoir si l'âme connaît la substance par une espèce propre dans *l'état de voie*? Précision capitale, qui montre que Jacques distingue la question de la connaissance de la substance *de jure*, et la connaissance dans les conditions qui sont *de facto* celles de l'âme *in via*. Or la position du Viterbien est que dans les deux cas la connaissance de la substance se fait par une espèce propre à la substance, la différence étant que, ici-bas, elle nécessite l'apport des sens.

Pour comprendre ce point, il convient d'abord de distinguer deux façons d'entendre la question de savoir si l'âme peut, *in via*, connaître la substance par une espèce propre, selon que le mot « espèce » renvoie à l'espèce qui est dans l'intellect (*species in intellectu*) ou à celle qui est dans l'imagination (*species in fantasia*). Dans le premier cas, il faut dire que la substance est effectivement comprise par une espèce qui lui est propre *in via*, même si Jacques admet égale-



ment qu'on dise à la rigueur (*aliquo modo*) que l'espèce d'une substance donnée peut conduire à la connaissance d'une substance différente, comme cela se produit lorsque la connaissance de l'effet mène à la connaissance de la cause. La réponse de notre auteur en ce qui concerne le deuxième cas – l'espèce dans l'imagination – est plus surprenante, car il semble prêt, contre toute attente, à admettre que la connaissance de l'espèce dans l'imagination puisse conduire à la connaissance de la substance – alors que toute la question 12 semblait destinée à prouver le contraire.<sup>52</sup> Pourtant l'incohérence n'est qu'apparente, car ce que nie Jacques de Viterbe, en toute rigueur, c'est que l'accident cause la connaissance de la substance en communiquant une ressemblance formelle de cette dernière, et non pas que l'accident soit nécessairement dépourvu de tout rôle positif dans la genèse de l'acte d'intellection; et, de fait, ainsi que nous l'avons vu, l'image, selon Jacques de Viterbe, meut par mode d'excitation. Or, pour mouvoir par mode d'excitation, il n'est pas nécessaire que « l'image soit en acte à l'égard de cela même à l'égard duquel l'intellect est en acte »; autrement dit, il n'est pas nécessaire qu'il y ait de ressemblance formelle entre l'image et la substance; seule suffit une conformité de rapport (*convenientia alicuius habitudinis*), comme celle qui existe entre une cause et son effet propre : de même que n'importe quel effet ne découle pas de n'importe quelle cause, de même l'image d'un accident ne conduit pas à la connaissance de n'importe quelle substance, mais à la connaissance de la substance dont elle est réellement l'accident<sup>53</sup> : « l'espèce de l'accident peut donc, par le biais d'une motion excitative, mouvoir l'intellect à la connaissance de la substance ».<sup>54</sup>

Deux conséquences découlent de cette façon de voir : la première c'est que la conformité de rapport n'existe que lorsque les images renvoient à des accidents qui inhèrent réellement à la sub-

52. « Si autem loquamur de specie quae est in fantasia, sic substantia non intelligitur per propriam speciem, sed per speciem accidentis », *Quod.* I, q. 13, 189, 240-241 ; cf. *Quod.* I, q. 1, éd. Ypma, II, 218-223.

53. *Quod.* I, q. 13, 190, 250-252; 268-272.

54. *Quod.* I, q. 13, 190, 252-253.

stance. Il s'ensuit que la connaissance ici-bas des substances immatérielles est impossible, puisque celles-ci ne peuvent donner lieu à aucune perception sensible.<sup>55</sup> La deuxième conséquence c'est que si la connaissance directe d'une chose n'est possible que lorsque son espèce se trouve dans le sens, il s'ensuit que, pas davantage que la substance, les accidents (autres que celui dont l'espèce est donnée) ne sont connus par une espèce propre.<sup>56</sup> Dans ce cas, il en va, en effet, de la connaissance des accidents comme de celle de la substance : l'intellect est excité à la connaissance de l'accident par la perception d'un autre accident avec lequel le premier soutient un rapport de conformité.

Tout se passe donc comme si notre auteur cherchait à concilier deux modèles rivaux : le modèle simplicien des aptitudes innées par le moyen desquelles l'intellect connaît les choses par leurs espèces propres, et le modèle « médiavillien » selon lequel la connaissance des accidents peut, au terme d'un processus inductif, conduire à la connaissance *complète* de la substance. C'est ce que confirme sa réponse aux deux objections citées précédemment.

Ainsi, à la première objection, relative à la connaissance de la substance qui sous-tend les accidents du pain et du vin consacrés, Jacques répond qu'il est vrai que ce n'est pas la substance du pain qui existe sous les accidents du pain; c'est plutôt l'intellect, en raison de la conformité de rapport qui unit ces accidents à la substance, qui est conduit de la connaissance des uns à celle de l'autre, comme il le serait si la substance existait réellement. Il est vrai que Jacques ajoute tout aussitôt que la substance du pain est connue par son espèce propre et non par les accidents, « si l'espèce se prend telle qu'elle est dans l'intellect ».<sup>57</sup> Comment comprendre ici la distinction entre l'espèce *in fantasia* et l'espèce qui est dans l'intellect? Sans doute Jacques veut-il souligner ici que si l'accident

55. *Quod.* I, q. 13, 190, 262-264.

56. *Quod.* I, q. 13, 190, 273-191, 279.

57. *Quod.* I, q. 13, 191, 289.

conduit à la connaissance de la substance – à laquelle il est lié par une conformité –, ce n'est pas parce qu'il transmet la forme ou la représentation de cette substance à l'intellect, puisque, justement, en sa qualité d'espèce *in fantasia*, il ne véhicule pas cette forme, mais bien parce qu'il suscite dans l'âme l'actuation de l'idonéité – i.e. « l'espèce qui est dans l'intellect » – appropriée.

Quant à la question relative à la nature supposément intuitive de la connaissance dans l'hypothèse où nous connaîtrions les choses par leurs espèces propres, Jacques répond que la connaissance des choses commence effectivement par une connaissance intuitive, mais que cette connaissance intuitive est confuse. C'est justement afin de préciser ces données confuses que nous usons d'une démarche discursive, en « traquant » la définition de la chose, « soit par le moyen de ses propriétés, soit par la division et la composition ». <sup>58</sup> Par la connaissance des propriétés, nous parvenons à une connaissance « parfaite » de la substance, qui conduit à son tour à une connaissance parfaite des accidents. Jacques distingue donc, au total, quatre étapes distinctes dans le processus cognitif :

- 1) la connaissance confuse de la substance à partir d'une espèce propre à cette dernière présente dans l'intellect sous forme d'aptitude à l'occasion d'une perception sensible
- 2) la connaissance imparfaite des accidents
- 3) la connaissance parfaite de la substance
- 4) la connaissance parfaite des accidents.

Outre qu'il permet de combiner les deux modèles de connaissance – le modèle simplicien et le modèle mediavillien –, un tel schéma présente un avantage supplémentaire aux yeux du Viterbien : il permet d'accorder sa position avec deux thèses clés de la métaphysique et de la noétique d'Aristote : la thèse de l'antériorité de la substance sur les accidents<sup>59</sup> – puisque la connaissance de la substance précède dans les deux cas celle des accidents –, et la thèse selon laquelle les accidents « jouent un grand rôle dans la connais-

58. *Quod*, I, q. 13, 191, 294-296; trad. 219, 200.

59. Cf. *Metaph.*, Z I 1028 a 29-31.

sance de la quiddité ». <sup>60</sup> Jacques en tire une conclusion capitale, à savoir que le fait qu'une démarche discursive soit nécessaire pour la connaissance d'une substance n'empêche pas que celle-ci soit connue par une espèce qui lui est propre. Le recours aux sens est une étape nécessaire mais non suffisante pour l'acquisition de la connaissance. <sup>61</sup> Inversement, la présence d'« aptitudes » dans l'âme est une condition *sine qua non* pour penser le monde, puisque catégories mentales et catégories ontologiques dérivent d'une commune origine : Dieu, <sup>62</sup> garant de leur identité formelle; mais leur simple présence dans l'intellect ne saurait déboucher sur une connaissance effective, du moins dans l'état de voie, sans l'intervention de la perception sensible et de l'imagination. <sup>63</sup>

#### CONCLUSION : ABSTRACTION ET IDONEITES

La critique qu'adresse Jacques de Viterbe à la doctrine de l'abstraction est solidaire de son rejet de la doctrine de l'intellect agent : point n'est besoin de postuler un intellect agent dont l'action supposée sur les phantasmes est inintelligible et qui n'atteint en tout état de cause que les qualités accidentelles des choses. L'abstraction au sens thomiste, égidien ou godefridien est donc inutile ou impossible. Pour que la connaissance des substances se réalise, il faut en passer par des aptitudes innées, préexistant sous forme de semences, qui s'épanouissent à la faveur de la causalité excitative des sens.

60. Cf. *De An.*, I 420 b 21-22.

61. Si les motivations qui inspirent le Viterbien paraissent claires, on peut regretter qu'il n'ait pas décrit avec plus de précisions la façon exacte dont s'articulent les deux modèles, immanentiste et inductiviste. On voit mal, par exemple, comment la connaissance de la substance, même confuse, peut précéder celle des accidents, comme le veut la première étape de son modèle, d'autant que le cas de l'eucharistie, explicitement abordé en réponse à la première des deux questions, implique une perception préalable des accidents. En ce sens, le schéma quadripartite du Viterbien se présente davantage comme l'énoncé des *desiderata* d'une noétique idéale que comme une théorie véritablement explicative.

62. *Quod.* II, q. 5, 82, 776-788; *Quod.* I, q. 14, 195, 92-94.

63. *Quod.* I, q. 14, 196, 98-100.

Il est clair que le système que Jacques substitue au modèle abstractionniste présente d'importantes affinités avec les doctrines de nombreux maîtres « augustiniens » du XIII<sup>e</sup> siècle, de Guillaume d'Auvergne à Roger Marston, en passant par Thomas d'York ou Pierre de Jean Olivi.<sup>64</sup> On trouve chez ces maîtres le même refus d'admettre une causalité formelle des sens sur les opérations les plus hautes de l'intellect; la même tendance à reléguer l'action des sens sur la production des opérations cognitives à une causalité excitative ou occasionnelle, obligeant à rendre compte de la ressemblance avérée entre perceptions et concept de substance par le recours à un énigmatique « rapport de convenance », *convenientia*. Comme Jacques, c'est à l'activité de l'intellect que tous ces auteurs confèrent le rôle essentiel dans la production de la connaissance. Pour certains, cette activité se résume à une simple spontanéité, une disposition à produire des concepts qui n'existent pas encore – il semblerait que Guillaume d'Auvergne, comme plus tard Duns Scot, soit de ce nombre.<sup>65</sup> Pour d'autres, elle requiert la préexistence dans l'âme des objets de la connaissance, mais sous une forme « confuse » uniquement.<sup>66</sup> Jacques de Viterbe va plus loin que ces auteurs en postulant dans l'âme la préexistence d'idonéités correspondant exactement, terme à terme, à tous les objets du sens, de l'intellect et même de la volonté. Son originalité et son audace, si on peut les résumer en un mot, consistent à avoir identifié les espèces intelligibles de la gnoseologie aristotélicienne avec les qualités de la seconde espèce relues par Simplicius, dotant l'âme, ce faisant, d'un système de catégories qui ne sont autres, sous une forme inchoative, que celles mêmes du réel. C'était à ses yeux la seule solution qui fût à la fois conforme à l'inspiration d'Augustin et qui permît de surmonter les apories relatives à l'interaction entre le phantasme et l'intellect.

64. Cf. l'étude d'A. Robert, *L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, « Doc. Studi Trad. filos. med. », 18 (2007), 363-393.

65. Cf. les remarques de J.-B. Brenet dans Guillaume d'Auvergne, *De l'âme* (VII, 1-9), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1998 (Sic et Non), 65-66.

66. Voir la position de Thomas d'York rapportée par Matthieu d'Aquasparta dans ses *Quaestiones de cognitione*, q. III, Quaracchi, Florentiae : Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1957 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 1), 258.

