

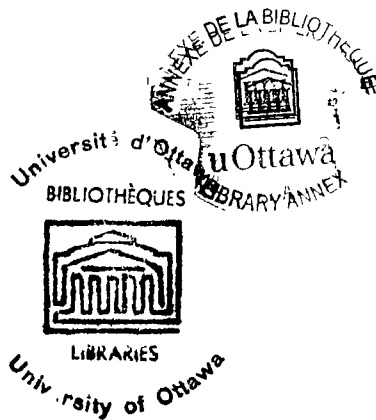
OSP-2
001356
14.1

UNIVERSITÉ D'OTTAWA ÉCOLE DES GRADUÉS

LA NATURE ET L'ORIGINE DE L'ÂME SELON
ALBERT LE GRAND

par Jean-Yves Tremblay

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie de
l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention de
la Maîtrise ès Arts en Philosophie.



Ottawa, Canada, 1968

UMI Number: EC55363

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55363
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

RECONNAISSANCE

Nous exprimons notre vive gratitude au Révérend Père Clemens Stroick, o.m.i. qui, malgré sa lourde tâche de Vice-Doyen de la Faculté de Philosophie, a bien voulu diriger ce travail.

Nos remerciements vont également à tous ceux, qui par leur sympathie, leurs conseils et leur dévouement, ont favorisé l'achèvement de cette thèse.

CURRICULUM STUDIORUM

Jean-Yves Tremblay naquit à Jonquière, Province de Québec, le 1 juin 1933. Il obtint son B.A. et son B.Ph. de l'Université d'Ottawa en 1958 et son B.E.P. de la même Université en 1964.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION.....	vi
PREMIERE PARTIE L'AME DANS LE CORPS	
I.- LE POINT DE DEPART D'ALBERT LE GRAND.....	6
1. Trois principes fondamentaux.	7
2. Nature et origine des formes matérielles.	9
II.- NATURE ET ORIGINE DE L'AME VEGETATIVE.....	14
1. Les formes matérielles.	14
2. L'âme végétative.	19
III.- NATURE ET ORIGINE DE L'AME SENSITIVE.....	26
1. La génération de l'âme sensitive.	26
2. Rapport avec le végétatif.	29
3. Nature de l'âme sensitive.	30
4. Affinité avec le premier mouvant.	32
IV.- NATURE ET ORIGINE DE L'AME RATIONNELLE.....	34
1. Origine de l'âme rationnelle.	34
2. Nature de l'âme rationnelle.	38
A:- L'âme rationnelle est distincte des autres âmes.	39
B:- Les opérations de l'âme rationnelle..	43
1) L'intellect possible.	44
2) L'intellect agent.	45
C:- Comment l'âme rationnelle est seule perfection de l'homme.	46
DEUXIEME PARTIE L'AME SEPARÉE DU CORPS	
V.- IMMORTALITE DE L'AME.....	51
1. Ce qu'en pense Platon.	51
2. Ce qu'en pensent Avicenne et Algazel.	58
3. Ce qu'en pensent Averroës, Avempace et Abubacer.	68
4. Ce qu'en pense Alexandre le Grec.	71
5. La pensée d'Albert le Grand.	75

TABLE DES MATIERES

v

Chapitres	pages
VI.- ETAT DE L'AME SEPAREE.....	88
1. Selon Platon.	88
2. Selon Pythagore.	90
3. Selon Anaxagore, Abubacer et Averroës.	94
4. Selon Avicenne et Algazel.	96
5. Selon Isaac, Caecina, Athalie et les Epicuriens.	97
6. Selon une opinion nouvelle.	99
VII.- PERFECTIONS ET OPERATIONS DE L'AME.....	102
1. Perfections de l'âme séparée.	102
A:- L'âme est perfectionnée par les intelligibles.	102
B:- L'âme est perfectionnée par les vertus morales.	107
1) Selon les Péripatéticiens.	108
2) Selon Platon.	111
2. Opérations de l'âme séparée.	114
CONCLUSION.....	120
BIBLIOGRAPHIE.....	126
SOMMAIRE DE:- <u>La Nature et l'Origine de l'Ame</u> <u>Selon Albert le Grand</u>	129

INTRODUCTION

Un autre travail sur Albert le Grand¹ et pourquoi pas? N'est-il pas, des philosophes scolastiques, l'un des plus sympathiques? Sa passion pour l'étude l'amène à se joindre à un Ordre renommé pour son amour de l'étude. Dès 1223, âgé de 18 ans environ, Albert prend l'habit des Dominicains et pendant 57 ans, il sera une des gloires de son Ordre, tant par ses connaissances qualifiées d'encyclopédique et sa maîtrise de l'enseignement qu'il donne d'abord à Paris vers 1240, ensuite à Cologne en 1248 et ensuite après 1267, que par son rôle social et politique; tantôt professeur à l'Université, provincial de son Ordre, maître des études, prédicateur de croisade, évêque, arbitre recherché et de nouveau professeur et écrivain durant les treize dernières années de sa vie qu'il termine à Cologne, le 15 novembre 1280. Il est proclamé saint et docteur de l'Eglise en 1931, signe évident de sa renommée après tant de siècles.

Albert le Grand, en plus d'être un grand observateur des choses de la nature, écrivit beaucoup. Écoutons à ce sujet, Jacques Chevalier:

¹ Nous citons toujours d'après l'édition nouvelle de toutes les oeuvres de Saint Albert le Grand, publiée à Cologne par l'Institut Albert le Grand, sous la présidence de Bernhart Geyer, depuis 1951.

INTRODUCTION

vii

Sa production immense et de caractère encyclopédique, qui demeure partiellement inédite et dont l'authenticité n'est pas toujours facile à déceler, paraît avoir, après les premiers essais, débuté à Paris, vers 1240, ... [et] s'achève par la Summa Theologiae (1270) dont la deuxième partie paraît être l'oeuvre de ses disciples².

Le vrai mérite d'Albert le Grand, qui lui vaut toujours notre admiration, c'est d'avoir compris, face aux problèmes de son temps, la nécessité de faire face à la réalité non en se réfugiant derrière les certitudes acquises, mais en les affrontant de face pour les comprendre, faire un tri de ce qui est bien et garder tout ce qui est utilisable et dit quelque chose au gens de son temps.

C'est encore Jacques Chevalier qui nous dit:

Il comprit qu'il fallait, selon les prescriptions du Pape Grégoire IX, s'efforcer d'opérer un tri, de garder tout ce qui était utilisable, de la mettre en valeur, de la rendre accessible aux Latins, afin d'en faire bénéficier et d'en enrichir la pensée chrétienne, comme la pensée du philosophe, qui en est inséparable. Cette décision, et la tâche prodigieuse qu'elle imposait à qui l'avait prise, témoignait d'une audace qui n'était pas petite, et d'une sûreté de jugement, ou, selon un mot qu'il aime, d'une rectitude de conscience (synderesis) qui contribua à orienter la pensée et la civilisation même de l'Occident dans la direction où elles devaient prendre leur plus grande expansion et leur plus haute valeur d'humanité³.

² Jacques Chevalier, Histoire de la Pensée, tome 2, La Pensée Chrétienne, Paris, Flammarion, 1956, p. 308.

³ J. Chevalier, op. cit., p. 310.

INTRODUCTION

viii

Le sujet.

C'est la raison qui explique en partie, le choix de notre sujet: L'origine et la nature de l'âme selon Albert le Grand. Le problème de l'âme humaine, n'est pas encore résolu aujourd'hui, et les éléments de solution proposés par Albert le Grand sont encore valables aujourd'hui; surtout lorsqu'on s'efforce de se faire une idée juste sur un problème comme celui de l'avortement par exemple. L'autre raison qui milite en faveur du choix de ce traité d'Albert le Grand, est l'apparition d'une nouvelle édition critique des Oeuvres d'Albert le Grand par l'Institut qui porte son nom et en dirigé par Bernhardus Geyer.

Le texte qui servira à notre travail et dont nous citerons de nombreux passages, n'a pas encore été traduit et à notre connaissance, personne n'a écrit sur ce traité depuis sa parution, ni auparavant. La nouvelle édition est basée sur un manuscrit authentique de l'auteur lui-même et est publié pour la première fois.

Pour le lecteur intéressé à l'histoire, à l'authenticité et la critique du manuscrit, nous suggérons de lire les Prolegomena de cette nouvelle édition page I à XX. On y trouvera, entre autres choses, une description du manuscrit, une critique scientifique du sujet et de la date de rédaction (c. 1263), et les raisons qui militent en faveur de sa publication comme ouvrage indépendant, et non comme

INTRODUCTION

ix

le chapitre XXe du De Animalibus, comme plusieurs manuscrits le laissaient croire⁴.

Le problème.

Il va s'en dire que le but de ce travail n'est pas de faire la critique de toute la pensée de l'auteur, car ce livre ne représente pas toute sa pensée sur le sujet de l'âme, loin de là; il ne s'agit pas non plus d'interpréter la pensée d'Albert le Grand à la lumière des connaissances d'aujourd'hui, cela dépasserait les cadres de ce travail. Non, notre but consiste à trouver et à exposer la pensée de l'auteur sur l'origine et la nature de l'âme dans ce Liber de Origine et Natura Animae. Même si l'affirmation de ce but semble facile, la réalisation exigera beaucoup de labeurs comme nous le verrons, car l'auteur est loin d'être clair à première vue. Il nous faudra souvent traduire mot à mot pour saisir sa pensée. Nous croyons que c'est là la seule façon sérieuse de procéder pour répondre aux exigences de la recherche dans ce genre de thèse.

La méthode d'exposition.

Dans l'exposition de la doctrine, nous essaierons de nous en tenir exclusivement au texte d'Albert le Grand lui

⁴ Albertus Magnus, Opera Omnia, Tomus XII, De Natura et Origine Animae, ... Edition B. Geyer et E. Filthaut, O.P., Munster, Aschendorff, 1955, xlvi-362 p., prol. p. I-II.

INTRODUCTION

x

laissant le soin de s'expliquer lui-même. De plus, nous étudierons Albert le Grand en lui-même et notre intention n'est nullement de faire une étude de philosophie comparée. Nous éviterons donc les relations avec les philosophes contemporains ou les successeurs d'Albert le Grand.

Nous croyons nécessaire de garder les deux grandes divisions de son livre, car son but est plus évident ainsi. Les nombreux chapitres, huit dans la première partie, et dix-sept dans la seconde, ont été réduit pour plus de clarté à quatre dans la première partie et à trois dans la seconde. Cette division paraîtra peut-être un peu arbitraire, mais nous croyons qu'elle fera ressortir davantage le déroulement de la pensée de l'auteur. A l'occasion nous devons nous en tenir très près de la traduction spécialement lorsqu'il nous parlera de l'Immortalité de l'âme. Si nous citons très souvent l'auteur, ce sera pour éviter de faire dire à l'auteur autre chose que sa pensée, que nous résumerons dans la conclusion finale.

Avertissement.

Nous tenons à rappeler que, à moins d'avis contraire nous citerons toujours selon la nouvelle édition critique de l'Institut Albert le Grand de Cologne. Nous adopterons aussi le système de renvoi adopté par cette édition au Tome XII, De Natura et Origine Animae: L'auteur, le livre, le traité,

INTRODUCTION

xi

le chapitre, la page et le verset.

Exemple: Albert le Grand, De Natura et Origine Ani-
mae, tractatus primus, capitulus primus, page 9, verset 9 à
15, devient: Alb., De nat., tr. 1, c.1, p. 9, v. 9-15.

PREMIERE PARTIE

L'AME DANS LE CORPS

PRELIMINAIRES

Les éditeurs de cette éditions-critique des oeuvres de Saint Albert le Grand montrent, dans les prolegomena¹, que le premier traité du Liber de natura et origine animae sert d'introduction à ce livre, et que, dans la pensée de Saint Albert, le liber de natura et origine animae est une oeuvre séparée et indépendante de son liber de animalibus, bien qu'il soit une continuation et un approfondissement de ce livre.

Le tractatus primus, composé d'un seul chapitre, aurait dû s'appeler prologue ou préliminaires, car son rôle est justement de replacer le lecteur dans le contexte philosophique et introduire sa pensée sur la nature et l'origine de l'âme. Les premiers mots d'ailleurs, sont très explicites à ce sujet.

Incipit liber vicesimus de animalibus et ab hinc totum est digressio quod deinceps tractabitur. ... De his de quibus adhuc restat inquirere in scientia animalium et secundum quem modum est procedendum².

L'auteur nous rappelle que même si l'on est arrivé à une grande connaissance de l'état des animaux, et surtout

¹ Albertus Magnus, Opera omnia, Tomus XII, De Natura et Origine Animae, ... Edition B. Geyer et E. Filthaut, O.P. Munster, Aschendorff, 1955, xlvi-362 p., prolegomena, p. VII, v. 53 à p. IX, v. 83.

² Alb., De nat., tr. 1, c.1, p. 1, v. 1-7.

de leur corps, il reste encore beaucoup à dire sur leur comportement et ses causes et aussi de la différence entre les animaux parce que les connaissances acquises sont très générales:

Et hoc ipsum superius non nisi universaliter est determinatum et ideo hoc ipsum oportet subtilius inquiri³.

Il trouve en effet, que l'on ne connaît pas encore très bien la nature particulière et propre des animaux; leur nature en tant qu'animal; leur division; pourquoi certains sont mouvants et d'autres pas, etc.. Il faudrait connaître tout cela dans le général et le particulier pour posséder une science raisonnable des animaux:

Et horum omnium differentias et causas scire et in universali et in particulari oportet, si perfecta debeat haberi de naturis animalium scientia⁴.

Donc, selon l'auteur, tout n'a pas été dit sur les animaux; mais avant de parler de tout autre chose, le but de ce livre sera de déterminer la nature des âmes des animaux:

Quod autem ante omnia alia determinandum est, est de natura animarum animalium, de quibus nil omnino determinatum est, nisi qualiter quaedam educuntur de materia in generatione et qualiter quaedam sunt ab extrinseco materiae, licet non sint ab extrinseco omnium principiorum generantium,

3 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 2, v. 27.

4 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 1, v. 48-50.

PRELIMINAIRES

4

quoniam ipse intellectus primus, cuius totum est opus naturae, est unum principiorum generantium, ad cuius lucis similitudinem in esse producitur anima rationalis⁵.

Ceci étant dit, il conclut donc son introduction en rappelant que même si l'on connaît très bien l'état du corps des animaux, il est nécessaire d'en connaître autant de celui des âmes:

Si enim omnis status corporis cognoscendus est in scientia animalium, dignius oportet cognoscere in eadem scientia omnem statum animarum. Haec igitur et his similia de animae natura oportet inquiri in hac scientia⁶.

C'est à dire, si tout âme est forme corporelle et matérielle ou non. A cette fin, il faut connaître la nature de l'âme qui est le principe actif des animaux. Ce qu'il a dit dans le "De Anima" ne suffit pas, nous dit-il. Donc, il reste encore beaucoup à dire sur l'âme:

Primo autem inquirendum est de anima, eo quod ipsa est principium operationum animalium⁷.

Albert le Grand divise son liber de natura et origine animae en deux parties. Nous diviserons notre étude de la même manière tout en groupant les chapitres qui le composent de façons différentes. Nous diviserons les huit chapitres du premier traité en quatre chapitres qui montreront le

5 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 2, v. 18-27.

6 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 2, v. 82-87.

7 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 2, v. 99-102.

PRELIMINAIRES

5

progression dans les formes selon la pensée de l'auteur. Dans la deuxième partie, au lieu de dix-sept chapitres, nous aurons trois chapitres seulement. Ils montreront comment Albert le Grand arrive à la conclusion que l'âme est immortelle, et que son bonheur consiste dans la délectation des Intelligibles. Nous verrons aussi qu'elle a des opérations même séparée du corps.

CHAPITRE PREMIER

POINT DE DEPART DE L'AUTEUR

Au début du Premier Chapitre de son premier traité, Albert nous explique, que c'est plus qu'un hasard, qu'il vienne discuter avec nous de l'âme; en effet, il nous dit:

Quaecumque autem iam in multis naturalibus libris a nobis disputata sunt de anima, supponimus et utemur eis tamquam probatis, ne ultra modum evagari cogamur, si singula repetere et probare vellemus, quae satis perspectae ratione in aliis libris sunt discussa¹.

Tout au long de son livre, Albert le Grand nous renvoi très souvent à ses autres oeuvres et chaque fois, il se contente de nous donner l'idée générale et la conclusion trouvée en quelques mots. Vue la limite de ce travail, nous voulons montrer la pensée de l'auteur dans ce livre, nous accepterons l'affirmation de l'auteur car nous croyons comme Albert le Grand, que ce qui est déjà connu n'a pas à être démontré. Pour l'auteur, la création du monde et l'harmonie qui règne dans le monde ne peuvent s'expliquer que par une cause première qu'il appelle Premier Mouvant dans la Nature ou Intellecte Premier.

Ce Premier Chapitre aura deux parties dont la première considèrera sur quels principes il faut fonder notre étude sur l'âme; la deuxième partie constatera comment on arrive à

¹ Alb. De nat., tr.1, c.1, p. 3, v. 23-28.

la nature et à la diversité des formes à partir de ces principes et nous aurons ainsi le point de départ de l'auteur dans son liber de natura et origine animae.

1. TROIS PRINCIPES FONDAMENTAUX.

Nous appelons principe ce que l'auteur appelle proposition. En effet, il nous semble plus juste de parler ainsi, car ces propositions sont dans la pensée de l'auteur, le point de départ de toute son argumentation et en sont le fondement.

De tribus propositionibus, super quas fundatur inquisitio de animae generatione, et quae inquiri debeant de anima².

Le premier de ces trois principes est que rien n'arrive au hasard, c'est-à-dire, que tout ce qui existe témoigne d'une intelligence.

Incipientes igitur a generatione animae accipimus propositionem, quam saepe probavimus, quod omne opus naturae est opus intelligentiae. In omni autem opere quod intelligentia motu corporis exercet, necesse est actum corporis esse rectum et informatum forma intelligentiae corpus illud moventis³.

Cela est aussi évident, selon l'auteur, dans la nature que dans les arts.

2 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 3, v. 4-6.

3 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 3, v. 29-34.

*principes ou
enclitiques?
= hypothèses*

Le deuxième principe découle du premier, en ce sens que la nature "intelligente" manifeste plus ou moins de perfection ou de capacités d'être par rapport au premier moteur. La forme se rapporte au premier moteur de trois façons et cela est évident également dans la nature et dans les arts.

Forma autem, quae inducitur a movente composito, de necessitate est in gradu triplici. Quaedam enim est propinquior materiae et quaedam propinquior motori et efficienti et quaedam est per aequidistantiam sive per aliam medi rationem inter utramque istarum⁴.

Ce deuxième principe est très important, car l'auteur s'en sert constamment pour expliquer la différence entre les âmes.

Le troisième principe complète les deux précédents et cela dans le sens de la finalité qui existe dans la nature. Il n'y a pas d'acte dans la nature qui ne parte et ne revienne à son point de départ, c'est-à-dire, qu'il y a une finalité à toute acte dans la nature.

Amplius quaecumque inducuntur formae in materiam per actum, qui est intelligentiae corpus moventis, nulla omnino forma inducitur in materiam, quae non sit in lumine intelligentiae⁵.

Albert le Grand résume toute son argumentation à la fin du Chapitre Premier.

4 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 3, v. 46-51.

5 Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 4, v. 21-24.

Colligendo igitur dicimus, quod omnis forma naturae est forma ab intelligentia, quae primus naturae motor est, inducta. ... formaque inducta differentias habet secundum propinquitatem ad materiam et secundum affinitatem ad motorem ... ita tamen quod omnis forma quae inducitur, in lumine⁶ sit intellectus illius qui primo movet in natura⁶.

2. NATURE ET ORIGINE DES FORMES MATERIELLES.

Ces trois propositions acceptées, Albert le Grand nous explique la nature et la diversité des formes en se basant sur la sagesse commune aux Péripatéticiens qui eux ont puisé leur doctrine chez Platon et Aristote surtout, et aussi chez Pythagore, Démocrite et Anaxagore.

Albert le Grand nous explique d'abord que les Platoniciens voient deux sortes de formes dans la nature. La diversité de ces formes provient de la diversité de la matière dans laquelle elles se trouvent. La première forme est avant la chose et provient de la forme de l'intellect premier mouvant dans la nature; on l'appelle forme à cause de son rôle formateur. La deuxième forme est dans la chose et on l'appelle image des vraies formes qui sont dans l'intellect premier. Elle est dans la matière comme l'image du sceau est dans la cire par la pression de l'anneau.

⁶ Alb., De nat., tr.1, c.1, p. 4, v. 34 sqq.

Et ideo illas quam primae sunt, formas a formatione et virtute formandi vocaverunt; eas autem quae sunt in materia, vocaverunt illarum formarum verarum imagines, sicut est imago sigilli ab annulo in cera, eo quod sicut inquit Plato, formae, quae sunt in materia, ex separat⁷ intellectus formis sicut ex quodam egrediuntur echmagio⁷.

L'auteur, en suivant les Péripatéticiens, distingue davantage encore. Pour lui, les formes sont éduites de la matière elle-même, parce que l'être ne peut pas être mouvant et mu en même temps, formant et formé, mais plutôt, cette vertu formative provient du premier mouvant et formant.

Et licet formae secundum Peripateticorum sapientiam de materia educantur, tamen virtus formativa uniuscuiusque rei formatae non est ex materia, ... sed potius formativa virtus ex efficiente et movente est primo⁸.

A partir de cette affirmation, Albert le Grand déduit trois sortes de formes: La première, existe avant la chose dans l'intellect efficient, cause formative de toute chose.

La deuxième forme est dans la chose et est le terme et la fin de la puissance matérielle atteinte par la génération. C'est le genre même des formes qui varient dans la matière et sont la perfection de la matière.

7 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 4, v. 60-66.

8 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 4, v. 66 sqq.

La troisième sorte existe après la chose:
C'est le genre des formes abstraites par
l'intelligence et séparée des choses selon
un mode de l'espèce et du genre. C'est de
cette dernière forme que provient l'universel
qui n'est pas quelque chose de la substance
mais un accident d'elle-même.

Et horum trium generum primum quidem est ante rem, ut diximus. Secundum autem est in re et est terminus potentiae materialis et finis, quem attingit operatio generantis. Tertium autem est post rem. Propter quod Aristoteles ... probat, quod universale non est aliquid de substantia rei, sed potius accidens ipsius, sicut forma abstractionis accidit ei a quo abstrahitur⁹.

La troisième forme donne, par mode de séparation, le concept d'espèce, quand elle est séparée de l'individu (différence numérique); elle donne également le concept du genre, quand elle est séparée, quant à l'élément formel, des différentes puissances (différence spécifique):

...Et tertium differt per modum separationis, quoniam separatum ab individuo est species, separatum autem a differentiis potestatis et potentiae ad formam comparatae est genus¹⁰.

Le genre contient donc en puissance toute les formes des espèces et il est déduit aux espèces d'après les différences de leurs puissances. Si l'on parle, cependant,

9 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 4, v. 84-92.

10 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 5, v. 3-7.

de puissances appliquées à des formes spécifiantes, autre alors est la puissance du genre vers l'homme et autre est celle vers le chien ou de tout autre être. Et Albert le Grand de constater:

Cum enim illae potentiae sint incoationes formarum, extensiones earum ad formas erunt exitus incoatae formae ad formam completam et distinctam; et tunc manifestum est, quod differunt proportionaliter sicut et ipsae formae¹¹.

Albert le Grand constate que Pythagore et Platon ont raison de soutenir que toute la nature découle d'un seul principe, mais que malheureusement ils n'ont pas réussi à voir le commencement des formes à partir de la potentialité de la matière. Ils voyaient le commencement des formes dans le mérite de la matière à recevoir la forme du premier donneur. Démocrite, dit-il, ne s'est pas rendu plus loin que le premier formant, alors qu'Anaxagore, tout en parlant d'une façon excellente du Premier Mouvant, se trompe "quando posuit omnia in omnibus latere". En effet, nous dit l'auteur, le commencement de toute chose est le principe du commencement lui-même:

Incoatio enim rei non est res neque aliquid rei, sicut punctum, quod est centrum, non est linea neque aliquid lineae, sed principium incoativum ipsius¹².

11 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 5, v. 15-20.

12 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 5, v. 80-84.

Et Albert le Grand de conclure que toutes les formes se ressemblent de deux façons: Elles contiennent toutes choses en soi et toutes choses en elles se réduisent au simple.

Et una quidem unionum est in eo quod praehabet omnes simpliciter et immaterialiter et immobiliter; et alia est in eo ad quod colliguntur per resolutionem compositi in simplex¹³.

Mais elles se différencient de deux façons aussi: Par la multiplication des commencements dans la matière, et par la numération de leur être dans l'individu.

Una autem suarum diversitatum est secundum multiplicationem incohesionum ipsarum in materia aut in genere et altera secundum numerositatem esse ipsarum in materia aut individuo¹⁴.

13 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 5, v. 85-89.

14 Alb., De nat., tr.1, c.2, p. 5, v. 89-92.

CHAPITRE DEUXIEME

NATURE ET ORIGINE DE L'ÂME VEGETATIVE

Albert peut maintenant passer à l'étude des formes en particulier, ce qui l'aidera à découvrir la nature de l'âme humaine et quelle est sa perfection. Mais avant d'arriver à cette forme plus parfaite qu'est l'âme rationnelle, plus proche du Premier Mouvant, l'auteur examine la nature concrète et en partant de la matière; il va s'en éloigner peu à peu pour se rapprocher du Premier Mouvant.

Il étudie d'abord les formes les plus simples et les plus éloignées de l'Intellecte Premier Mouvant dans toute la nature. Cette étude l'amènera progressivement à faire ressortir la perfection de l'âme rationnelle.

Nous divisons donc ce Chapitre en deux parties dont la première étudiera la génération des formes matérielles et leur perfectionnement, et la deuxième nous éloignera un peu de celles-ci en ce sens que les formes végétatives, même si elles sont nettement distinctes des formes matérielles, sont encore très proches de celles-ci.

Tout notre deuxième Chapitre est traité par Albert le Grand dans le troisième Chapitre de son premier traité.

1. LES FORMES MATERIELLES.

En partant de l'évidence de la nature, Albert le Grand découvre qu'il y a une différence entre les êtres. Cette différence, il l'explique par la perfection qu'un être a en regard d'un autre. Cette perfection peut se trouver dans l'être, dans l'agir, dans la capacité de connaître, dans la conscience d'être ou dans toute autre perfection.

Ayant montré comment les formes naissent de la potentialité de la matière, elle-même organisée par l'intellect premier, l'auteur nous explique comment le commencement des formes dans la matière peut se produire de plusieurs façons: Parfois dans le seul mélange des corps, parfois dans le seul rapport de site au mouvant et générant, parfois par intervention manifeste du premier mouvant et formant.

*His ita determinatis oportet scire, quod inco-
natio formae aliquando est in sola corporum commixti-
one, aliquando autem ex sola ad generans movens
distantia vel propinquitate secundum situm, ali-
quando autem incohatio cum virtute primi formantis
manifeste¹.*

Ces formes sont tellement matérielles, qu'on trouve à peine en elles une manifestation du premier mouvant si ce n'est par participation du corps mu, dans lequel elles se trouvent.

*Ad hanc tamen formam ignobilem numquam solius
corporis virtus deveniret, eo quod si sola esset
virtus corporalis, nec moveret neque ad aliquam
substantiae formam materiam umquam deduceret, eo*

¹ Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 6, v. 9-14.

quod in ipsa praehabens forma esse non posset, quam semper oportet praeexistere, quia aliter casui totum naturae opus subiaceret et non esset virtus veniendi ad hanc vel illam formam nec esset, quod ad ea determinate dirigeret; non autem dirigeret, quod formam causaliter non praehaberet, sicut patet ex praedictis².

Toutes ces formes sont faites dans la matière que l'on appelle nature des choses; elles ne sont rien de plus que la nature.

Hoc igitur modo formae fiunt in materia omnes, quas absolute et simpliciter naturas rerum appellamus, nihil habentes ultra naturae nomen et rationem. Propter quod etiam illae aut harmoniae quaedam sunt aut harmoniam consequentes³.

Si l'on creuse un peu la nature, on découvre trois ou quatre genres de formes matérielles.

On trouve d'abord les formes des éléments, qui sont entièrement matérielles et premières -- c'est d'ailleurs la signification du nom même d'élément -- elles ont presque la raison de matière, parce que l'élément est premier dans la composition et ne peut être réduit à une autre forme.

Nihil enim est componibile et commiscibile nisi materia; et quod non resolvitur, est, quia materialis est stans in mixto secundum esse primum non repugnando alicui formae⁴.

Les secondes formes matérielles sont celles des mixtes, formes passives s'il en est, comme la coagulation et

2 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 6, v. 40-50.

3 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 6, v. 51-55.

4 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 6, v. 63-66.

la liquéfaction. Elles sont fixées ad unum et immergées dans la matière, étant sans vie, sans mouvement local.

... quod est quaedam mixtorum secundum qualitates miscibilium primas passio, sicut est coagulatio et liquefactio et huiusmodi....⁵.

Les formes matérielles ont un troisième genre qui est celui des mélanges. Ces formes sont opprimées et prises dans la matière et n'ont aucune composition ultérieure. Elles sont formes substantielles, oppressées et immergées dans la matière, comme est la forme de la pierre et du métal; par essence, elles sont toutes dans la matière et ses parties.

... Quae in uno et minimo cum intellectu convenit, quod est esse totam per essentiam suam in tota materia et omnibus partibus ejus⁶.

Parce que ces formes semblent une victoire de la matière terrestre qui par son oppression les empêche de manifester la lumière de l'intellect premier, les Péripatéticiens et les Stoiciens les appellent non seulement formes existant dans le corps, mais encore formes corporelles, parce qu'elles ne sont plus que des résultats très pauvres ou des résonances plutôt qu'une imitation des formes qui sont dans l'intellect premier. C'est pourquoi, Socrate nous dit qu'elles ne sont que des résonances et résultats obscurs

5 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 6, v. 69-72.

6 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 6, v. 80-82.

des vraies formes. Ces formes, en regard de l'intellect, principe actif et formateur de toute chose, sont très éloignées, nous explique Albert le Grand:

Cum enim intellectus, qui est activus et formativus omnium per formam operativam, quae ipse est et in ipso est, sit esse, vitae, cognitionis et intellectus et motus localis principium, in his non resultat nisi secundum esse, et hoc ipsum est esse obumbratum et particulatum et obligatum materiae. Hae igitur et huiusmodi formae ex materia sola educuntur et ad ultimam distantiam recedunt ab intellectu puro et immixto, qui est causa et motor primus in omni universitatis generatione⁷.

Au sujet de ces trois genres de formes matérielles, Albert le Grand conclut que les êtres résultant de semblables formes, ni ne dépendent, ni ne procèdent ab uno. Cela nous amène à deux conséquences nécessaires: Elles ne s'engendrent pas réciproquement; et, la partie divisée du tout, porte le nom du tout.

Quorum unum est, quod haec non generantur ab invicem, sed unumquodque per se suam absque affinitate, quam ad alius habeat, habet generationem, ... Est partes eius quod hac forma perfectum est, a toto divisas non aequivocari in nomine, sed univoce sicut prius recipere nomen et rationem⁸.

Disons donc en résumé, que ces formes naissent du mélange des éléments et donc ne sont pas générées. C'est pourquoi, elles auront diverses générations dans les lieux divers et les diverses rencontres des éléments. De plus,

7 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 7, v. 11-20.

8 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 7, v. 24-38.

une partie séparée du tout garde d'une façon univoque le nom du tout; la partie divisée du fer est du fer et celle de l'or est de l'or.

... non enim haec conveniunt cum primo illo motore, de quo diximus Totum enim, quod ab ipso movetur, caelum et partes eius ad unum ordinantur, quod unit motum et concentum facit in ipso, sicut omnia membra organici corporis ordinantur ad cor et motorem cordis. In praedictis igitur formis et occumbit lux intellectus primo moventis et harmonia sui motus. Propter quod in materia incohaetae esse, virtutem et operationem et permanetiam non habent nisi in materia et sine ipsa nec incipiunt nec sunt nec possunt nec operantur neque permanentiam aliquam habent⁹.

En somme, toutes ces formes corporelles n'existent et ne durent qu'en autant qu'elles sont dans la matière, car c'est en elle qu'elles trouvent leur commencement, leur force et leur permanence; sans elle, elles n'existent pas.

Il y a encore un quatrième genre de formes corporelles qui se distingue des trois précédentes par le fait de son éloignement de la matière par au moins un degré, nous dit Albert le Grand, et de ce fait, se rapproche davantage du premier moteur. C'est pourquoi nous avons choisi de l'examiner dans un Chapitre séparé.

2. L'ÂME VEGETATIVE.

Ces formes sont celles qui s'engendrent réciproquement l'une l'autre parce qu'elles sont ordonnées ad unum,

⁹ Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 7, v. 40-55.

c'est-à-dire, qu'après avoir reçu l'être du générant, elles organisent leurs parties à la façon de celui qui les a formées. Ce sont donc des formes animées.

On les appelle formes végétatives; elles sont produites par génération d'une semence provenant d'un végétal parfait. Elles s'engendrent les unes les autres du fait que toutes découlent d'une première formée. Ceci amène deux conséquences: la première est que le principe générant et formant de l'une est dans l'autre; toutes celles qui sont d'une même nature, découlent d'une origine commune. La deuxième conséquence est que la partie divisée du tout n'en porte pas le nom à cause de la relation qu'elle a à une même origine: La branche séparée de l'arbre n'est pas arbre ou bois, comme la main séparée de l'homme n'est main, si ce n'est par équivoque.

C'est dans ces formes que la génération de son être propre commence; elle est procession du genre, c'est-à-dire, qu'elle commence dans les parties divisées du tout ou des éléments des semences des générants. En effet, pour les choses animées, le genre procède d'une seule et même nature: L'âme qui est la vertu générative; alors que pour les choses inanimées, le genre procède de la nature qui explique les commencements différents par les mélanges divers et les changements multiples:

Non enim procedit genus nisi ex aliquo nec procedit nisi in ea quae ex uno, in quo est genus, exeunt, et ideo non unius rationis est generatio in his quae non sunt animata, et in his quae animata sunt. Cuius signum est, quia virtus generativa est animae et non naturae, eo quod natura corporum nunquam procedit ex uno et eodem, sed potius ubique concomitatur materiae mixtionem et alterationem¹⁰.

L'objection voulant que cela ne soit pas toujours ainsi parce que certaines plantes naissent de la terre perd tout son poids lorsque l'auteur explicite les conditions du commencement de la forme végétative en montrant qu'elle provient de la vertu génératrice c'est-à-dire, de l'âme et non de la nature comme c'est le cas pour les minéraux. Cette vertu a besoin de la terre pour se développer mais elle résulte quand même de ce même principe de génération: la semence.

Ayant ainsi montré comment la forme végétative est réellement une forme corporelle ou matérielle, si on la considère dans son milieu, Albert le Grand va maintenant nous montrer comment elle se distingue de la forme corporelle et pourquoi il faut dire qu'elle est plus que corporelle.

Albert le Grand observe d'abord que les formes végétatives s'élèvent au-dessus de la matière corporelle à cause de quatre raisons qui les rapprochent du premier moteur.

La première est que cette forme en plus de donner l'être, confère à la matière un être spécial: L'acte et la

¹⁰ Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 7, v. 80-87.

perfection de vivre qui est l'être pour les vivants selon cette puissance qui est l'âme. Par elle le corps est mu aux opérations de la vie: Vivre, se nourrir, croître et engendrer de soi. Aucune forme corporelle n'a de telles puissances.

Ex primo autem horum necessario concluditur huiusmodi formam non esse corporalem, ita quod sit simplicis corporis aut harmonia compositi aut aliquid corpoream harmoniam consequens¹¹.

La deuxième raison est que cette forme opère plusieurs puissances naturelles et substantielles alors que les formes naturelles et corporelles ne sont ordonnées qu'à une chose, l'être. C'est pourquoi, elle ne peut pas être appelée nature, la nature en effet, n'ordonne qu'ad unum, mais à cause de ces deux raisons on l'appelle âme du fait que dans la substance même de son corps, elle appelle des parties diverses comme des racines, des branches, etc.

Ex secundo autem habet haec forma, quod non potest vocari natura, eo quod natura secundum se non est nisi ad unum, haec autem forma de se multa facit. Propter quod etiam in ipsa substantia corporis sui exigit partes dissimiles in forma, sicut est radix, folium, stipes, ramus et huiusmodi¹².

La troisième raison est que l'âme végétative se dégage de la matière en ce sens que son lieu d'existence s'agrandit à mesure que poussent ses racines et branches et

11 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 8, v. 53-56.

12 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 8, v. 65-70.

donc, elle n'est pas submergée dans la matière comme la forme corporelle qui a toujours le même lieu!

Ex tertia conclusitur, quod non omnino est immersa materiae corporis et victa ab ea. Si enim victa esset, non haberet nisi locum materiae. Nunc autem extendit partes suas in locum alium, sicut diximus¹³.

La quatrième raison qui distingue l'âme végétative de la nature est le fait que par sa vertu, elle se répand dans toutes les parties du corps et même construit des voies dans ces parties pour y apporter ses vapeurs et l'alimentation qui la font vivre. En ceci, elle se rapproche davantage du premier moteur du fait qu'elle organise ses parties à toute l'harmonie et l'unité de son être.

Ex quarto autem habet, quod in aliqua similitudine est ad motorem primum, in hoc videlicet, quod ad unum refert totum suum universum, sicut ad unum refertur omne quod movet motor primus¹⁴.

On peut donc résumer ces quatre raisons en disant que la plante n'est pas engendrée sans la vertu formative qu'il y a dans la semence formée et digérée dans la plante parfaite. Elle a très peu de matière, mais en acquiert continuellement par absorption de l'humeur dans la terre et de toute autre substance. La nature lui est donc inférieure n'ayant pas d'autre effet que de produire l'être, alors que l'âme végétative en a plusieurs comme nous venons de la voir;

13 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 8, v. 71-75.

14 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 8, v. 76-79.

d'autant plus que l'âme s'en sert comme d'un instrument et transforme en vie et espèce ce qu'elle lui fournit.

Oportet autem scire, quod haec anima super naturam elevatur, et in quantum super naturam elevatur, sic natura ipsa et virtutes naturalium formarum efficiuntur instrumenta eius, et ideo dicitur a philosophis, quod anima haec imprimit in naturam tamquam in materiam suam et movet naturam sicut suum instrumentum¹⁵.

De ces raisons, Albert le Grand déduit que le principe effectif et formatif de la plante est dans la semence. Les puissances actives et passives des sexes sont unies dans la semence de l'imprégnant et de l'imprégné. La partie la plus subtile changée en esprit est formante et imprégnante; la partie matérielle qui augmente par l'alimentation, est formée et imprégnée.

L'âme végétative n'est donc pas une âme parfaite du fait qu'elle soit éduite de la matière par la vertu formante et donc obligée à la matière. Elle est immergée dans la matière dans laquelle se trouve la force formative. Aucune forme végétative ne peut être conçue séparée de la matière. Elle n'agit pas sans un instrument naturel et matériel que sont la chaleur, le froid, le sec ou l'humide. Elle demeure toujours vertu opérant dans le corps.

On peut donc voir, jusqu'à présent, que l'auteur est conséquent aux principes énoncés dans le premier

15 Alb., De nat., tr.1, c.3, p. 9, v. 15-21.

Chapitre. On perçoit même de plus en plus la relation très étroite qu'il établi entre la nature et les êtres qui se meuvent dans cette nature. Il restreint même souvent ses explications en nous renvoyant plus souvent à ses autres oeuvres, mais non au dépend de son argumentation très solide.

CHAPITRE TROISIÈME

NATURE ET ORIGINE DE L'ÂME SENSITIVE

Dans ce quatrième chapitre de son premier traité, Albert le Grand va nous parler de l'âme sensitive.

D'abord, il nous explique son origine et ensuite, ce qui la distingue du végétatif; puis, il nous explique sa nature par la considération de ses oeuvres ou opérations et de ses passions. Enfin, avant de conclure cette analyse très générale, l'auteur nous montre l'affinité de l'âme sensitive avec le Premier Mouvant dans la nature.

Notre Troisième Chapitre aura donc quatre parties en fonction de la pensée de l'auteur.

1. LA GÉNÉRATION DE L'ÂME SENSITIVE.

Il y a trois sortes de générations des sensibles, nous explique Albert le Grand: La première se fait par mâle et femelle non en soi distinct, comme les huitres; la deuxième ne se trouve que dans les oeufs de la femelle pleine, comme certains petits poissons; la troisième enfin, est la génération d'un mâle et d'une femelle distincts:

Quaedam enim generantur non in se distincta per marem et feminam, sicut ostrearum genera, quae durae testae vocantur. Quaedam autem generantur, ita quod in genere ipsorum non nisi feminae plenae ovis inveniuntur, sicut sunt quaedam genera piscium parvorum,

de quibus in libro de animalibus determinatur) est a nobis. Quaedam autem generantur ex mare et femina¹.

Albert le Grand ne s'attarde pas tellement aux deux premières formes de génération des sensibles en disant seulement qu'elles sont presque aussi imparfaites que les plantes, et qu'elles reçoivent, elles aussi, leur formation de la vertu formative contenue dans la semence et des étoiles.

Il attache beaucoup plus d'importance à la troisième forme qui résulte du mélange de la semence d'un mâle et d'une femelle. Selon lui, l'élément formateur ou la vertu formatrice de l'âme sensible réside dans la semence du mâle. Celle-ci en pénétrant dans la semence de la femelle, qu'il considère comme réceptive ou puissance passive, la transforme et la pousse à la forme du sensitif. L'âme sensitive est donc éduite de la matière de sa génération par la vertu produite dans la semence par les membres générants et elle hérite donc ainsi des caractéristiques de ses générants. Elle est donc une vertu opérante et patiente naturellement dans l'organe du corps et ses opérations propres et passions, se limitent strictement au corps dans lequel elle se trouve:

... anima sensibilis educitur ex materia suae generationis habente virtutem formativam ex assimilatione cum virtutibus membrorum generantium, et ideo est virtus operans et patiens naturaliter in corporis organo et nullas omnino praeter ipsum habens proprias operationes aut passiones².

1 Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 9, v. 89-96.

2 Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 10, v. 31-37.

Albert le Grand élabore ensuite le principe essentiel qui démontre, que l'âme rationnelle, même si elle est supérieure et la plus parfaite des formes, n'est pas sans relations aux autres formes inférieures. En effet, nous dit l'auteur, il y a un ordre dans les formes. Plus une forme est parfaite, plus elle présuppose de potentialités pour se distinguer des autres. Sa différence est la cause du nombre. Et cette différence présuppose une forme moins parfaite. Dans les formes, celle qui est première comme nature, est sujet de la suivante; et la suivante est à la première comme la déterminant et la posant dans le nombre. Il est évident, lorsque l'on considère les formes qui sont dites être, vivre, sentir et intelliger et mouvoir selon le lieu, que cette relation existe: La première sera comme nature, et cela ne peut être sans qu'elle existe d'abord. Si l'on pose la vie, nécessairement on doit poser l'être avant, qui sera alors la nature essentielle de la vie, qui par la forme de la vie est posé dans le nombre, parce que la différence est la cause du nombre et ainsi, l'être et le vivant sont numérotés et distincts du non-vivant, et ainsi de suite:

Si autem vita ponatur, necessario ponetur esse ante vitam, et esse erit sicut natura essentialis vitae, quae per vitae formam ponitur in numerum, eo quod differentia est causa numeri, et iam numeratur esse vivum et differt ab eo quod est non-vivum³.

3 Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 10, v. 46-51.

Et c'est de cette détermination que l'âme sensitive tire son unité, car elle agit comme acte envers les potentialités de la matière:

In omnibus enim illis per modum dictos differentia se habent ad invicem priora ad sequentia et sequentia ad priora, et in omnibus talibus prius est in posteriori sicut potentia essentialis et naturalis, in quo per incoationem est sequens, et ideo sequens additum praecedenti est in ipso sicut actus in potentia et finis sive terminus naturalis in eo quod incoatum et indeterminatum habet esse. Propter quod huiusmodi additio sequentis ad praecedens facit unum et non multa⁴.

On peut donc voir que pour Albert le Grand, le rapport puissance et acte est très important pour expliquer l'unité qui doit exister dans tout être; car il le montre très bien dans le cas de l'âme sensitive. La forme suivante agit envers la précédente comme déterminant et en conséquence, l'oriente vers sa finalité propre.

2. RAPPORT AVEC LE VEGETATIF.

Ayant vu comment Albert le Grand fonde l'unité de la forme, voyons comment il conclut en relation à la forme végétative:

Ex hoc igitur necessario concluditur, quo vegetativum est in sensitivo sicut potentia in suo actu in omnibus sensitivis et quod non habet esse vel substantiam distinctam ab ipso et quod vegetativum non est actus et perfectio et forma sensibilis, sed potentia ipsius, et sensible est actus et perfectio⁵.

⁴ Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 10, v. 62-71.

⁵ Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 10, v. 73-78.

En somme, il veut dire que le végétatif est ordonné à la perfection du sensitif. Et il ajoute que le végétatif, par le lieu et le sujet, peut être séparé du sensitif, mais non le contraire. Et encore, que le végétatif, séparé du sensitif, peut être fin et perfection ultime; mais jamais lorsqu'il est dans le sensitif.

Cette distinction réduit à néant l'erreur de ceux qui ont cru voir deux substances dans l'animal sensible et il donne en même temps quelques exemples qui illustrent bien son point: La forme résultant du mouvement est vraiment unique et substantielle et toutes ses puissances, elle les ordonne à sa propre réalisation. En effet, dit-il:

Nutritivum enim et augmentativum non nutriunt et augent ad speciem et operationem vegetativi, sed ad speciem et formam sensitivi. ... Et per hoc probatur, quod in ipsa est sicut potentia, sicut forma in materiam et sicut motor in instrumentum, sicut supra diximus, quod vegetativum in plantis imprimit in naturam formarum corporalium et in ipsum esse⁶.

3. NATURE DE L'ÂME SENSITIVE.

Pour expliquer la nature de l'âme sensitive, Albert le Grand nous dit qu'il faut se servir de ses oeuvres et de ses passions. Cette observation pourrait se faire à partir de tous les sens, mais il en choisit un, celui de la vision. C'est le plus simple et son observation est plus facile et

6 Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 11, v. 43-54.

il permet de mieux percevoir la nature du sensitif dans les animaux parfaits. On peut découvrir la nature du sensitif dans toutes ses autres passions en procédant de la même façon.

Voir, c'est faire passer l'objet sensiblement vu, subitement et universellement dans le moyen de la vision, qui est l'oeil, sans affecter sa qualité ou sa forme. C'est donc, pour l'objet, exister dans le milieu de la vision d'une façon immatérielle ou spirituelle; autrement, l'objet changerait le milieu de la vision: Ce qui est impossible. En effet, on ne peut pas dire que l'air est triangulaire ou blanc du fait que le blanc nous apparaît de forme triangulaire. Le transparent est le moyen de la vue dans lequel les visibles sont faits. De plus, l'objet devient visible par la couleur qui est de la même nature que le transparent. La couleur est l'être d'une certaine manière du transparent et termine la vue dans le corps et se termine dans l'opaque. L'être spirituel qui apparaît soudainement dans le milieu de la matière ou de l'oeil, ne peut pas être là par la raison de quelque forme déjà dans la matière. C'est plutôt parce que le transparent convient aux visibles comme leur lieu connaturel.

Materia autem et forma numquam sunt eiusdem naturae et ideo potius perspicuum ad visibilia se habet sicut locus connaturalitatem habent, et

ubique in ipso existunt, secundum quod esse habent sensibile⁷.

L'oeil convient aux éléments visibles, non pas parce qu'ils sont visibles, mais à cause de leur communication avec le corps supérieur qui est perpétuel et céleste. La vue est la forme harmonieuse de l'oeil; elle est la forme opérante dans l'organe. La vue est la forme organique de l'oeil quant à sa nature et harmonique à cause de sa communication avec le ciel.

Propter quod etiam, quia caelum superius est elevatum ab alteratione et affectione formarum alterantium et materialium, forma, quae est in ipso, nec materiale esse habet nec vere alterat ipsum nec vere individuatur in ipso, sed potius secundum quendam modum universalis ubique est in ipso nec vere afficit vel figurat ipsum⁸.

Il en est donc ainsi de tous les sens, nous dit l'auteur, qui sont apte à toute forme sensible, mais sans être affecté par la matière, comme la cire qui reçoit la forme du sceau.

4. AFFINITE AVEC LE PREMIER MOUVANT.

De ce que nous venons de voir, il est facile de conclure que l'âme sensitive n'est pas une forme corporelle ou matérielle, ni n'est quelque chose de conséquent à la composition harmonique des corps. Elle a beaucoup de

7 Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 12, v. 6-11.

8 Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 12, v. 26-32.

rapprochement et d'affinité avec l'intellect mouvant dans le sens qu'elle connaît, c'est-à-dire, qu'elle devient l'autre sans que sa forme et son état en soit affectés. Les formes matérielles sensibles ne l'affectent pas; la vue du froid n'est pas froide, ni l'imagination du chaud, chaude, etc.. L'âme végétative, au contraire, est affectée par les formes matérielles: La digestion est faite par la chaleur naturelle et donc affectée par le chaud et le froid et ainsi tous les autres organes de la plante.

Albert le Grand résume son exposé en nous disant que l'âme sensitive a besoin d'organe pour agir. Comme la cire a la forme du sceau, ainsi cet organe ne se rapporte pas aux sensibles comme matière, mais plutôt à une connaturalité avec la forme des sensibles.

Et hoc dicere voluerunt, sed exprimere nesciverunt illi qui dixerunt, quod non sentitur nisi simile simili⁹.

⁹ Alb., De nat., tr.1, c.4, p. 12, v. 64-66.

CHAPITRE QUATRIÈME

NATURE ET ORIGINE DE L'ÂME RATIONNELLE

Les quatre derniers chapitres du premier traité du Liber de natura et origine animae sont consacrés par Albert le Grand à l'étude de l'âme rationnelle.

Dans le cinquième chapitre il étudie l'origine de l'âme; dans le sixième il compare sa perfection aux autres âmes; dans le septième il examine ses opérations propres; et dans le huitième il nous dit en quoi consiste sa composition.

Nous diviserons ce Chapitre en deux parties dont la première étudiera l'origine de l'âme et la deuxième sa nature. La nature sera considérée selon trois aspects: sa perfection, ses opérations et sa composition.

1. ORIGINE DE L'ÂME RATIONNELLE.

Le lecteur de ces quatre derniers chapitres est parfois quelque peu perplexe, devant la facilité avec laquelle l'auteur nous amène des conclusions qu'il dit avoir prouvées ailleurs dans ses autres oeuvres. Ce n'est pas le but de ce travail de trouver toute la pensée de l'auteur comme nous l'avons dit au début de ce travail. Mais cela pourrait être l'objet d'un travail passionnant de trouver toute la pensée d'Albert le Grand sur la nature et l'origine de l'âme, à

partir du plan général proposé dans ce livre-ci. Pour l'instant, voyons comment il arrive à l'origine de l'âme.

L'âme rationnelle nout dit-il, n'est pas l'acte d'un corps, ni une forme corporelle ni une vertu opérant dans le corps, ce qui a été prouvé dans son troisième livre du de anima et dans le livre de intellectu et intelligibili.

A cause de cela, elle ne peut donc pas provenir de la semence, car alors, elle viendrait de quelques qualités ou formes qui seraient dans la semence et cela est impossible. Mais l'intellect séparé est premier moteur dans la nature; alors, l'âme rationnelle agissant dans la génération est la similitude de la lumière de l'intellect mouvant. Celui-ci, affirme Anaxagore, est pur et premier et non mélangé ou, comme certains l'on affirmé, cause première, parce qu'il n'a pas autre chose en causant avant lui, qui le causerait lui-même et le mettrait en mouvement. L'âme rationnelle est donc causée par l'intellect premier.

Et ideo tota virtus causandi est intellectus primi in causato illo quod ad similitudinem intellectus producitur ... eam esse exemplum causae primae¹.

Comment l'intellect premier peut-il causer par sa lumière, l'âme rationnelle? Ici, Albert le Grand se montre beaucoup explicite: L'intellect premier cause ab extrinsec c'est-à-dire, non en dehors de la nature, mais en éduisant

1 Alb., De nat., tr.1, c.5, p. 13, v. 17-19.

de sa lumière et non de quelque chose des principes matérielles:

... Intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco non ita, quod intellectus primus causet ipsum extra naturae opus, sed quia educit eum de luce sua et non de aliquo materialium principiorum².

Il faut que cela se produise ainsi, car autrement, il faudrait une autre semence à côté de la semence du mâle et de la femelle, qui en eux-mêmes ne suffisent pas à expliquer l'intellect et la raison.

Pour mieux comprendre cela il nous conseille de considérer la causalité dans les formes, que nous avons déjà

vu:

... ibi procul dubio vivum prius est in materia quam sensible et sensible quam intelligibile et intelligibile confusum quam intelligibile sive intellectuale determinatum et adunatum habens intellectum, eo quod virtute intellectus agentis prima operatio est secundum principia materiae matris et secunda operatio est intellectus eiusdem secundum ea quae sunt in semine patris, et terminus generationis est secundum lucem propriam tantum³.

Nous avons vu à propos de l'âme sensitive, qu'elle perfectionnait l'âme végétative en la poussant à travailler à sa perfection proprement sensible. Aussi, l'âme rationnelle en informant le corps amène ses puissances inférieures à leur plus grande perfection, surtout par rapport à l'âme

2 Alb., De nat., tr.1, c.5, p. 13, v. 26-31.

3 Alb., De nat., tr.1, c.5, p. 13, v. 56-64.

sensitive qui développe des organes beaucoup plus parfaits que ceux de tous les autres animaux. On n'a qu'à considérer la main par exemple, ou la langue, l'oreille et tous les autres organes du corps:

Propter quod etiam in figura organa hominis ab omnibus differant animalium organis, eo quod sensitiva in homine coniuncta rationi multo est maioris virtutis quam sit in aliis animalibus⁴.

En conclusion à cette étude sur l'origine de l'âme rationnelle, on peut dire avec l'auteur: Que l'opinion d'Abubacher soutenant que l'intellect ne fait pas partie de la nature de l'âme rationnelle, ne tient pas debout, car ce serait réduire la nature humaine au sensible:

Quod enim non nisi extrinsecus continuatur, non est terminus exeuntis de potentia ad actum, nec per ipsum aliquid ponitur in numerum; sed per rationem et intellectum homo est homo et ponitur in numerum. Est igitur terminus esse hominis, et una substantia erit vegetativum et sensitivum in ipso, sicut necessariis probationibus patet, quas induximus⁵.

Deuxièmement, qu'il ne peut y avoir une intelligence commune à tous les hommes puisqu'il est distinct selon l'être et forme une seule et même substance avec le végétatif et le sensitif.

Troisièmement, que l'âme de l'homme commence en partie ab intrinseco, c'est-à-dire que le végétatif et le sensitif sont éduits dans l'homme par la vertu formatrice

⁴ Alb., De nat., tr.1, c.5, p. 13, v. 77-81.

⁵ Alb., De nat., tr.1, c.5, p. 14, v. 3-10.

qui est dans la semence de l'homme et de la femme; en partie ab extrinseco, cette vertu formatrice ne les éduite pas en tant que puissances de l'intellect et de la raison, mais dans l'oeuvre de la génération, cette vertu meut, informée par l'intellect mouvant universellement.

Enfin, Dieu est dit créer l'âme rationnelle de quelque chose préexistant, c'est-à-dire ab extrinseco.

... Sed hoc modo a rebus generatis separatus intellectus universaliter agens non distat ab eis per situm et locum, cum potius sit intimior rebus naturalibus quam aliqua naturae principia nec principia naturae aliquid agunt vel agere possunt, nisi mota ab ipso et informata per ipsum⁶.

2. NATURE DE L'ÂME RATIONNELLE.

Après avoir considéré l'origine de l'âme rationnelle, Albert le Grand va maintenant nous montré en quoi consiste sa nature.

Il se demande d'abord, comment elle se distingue des autres âmes puisque dans le chapitre précédent, il avait montré son unité avec ces âmes. Ensuite, il montre comment à cause de sa nature, elle a des opérations propres qui la distinguent encore plus des autres âmes. Enfin, il complète son étude de la nature de l'âme en s'interrogeant sur sa composition ou son unité et sur son mouvement selon le lieu. Nous aurons donc, ici, trois divisions.

⁶ Alb., De nat., tr.1, c.5, p. 14, v. 35-40.

A:- L'ÂME RATIONNELLE EST DISTINCTE DES AUTRES ÂMES.

L'âme rationnelle donne la substance à l'homme. Mais, dit l'auteur, elle n'en perd pas pour cela son unité substantielle. En effet, en elle-même, elle rassemble les puissances de toutes les formes qui la précèdent d'après l'ordre de nature; puissances qui trouvent leur terme ultime et leur fin dans la nature intellectuelle. Elles ne sont pas pour cela, cause de l'âme rationnelle. L'homme est engendré par la continuité du mouvement continu passant de puissance à acte et résultant dans une plus grande perfection, passant de l'existence à la raison.

Les vertus qui sont dans la semence par la vertu de l'âme et de l'intellect premier, ne les amènent pas à autre chose que le vivant et le sensible; ce qui amène le complément, qui est l'être rationnel et intellectuel, n'est autre que l'intellect premier dont elle est l'image et la similitude. Aussi, par cette même cause, toute la substance de l'âme végétative et sensitive est unie aux organes corporels par les vertus des puissances et ne peut agir sans eux, tandis que par les vertus du complément ultime rationnel et intellectuel, elle n'est unie à aucune partie du corps, ni n'est acte de quelque parti du corps.

L'âme végétative, parce qu'elle est très proche de la matière, dans la plante, est perfection ultime et informe le tout et les parties parce qu'elle la nourrit, la fait

croître et la fait se reproduire. La cause de cela réside dans le fait que selon son tout potentiel ou l'ensemble de ses vertus, elle est dans n'importe quelle partie.

Et huius causa est, quia secundum totum suum potestativum, quod est universitas suarum virium, est in qualibet parte; in qualibet enim plantae parte nutrit et auget et generat⁷.

L'âme sensitive, dans l'animal, est perfection ultime et détermine le tout. Mais elle ne détermine que les parties qui conviennent à ses puissances particulières. Aussi, tout le cheval est animal et cheval, mais son oreille n'est pas animal ni cheval, mais est partie parfaite de son entendement et ainsi en est-il des autres parties.

Sed quia secundum partes distribuitur partibus, et non in qualibet parte est quaelibet sua potestas, ideo non denominat partes nisi a particularibus partibus suae potestatis, et ideo totus leo est animal et leo, sed oculus eius non est animal vel leo, sed est pars eius visu perfecta⁸.

L'âme rationnelle, dans l'homme, est forme ultime et fait tout l'homme être homme. Aucun des membres de l'homme ne convient en tant que tel à ses puissances particulières, et aucun d'eux ne sera donc déterminé par elle comme son lieu propre. En effet, l'oeil de l'homme n'est pas homme ni n'intelligé, ni ne raisonne.

7 Alb., De nat., tr.1, c.6, p. 14, v. 79-82.

8 Alb., De nat., tr.1, c.6, p. 14, v. 85-91.

Propter quod constat ipsam esse separatam a partibus corporis secundum quamlibet suam potestatem, et ideo inter omnes magis accedit ad causae primae similitudinem. Sed vires, quae conveniunt ei ratione naturarum, quae potentiae sunt in ipsa et completae per ipsa, sicut sunt vires sensibilis et vegetabilis, distribuit partibus corporis. Et ideo rationalis anima, in quantum est rationalis, secundum esse naturae coniuncta est toti et non alicui parti ipsius⁹.

De tout cela, il faut conclure, avec l'auteur, que l'âme végétative et sensitive ne peuvent pas être de la même raison, dans la plante et dans l'animal et dans l'homme lorsqu'ils sont dans l'homme selon la raison de l'âme rationnelle. En effet, seule la forme ultime ou dernière donne l'être de la forme et de l'espèce.

Sola enim ultima forma dat esse speciei et formae, et antecedentes omnes sunt potentiae essentielles determinatae per ultimam formam, sicut iam saepius dictum est¹⁰.

Donc par la raison du lieu et du sujet, le végétatif peut exister séparément du sensitif et le sensitif du rationnel, mais l'âme rationnelle ne peut pas exister séparée du végétatif et du sensitif.

... sicut nec forma posterior umquam intelligi potest esse separata ab ea quae prior ea est in ordine naturae, quam perficit et ponit in numerum; prior enim in ratione subjecti habet se ad sequentem, sicut in antehabitis diximus¹¹.

9 Alb., De nat., tr.1, c.6, p. 14, v. 97 sqq.

10 Alb., De nat., tr.1, c.6, p. 15, v. 32-35.

11 Alb., De nat., tr.1, c.6, p. 15, v. 39-44.

En fin, Albert le Grand montre le ridicule de croire que l'intellect soit un dans tous les hommes, comme le soutenaient Averroës et Abubacer, car de l'unité de l'intellect, il faudrait conclure à l'unité du végétatif et du sensitif dans tous les hommes et rien ne peut être plus ridicule.

L'âme rationnelle est donc la seule parfaite. Elle manifeste en elle-même toutes les autres âmes comme puissances, c'est-à-dire être, vivre, sentir, mouvoir selon le lieu et intelliger. Elle est par ce fait la plus noble de toutes. A cause de son unité d'action et de son être, elle est d'autant plus rapprochée aussi par la ressemblance qu'elle a avec le premier intellect.

Et cum istae sint bonitates nobilissimae, a prima causa ad perfectiones rerum naturalium fluentes, constat ipsam nobilissimam esse, quae omnes istae non sparsim, sed unitive colligit ad esse intellectuale, sicut ex antecedentibus est manifestum. Et est ipsa iuxta primam causam et immediata ei inter omnia quae per generationem esse accipiunt. Haec igitur versa natura est animae hominis¹².

Tout ce qui a été dit de l'âme rationnelle jusqu'ici, se rapporte à l'âme rationnelle selon les puissances qui la lient à la nature ou aux parties du corps. Il reste à voir les puissances qui ne la lient pas à la nature.

12 Alb., De nat., tr.1, c.6, p. 15, v. 79-86.

B:- LES OPERATIONS DE L'ÂME RATIONNELLE.

En plus d'être le principe déterminant de l'homme, l'âme rationnelle est encore beaucoup plus, nous dit Albert le Grand: Elle est le principe de la connaissance, c'est-à-dire que sa nature propre par ses opérations lui permet de connaître la nature des choses et donc ce qui existe hors de son être. Il n'est pas tant intéressé ici, nous dit-il, à cet aspect de la connaissance qu'aux puissances elles-mêmes de l'âme rationnelle qui nous feront connaître davantage sa nature intellectuelle:

Et hoc est quod multi dicunt et pauci intelligunt, quod omnia intellecta fluunt in animam ab intelligentia separata et non a rebus, quarum ipsa intellecta sunt quidditates et formae. In his tamen tota natura intellectualis animae se habet magis in ratione formae et loci quam in ratione materiae, sicut patet per antedicta¹³.

Tout ce que l'auteur désire montrer dans ce septième chapitre de son premier traité, est qu'il y a deux intellects dans l'âme rationnelle.

Le premier s'appelle intellect possible et c'est par lui que l'âme devient tous les intelligibles quo est animam omnia intelligibilis fieri¹⁴. L'autre s'appelle intellect agent universel et c'est par lui que l'âme rend toutes choses intelligibles, c'est-à-dire, abstrait la nature des choses

13 Alb., De nat., tr.1, c.7, p. 16, v. 45-51.

14 Alb., De nat., tr.1, c.7, p. 16, v. 3-4.

quo est intelligibilia facere¹⁵. Voyons les en détails:

1) L'INTELLECT POSSIBLE.

Il se rapporte aux intelligibles comme le transparent dans le milieu et dans l'oeil se rapporte aux visibles. Comme on l'a vu au sujet de la vision, le transparent est connaturel formellement aux visibles et leur confert l'être spirituel, selon que ils sont en lui et visibles en lui. De la même manière, mais d'une façon plus essentielle, l'intellect possible est connaturel aux intelligibles.

Et in omnibus his excellenter se habet intellectus possibilis ad intelligibilia. Est enim connaturalis formis intelligibilibus, et ideo se habet ad intelligibilia sicut tabula rasa ad picturam, quoniam in tali habitudine, superficies tabulae est substantia imaginis ad lineas figurae imaginis terminata, et hoc modo colores in perspicuo perspicui sunt natura terminata dimensionibus colorati, quod videtur, et formae intelligibiles in intellectu sunt intellectus terminatus finibus et quidditatibus rerum¹⁶.

Cet intellect n'a donc aucun intérêt à la matière, mais plutôt est le lieu des espèces intelligibles, le lieu vers lequel les intelligibles sont mu par la lumière de l'intellect agent comme les couleurs par la lumière du soleil sont mues dans le transparent. Etant vertu de l'âme rationnelle, l'intellect possible est séparé et tous ceux qui sont

¹⁵ Alb., De nat., tr.1, c.7, p. 16, v. 4-5.

¹⁶ Alb., De nat., tr.1, c.7, p. 16, v. 12-21.

en lui, toujours et partout seront en lui-même, parce que la forme ne peut pas être autrement qu'individuelle ou universelle; comme la forme individuelle est per hinc et nunc, et par l'abstraction, elle est ubique et semper et alors elle est dans l'être de l'intellect comme telle.

Forma enim non est nisi individua vel universalis, et individua est per hic et nunc, et cum abstrahitur ab his, est ubique et semper et tunc est in esse intellectus qui non dat hic et nunc esse, sed ubique et semper¹⁷.

2) L'INTELLECT AGENT.

Pour continuer la même comparaison, l'intellect agent est à l'intellect possible et aux intelligibles, ce que la lumière du soleil est au transparent et connaturelle à sa perfection et ainsi des couleurs, et encore plus de l'intellect agent. ?

Et per excellentiorem modum erit intellectus agens connaturalis perfectio intellectus possibilis et intelligibilium, ita quod sicut colores non moventur ad perspicuum nisi actu luminis, ita intellecta non movent intellectum possibilem nisi actu agentis intellectus¹⁸.

Ainsi, la forme si on la compare à la chose, est individuelle; mais dans l'intellect, elle est toujours universelle ea quod in eo est ubique et semper.

17 Alb., De nat., tr.1, c.7, p. 16, v. 29-34.

18 Alb., De nat., tr.1, c.7, p. 16, v. 39-44.

Du fait que nous avons bien saisi la nature de l'intellect, nous n'avons pas prise à toutes les erreurs de ceux qui n'ont pas compris la nature de l'intellect, nous dit Albert le Grand, qui ne veut pas en traiter ici parce que ce qui l'intéressait ici, était l'origine et des âmes et de l'intellect.

C:- COMMENT L'ÂME RATIONNELLE EST SEULE PERFECTION DE L'HOMME.

Il ne reste plus qu'à montrer cet aspect pour avoir une idée plus complète de la nature de l'âme rationnelle. Par le fait, qu'elle réfléchit sur elle-même et en elle-même aux moyens des intelligibles, on peut conclure que l'âme rationnelle est composée; sinon elle serait toujours en acte, allant à l'extérieur chercher des intelligibles ou bien elle serait toujours possible en puissance. Comme nous venons de le voir, elle est à un moment ou l'autre, l'un ou l'autre. Elle ne peut pas être elle-même sans les deux aspects: C'est pourquoi nous devons conclure qu'elle est composée. Mais cette composition n'est pas de forme et matière, l'intellect possible n'est pas matière ou matériel, comme nous l'avons vu. Elle ne se réfère pas aux intelligibles comme à leur matière, mais comme leur lieu; ni comme matière de l'intellect agent, mais comme connaturelle à lui, un peu comme le transparent est connaturel à la lumière sans lequel elle ne pourrait pas briller. C'est la

raison pour laquelle Aristote appelle l'âme une forme absolue; mais il est mieux de dire qu'elle est composée parce que de nature elle est intellectuelle ou par cela qu'elle est perfection intellectuelle:

Ex intellectu enim possibili, sicut iam ostensum est, est natura intellectualis id quod est, sed ex agente est perfectio ipsius secundum esse intellectuale in actu¹⁹.

Et Albert le Grand poursuit en se demandant de quoi provient le mouvement selon le lieu de l'âme rationnelle. Il ne provient pas du fait qu'elle est composé, mais du fait qu'elle est simple:

Nullum enim compositum movet vel movetur ex hoc quod est compositum, sed potius ex hoc quod est simplex, movet hoc quod movet secundum locum²⁰.

Accédant à la simplicité du premier moteur par la séparation, l'âme rationnelle peut donc comme lui avoir un appétit plus développé du fait qu'elle n'est plus dans un lieu.

... Et hoc est quod appetitus eius non est unius sicut appetitus naturae, sed est multorum, quae cum in uno loco non sint, consequitur per motum ad diversa loca ea quae desiderat²¹.

Ceci dit, il suffit d'ajouter que le mouvement de l'âme rationnelle peut se produire d'une façon triple, selon

19 Alb., De nat., tr.1, c.8, p. 17, v. 21-24.

20 Alb., De nat., tr.1, c.8, p. 17, v. 47-49.

21 Alb., De nat., tr.1, c.8, p. 17, v. 58-61.

les puissances: D'abord comme determinantia ea ad quae movetur animal; comme les sens, l'imagination et l'intellect et la prudence et l'art; Ensuite comme impetum facientia tels que l'appétit, la volonté et le désir et la colère et la concupiscence; Enfin, comme un mélange de ces deux comme la prohaeresis et la liberté et la syndérèse.

En conclusion à toute cette première partie de notre travail, nous pouvons dire qu'Albert le Grand est arrivé à nous prouver que l'âme rationnelle est la seule parfaite et la plus noble de toutes les formes. Nous pouvons prévoir déjà, que son argumentation sur l'immortalité ou permanence de l'âme, reposera fortement sur cette conclusion. C'est pourquoi nous nous sommes un peu étendu sur le sujet.

Même si ce traité nous a semblé incomplet par moment, dans le sens que l'auteur prend souvent pour prouver ou pour acquies ce qu'il a prouvé ailleurs, il faut admettre que son raisonnement est très serré et se tient rationnellement.

DEUXIEME PARTIE

L'AME SEPARÉE DU CORPS

PRELIMINAIRES

Comme nous l'avons déjà dit, le deuxième traité du Liber de natura et origine animae se compose de dix-sept chapitres que nous groupons en trois Chapitres seulement.

Dans notre Cinquième Chapitre, nous groupons les six premiers chapitres du deuxième traité qui traitent en particulier de la permanence de l'âme rationnelle après la mort du corps ou de son immortalité. Le sixième chapitre d'Albert le Grand est très important car c'est le point central de tout le livre et l'auteur nous y explique ses huit preuves de l'immortalité de l'âme.

Dans notre Sixième Chapitre, qui comprend les chapitres sept à douze d'Albert le Grand, nous montrons quel est l'état de l'âme immortelle.

Enfin dans notre dernier Chapitre, nous verrons quelles sont les oeuvres ou actions de l'âme après la mort. Ce Chapitre comprend les chapitres treize à dix-sept d'Albert le Grand.

CHAPITRE CINQUIÈME

IMMORTALITÉ DE L'ÂME

Nous divisons ce Chapitre en cinq parties qui seront comme un panorama de la pensée des philosophes anciens et celle d'Albert le Grand. La première considère la pensée de Platon, la deuxième étudie celle d'Avicenne et d'Al-Gazel. La troisième considère ce que disent Averroës, Avempace et Abubacer. La quatrième démontre l'erreur d'Alexandre le Grec et enfin, la cinquième nous donne la pensée d'Albert le Grand lui-même sur l'immortalité de l'âme.

1. CE QU'EN PENSE PLATON.

Albert le Grand a connu Platon à travers ses disciples surtout, car de son temps, il ne disposait que de deux de ses oeuvres, le Phèdre et le Timée. Comme il nous le dit dans ce premier chapitre; il constate que la doctrine de Platon sur l'âme est incomplète et il entend la compléter

De hoc autem Plato in phaedrone conatus est dicere, sed non sunt sufficientia, quae dicit¹.

Aussi, une autre mention de Platon ici:

Animalium autem natura secundum Platonem in Timaeo est duplex².

1 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 18, v. 10-12.

2 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 19, v. 35-37.

Platon fonde son argument de la permanence de l'âme sur le principe du mouvement. En effet, dit-il, ce qui cause le mouvement, dans les choses qui en soi et par soi sont mues, est ce qui se meut soi-même et l'on ne peut se mouvoir soi-même sans mouvement continu:

Videtur enim ponere, quod hoc sit motus principium in his quae per se sive a se moventur, quod ipsum movet seipsum, hoc autem quod ipsum movet seipsum, perpetui esse motus³.

Dans le monde supérieur, ce qui se meut en soi est la cause du mouvement. Il y a de plus une similitude, nous l'avons déjà vu, dans le monde inférieur, avec le monde supérieur dans le mu par soi et en soi:

In octavo autem Physicorum determinatum est a novis, quae sunt illa quae moventur a se et quae non, et ostensum est ibi, quod in minori mundo, qui est animal, est similitudo ad maiorem mundum in hoc quod est animal, est similitudo ad maiorem mundum in hoc quod est moveri a seipso et movere seipsum⁴.

Platon conclut donc, que dans le monde supérieur, le premier moteur est incorruptible et éternel et le mouvement se réduit à lui, qui n'est pas mu par un autre, ni par accident, mais essentiellement et dont c'est une caractéristique essentielle de se mouvoir, il meut toujours; Ainsi, dans le monde inférieur, le moteur est incorruptible et perpétuel et quand l'animal est mu, non par accident, mais

3 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 18, v. 12-15.

4 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 18, v. 17-22.

par le moteur qui lui est connaturel et conjoint, il importe qu'il y ait un premier mouvant dans l'animal:

Et ideo cum in maiori mundo motor primus sit incorruptibilis et aeternus, concludit Plato, quod in minori mundo motor est incorruptibilis et perpetuus. Sicut enim in maiori mundo motus reducitur in primum motorem, qui non movetur ab alio neque per accidens, sed sibi essentielle est movere, et cui essentielle est movere, semper movet: ita, inquit Plato ad Phaedronem, discipulum suum, in minori mundo, quando animal movetur non per accidens, sed per motorem connaturalem sibi et coniunctum, oportet, quod unum sit primum movens in animali⁵.

Si l'animal était mouvant par accident, il pourrait ne pas mouvoir et alors le mouvement animal cesserait pour toujours. Ceci est impossible et absurde du moins pour le coeur et l'esprit dont le mouvement vehicule la vie et l'esprit par tout le corps.

Primum autem movens in his quae per se et a se moventur, non est per accidens movens, quoniam si esset per accidens movens, posset non movere, et sic cessaret motus animalii permanente. Quod esse non potest ad minus propter motum cordis et spiritus, quo vehitur vita et virtus per corpus⁶.

Platon developpe son idée en montrant que ce qui est premier mouvant dans l'animal, l'est essentiellement et en soi, c'est-à-dire, n'a pas d'autre avant lui et lorsqu'il meut dans l'animal, il est toujours mouvant:

5 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 18, v. 22-33.

6 Alb., De nat., tr.2, c.1., p. 18, v. 33-38.

IMMORTALITE DE L'AME

54

Quod autem sic est primum movens, non per accidens nec per aliud ante se movens, est essentialiter movens, et quod est essentialiter movens, est semper movens, quantum in se est. Ergo anima animalium⁷ motivorum semper est movens, quantum in ipsa est⁷.

De là, il nous montre que le premier mouvant dans l'animal doit être naturel autrement, il y aura violence et il ne sera pas premier mouvant, et cela est absurde:

Cum igitur moveatur ab intrinseco sibi motore, oportet, quod aliquid faciat motorem intrinsecum ei quod movetur, et cum hoc non possit esse violentum aliquid, oportet, quod sit naturale⁸.

Comment cela peut-il se faire? Non par la génération, car alors il serait matériel ainsi que les conditions qui en découlent. Alors le premier moteur meut dans celui qui est mu:

Igitur relinquitur, quod primus motor in motu secundum locum seipsum moveat intra id quod movetur ab ipso, et per consequens quod ipse moveat seipsum in omnibus his in quibus est vere primus motor motus localis, sicut est in caelo⁹.

Ceci est l'argument du Phèdre de Platon. Albert le Grand le complète par le Timée, dans lequel Platon montre qu'il y a deux natures des animaux: L'une, est prêtée et donnée par les dieux célestes et par conséquent conforme aux cieux, amène la justice et la piété dans le sujet. Elle est quand même créditée à la nature corporelle; parce qu'elle se meut

7 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 18, v. 42-47.

8 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 19, v. 21-24.

9 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 19, v. 31-35.

de soi, elle est cause du mouvement:

Animalium autem natura secundum Platonem in Timaeo est duplex. Quaedam enim conformis est caelestibus data et fenus eorum existens, credita tamen naturae corporeae. . . et haec quia ex se movet, prima est causa motus¹⁰.

L'autre est éduite de la semence matérielle. Elle est activée par la nature corporelle plutôt qu'agent; seule l'âme intellectuelle sera mouvant soi-même:

Alia autem est non ex fenore caelesti, sed ex semente materiali educta, acta a natura corporea potius quam agens, quae numquam potest esse libera in movendo, ut ex se et sui causa moveat, quod movetur. Et ideo non nisi intellectualis anima erit seipsam movens¹¹.

Quelles sont alors ses conclusions? D'abord nous avons dit que ce qui meut par soi, se meut et donc est premier, c'est-à-dire ne dépend pas d'autre chose. Ce qui est premier, dit Platon, est incorruptible parce que autrement il aurait un contraire à l'intérieur de lui-même ou hors de lui-même, et alors, il dépendrait d'un autre et par conséquent, il ne serait plus premier.

Primum autem, non dependens ab alio est incorruptibile, eo quod ipsum non habet contrarium intus vel extra. Quia si esset compositum, dependeret ab alio, et non esset primum, quia omne compositum a suis dependet componentibus et nititur illis et si movet, ab illis habet, quod movet. Et haec omnia aliena sunt a primo

10 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 19, v. 35-44.

11 Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 19, v. 44-49.

motore in quolibet vere primo motore¹².

Donc, le premier moteur dans le monde inférieur, à la similitude du monde supérieur, est perpétuel et incorruptible. Il suit donc de ces affirmations, que le premier moteur meut, se meut lui-même, toujours et finalement, est incorruptible, simple et perpétuel.

Igitur primum quod movetur a se in minori mundo, ad similitudinem eius quod in maiori mundo a se movetur, est perpetuum et incorruptibile. Ista igitur quattuor se consequuntur propositiones: Quod primus motor essentialiter movet et quod primus motor semper seipsum movet et quod primus motor incorruptibilis est, simplex et perpetuus¹³.

Si nous acceptons l'explication de Platon, nous dit Albert le Grand, nous risquons de nous tromper. En effet, les paroles de Platon nous amènent à conclure que l'âme rationnelle est un nombre, se mouvant lui-même, toujours par le mouvement perpétuel et incorruptible de la vie. Ces choses ne sont pas assez bien dites par Platon car elles portent à croire que l'âme serait mue et alors non semblable au premier moteur.

Probatum enim est in Physicis Nostris per demonstrationes infallibiles, quod nihil indivisibile movetur, et quod non movetur, non movet seipsum, et quod primus motor, cui essentielle est movere, ita est movens, quod nullo modo movetur, sed est immobilis, et quod anima rationalis non movetur. Quae omnia sunt contra Platonem, et

12 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 19, v. 55-62.

13 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 19, v. 62-69.

probatum est in scientia de Anima, quod ipsa non est numerus et quod ipsa non est seipsam movens, et longum et inutile esset omnes has sic repetere demonstrationes¹⁴.

Il faut faire attention, nous dit Albert le Grand, et bien voir ce qu'il a voulu dire par cela. Platon, en effet, a voulu dire que le mouvement est l'acte du mouvant et non l'acte du mobile. Il affirme que rien ne se meut s'il n'est essentiellement mouvant, comme la lumière est dans l'éclairant ainsi le mouvement est dans le mouvant:

Non enim intellexit hoc, nisi secundum quod motus est actus moventis et non secundum quod est actus mobilis. Propter quod dixit nihil movere se, nisi quod est essentialiter movens, et cuius actus essentialis est ipse motus, et dicit motum esse in movente, sicut lux est in lucente¹⁵.

Il serait donc mieux de dire selon Albert le Grand, que le mouvement est l'acte du mobile ou de ce qui est mu, selon qu'il est en puissance sortant à l'acte:

Aliter autem non sumimus motum, quando dicimus motum esse actum mobilis sive eius quod movetur, secundum quod est in potentia exeunte ad actum¹⁶.

Après cette mise au point d'Albert le Grand, il est plus évident que Platon affirme et montre l'immortalité de l'âme rationnelle séparée du corps par la mort.

14 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 19, v. 83-93.

15 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 20, v. 12-17.

16 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 20, v. 17-20.

Sic autem correctis dictis Platonis probatio sua est necessaria et inevitabiliter concludit animam rationalem movere et manere post mortem nec perire eam pereunte corpore¹⁷.

2. CE QU'EN PENSENT AVICENNE ET ALGAZEL.

Albert le Grand implique, dans les deux chapitres de son deuxième traité qui traitent de ces philosophes, que ces deux penseurs arabes sont d'accord et ont la même pensée sur le sujet discuté. Le but de notre travail est de faire connaître la pensée d'Albert le Grand. Des études récentes, ont montré que l'auteur s'est trompé en croyant qu'Algazel était le disciple d'Avicenne et le suivait dans sa pensée. Nous renvoyons le lecteur intéressé à cette controverse, au travail de M. Robert Serré¹⁸. Nous aurons donc ici deux parties dont la première étudie la pensée d'Avicenne et aussi attribuée à Algazel par l'auteur, sur l'immortalité de l'âme; la deuxième partie verra les objections faites à cette pensée.

a. La pensée d'Avicenne et d'Algazel.

Avicenne nous dit l'auteur, arrive à la même pensée que Platon au sujet de l'immortalité de l'âme, mais par

17 Alb., De nat., tr.2, c.1, p. 20, v. 24-27.

18 Robert Serré, Discussion de Saint Albert le Grand avec les philosophes arabes Avicenne et Algazel à propos de l'intellect, Thèse de Maîtrise (non publiée) présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, Ontario, 1967, Chapitre Premier, p. 20.

d'autres moyens. Nous donnerons donc les dix arguments d'Avicenne, rapportes par Albert le Grand, et les conclusions qui en deduisent.

Son premier argument est que l'âme rationnelle n'étant pas une vertu du corps, ne depend pas du corps pour exister et ainsi peut lui survivre:

Hic enim primo ostendit, quod anima rationalis non est virtus in corpore, ita quod secundum esse vel operationem vel utrumque ad corporis harmoniam dependeat. Per hoc ostenditur, quod non destruitur corpore destructo¹⁹.

Son deuxième argument est que l'intellect se connaît et connaît tous les organes, alors qu'aucune vertu ne le fait. Il est donc séparé.

Signum autem aliud eiusdem est, quod virtus in corpore operans suum non apprehendit instrumentum, ... Intellectus autem et se et omnia apprehendit organa. Propter quod liber et separatus esse dignoscitur ab omnibus²⁰.

Son troisième argument est que l'intellect n'est pas dans un instrument corporel, parce qu'il peut devenir toute chose.

Adhuc autem, quia nullum est instrumentum, cuius harmonia et commixtio proportionalis sit omnibus corporalibus et incorporalibus, intellectus autem est omnia fieri, non igitur est in

19 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 32-36.

20 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 47-53.

aliquo corporeo instrumento, sed separatus ab omnibus²¹.

Son quatrième argument est que la vertu organique est lésée par l'excellence, par exemple, par le soleil trop fort, mais au contraire, l'intellect devient plus fort par les objets intelligibles les plus forts.

Adhuc autem, quia omne operans in organo laeditur ab excellenti harmoniam organi sui, sicut visus a claritate solis, intellectus autem a maxime intelligibilibus non laeditur, sed confortatur: Separatus igitur esse dignoscitur et non coniunctus organo alicui²².

Son cinquième argument est que la nature intellectuelle n'est pas une vertu organique de l'âme, autrement, elle serait éduite de la matière par la génération.

Adhuc, quia omnis organica virtus animae primum est in potentia materiae et per generationem educitur de illa, ... Est enim intellectualis natura divinum quiddam et a materia generabili separatum²³.

Son sixième argument est que l'âge et l'usure détériore l'organe, alors que l'intellect est plus fort et sur dans les vieillards.

Adhuc etiam, aetas, quae est corruptio naturalis, debilitat, quaecumque sunt organica, sicut sensus et

21 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 54-58.

22 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 59-64.

23 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 65-71.

imaginationes corrumpuntur in senibus, et in his sunt fortiores et certiores intelligentiae²⁴.

Son septième argument est que toutes les vertus organiques sont communes à l'homme et aux animaux, mais que les animaux n'ont aucunement l'intellect.

Adhuc autem, quaecumque sunt virtutes organicae, homini communes sunt brutis; intellectus autem nihil omnino habent, quaecumque sunt irrationalia²⁵.

Son huitième argument est que toute la nature organique ne saisit que des formes corporelles, alors que l'intellect perçoit des objets simples, non figuratifs et immatériels, sans espace et temps.

Adhuc, quaecumque est virtus operans in corpore, non est apprehensiva nisi formarum corporalium, figuras et intentiones qualitatum sensibilium habentium. Intellectus autem, ... apprehensivus est simplicium, infigurabilium et insensibilium, sine hic et nunc existentium. Non igitur est virtus in corpore operans²⁶.

Son neuvième argument est que l'intellect seul peut donner l'être intelligible simple aux formes intelligibles.

Amplius, dat esse intelligibile simplex formis intelligibilibus, quod non potest perficere aliqua virtus in corpore operans²⁷.

Son dixième argument est que l'intellect agit toujours incorporellement et intemporellement, mais non la

24 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 72-78.

25 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 79-81.

26 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 20, v. 82-89.

27 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 21, v. 1-2.

vertu opérante.

Amplius, potest intellectus tam in corporea quam in incorporea incorporaliter et intemporaliter, quod non posset facere aliqua virtutum operantium in corpore²⁸.

Avicenne et Algazel, après tous ces arguments, arrivent à la conclusion que l'âme intellectuelle est d'un autre genre d'âme que la sensitive et la végétative, parce qu'il y a du divin en elle et que c'est cette affectation divine qui la rend perpétuelle. Elle perfectionne le corps, c'est évident, mais un peu comme le navigateur perfectionne le navire sans dépendre pour cela de lui pour son être substantiel. Ainsi, l'âme intellectuelle peut être séparée du corps et opérer des opérations qui lui sont propres selon l'intellect.

Propter quod concludit hic Philosophus et Algazel, qui eum in omnibus sequitur, animam intellectualem genus alterum animae esse a vegetabili et sensibili, et quia divinum genus animae est, dicunt hoc solum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili. ... Et similiter anima separata a corpore est quidem, sed non vegetat et sensificat corpus, sed alias sibi convenientes secundum intellectum operatur operationes²⁹.

Donc il ressort de tout cela que l'âme rationnelle ne peut être une vertu opérant dans le corps mais est bien séparée de lui.

28 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 21, v. 3-6.

29 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 21, v. 7-25.

Et cum in esse suo proprio et naturali sit divina et intellectualis luminis forma quaedam, constat, quod secundum essentiam suam et esse proprium non dependet a corporeo organo aliquo, et sic ipsa non est virtus in corpore, sed separata ab ipso³⁰.

Avicenne se livre ensuite à une longue discussion sur la possibilité de la corruption de l'âme pour conclure que la chose n'est pas possible en raison de son indépendance du corps.

Igitur anima rationalis non corrumpitur sicut dependens a corpore, ergo nullo modo corrumpitur. ... Anima igitur rationalis non destruitur destructo corpore³¹.

b. Objections à la pensée d'Avicenne.

Albert le Grand, dans ce troisième chapitre de son deuxième traité, nous rapporte quatre objections à la pensée d'Avicenne et d'Algazel.

La première objection: Comment un être, qui a besoin d'un autre pour commencer, peut-il survivre à la destruction de cet être?

Dubitabis autem fortasse aliquis circa ea quae dicta sunt, quomodo potest hoc esse, quod inceptio esse aliquis pendeat ad inceptionem alterius et destructio ipsius non sequatur illo destructo. ... qualiter esse habeat anima post destructionem corporis³².

30 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 21, v. 37-43.

31 Alb., De nat., tr.2, c.2, p. 22, v. 6-8; 29.

32 Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 22, v. 35-43.

La deuxième objection: Comment une forme, qui est perfection de la matière, peut-elle exister avant elle, et lui survivre?

Amplius, anima est forma et perfectio corporis; perfectio autem nec ante materiam, quam perficit, habet esse neque post eam. ... Oportet igitur, quod sit in materia et esse habeat in ipsa; et si esse habet in ipsa, mirum videtur, si quis dicat eam etiam esse habere sine ipsa³³.

La troisième objection: L'âme a comme rôle principal de contenir ensemble le corps de l'homme; sans matière, l'âme est donc inutile et n'a pas de raison d'être.

Amplius, constat, quod anima rationalis continet corpus hominis, quia egrediente anima marcescit corpus et exspirat, sicut in libro de Anima probatum est. Quod autem continet corporis materiam, esse habet in ipsa materia, et videtur totus usus formae esse in continendo materiam et dando sibi esse et speciem, et ideo sine materia videtur et inutilis forma et non posse videtur esse sine ea³⁴.

La quatrième objection: Si l'âme a un être séparé du corps, quel être plus noble et plus libre que celui qu'elle a dans le corps, aura-t-elle?

Vulgariter etiam instant quidam quaerentes: si anima habet esse sine corpore, quod esse liberius et nobilior est ei quam esse quod habet in obligatione corporis, ad quid anima incorporatur materiae³⁵.

33 Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 22, v. 44-53.

34 Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 22, v. 54-61.

35 Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 22, v. 62-73.

Avicenne, Algazel et d'autres philosophes répondent à ces objections en montrant que, il n'est pas nécessaire, à celui qui dépend d'un autre pour commencer dans l'être, qu'il doive disparaître lui-même lors de la disparition de cet autre. Pour le cas de l'âme rationnelle, il est évident, qu'elle ne dépend pas des principes de la matière, car son achèvement lui vient de la cause première agente dans la génération humaine. Donc selon l'être, elle ne dépend aucunement de la matière; mais selon le commencement, elle dépend de la génération en ce sens que la cause première intellectuelle agit sur elle et la pose dans l'être à partir de la génération du corps.

Ad has autem et similes dubitationes omnes respondent Avicenna et Algazel et similes eis philosophi, quod non oportet, quod si aliquid dependet ad aliquid secundum incipere suum esse, quod propter hoc dependeat ab ipso secundum sui esse destructionem. ... Et ideo cum secundum esse, quod habet a causa prima, nullo modo dependeat ad materiam corporis humani, tamen secundum incipere dependet ad generationem, ... secundum quod causa prima intellectualis agit in ipsam et producit eam in esse in generatione corporis,³⁶.

De plus, l'âme rationnelle est perfection du corps non à la manière des formes naturelles, mais plutôt à un degré différent, étant la forme la plus proche du premier moteur. Il n'y a rien d'étonnant que comme lui, elle ait des propriétés différentes, que la matière n'a pas et qui

36 Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 22, v. 73-88.

ne conviennent pas à d'autres formes.

Nec ipsa est forma et perfectio corporis sicut formae naturales, sed potius in talibus perfectionibus sunt gradus, sicut ex antehabitis huius libri constat. Et ideo quod forma est iuxta motorem primum proxima inter omnes formas naturales existens, non est mirum, si multa conveniunt ei ex primo motore, cuius proprietates plures habet quam materiae, quae non conveniunt alii formae naturali³⁷.

Les objections du vulgaire témoignent très bien de son ignorance. En effet, il ne réalise pas que l'âme rationnelle a comme perfection de contempler les intellects per continuum et tempus, et comme on l'a montré déjà, elle ne peut avoir cette faculté sans être une des âmes qui sont unies aux sensibles et imaginables.

Albert le Grand résume: Il ne faut pas penser comme le font les dits philosophes, que la nature intellectuelle de l'âme rationnelle seule existe après la destruction du corps, sans puissances végétatives et sensibles; parce que l'intellect, comme forme de l'âme, n'existe jamais séparé du végétatif et du sensitif, mais d'autre part, ces puissances végétatives et sensibles sont séparées de lui, toujours, c'est-à-dire, avant et après la destruction du corps. En effet, nous dit-il, ces puissances sont le fondement de l'être intellectuel et rationnel.

37 Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 23, v. 2-10.

Nec intelligi debet secundum dictos philosophos, quod anima rationalis maneat post destructionem corporis tantum in natura intellectuali sine vegetabili et sensibili potentiis, quia, sicut in *Physicis* dictum est, numquam intellectus, prout est forma animae, separatur a vegetativo, sed e converso illae potentiae separantur ab ipse³⁸.

Ces puissances, en effet, sont le fondement de l'être intellectuel et rationnel et donc, il ne peut y avoir de nature dans le genre de l'âme intellectuelle sans le végétatif et le sensitif. Ceux-ci demeurent dans l'âme rationnelle séparée, mais comme fondement de l'être de l'âme intellectuelle, en tant que l'âme séparée sans le corps à ces actes du végétatif et du sensitif en puissance seulement.

Propter quod ista manent in anima rationali sicut fundamenta et secundum esse animae rationalis in potentia et non in actu operationum, quas habent in corpore. Sed actum habent sine corpore illum tantum qui est actus fundamenti, hoc est, ut in ipsis fundetur esse animae intellectualis³⁹.

Comment cela peut-il se faire que ces puissances demeurent seulement dans l'âme rationnelle? Pour deux raisons nous dit Albert le Grand: La première est que les causes matérielles ne sont pas seules responsables de la venu du végétatif et du sensitif dans l'homme, mais surtout le premier agent est l'intellect qui informant les causes, les pousse à produire toutes les qualités qui sont dans la

38 Alb., *De nat.*, tr.2, c.3, p. 23, v. 22-28.

39 Alb., *De nat.*, tr.2, c.3, p. 23, v. 35-40.

matière.

Quarum una est, quia non solae materiales causae educunt in homine vegetativum et sensitivum, sed potius primum agens est intellectus, et ab illo informatae agunt omnes qualitates, quae sunt in materia⁴⁰.

La seconde raison est que les causes agentes ne terminent leur action qu'à la forme et être de la nature intellectuelle. Cette action meut et forme selon l'esprit céleste et selon la vertu de l'intellect. Aristote appelle ainsi, lui aussi, l'esprit de la semence.

Secunda autem causa est, quia agentes causae in materia hominis non terminant actionem suam nisi in formam et esse intellectualis naturae, ... Propter quod etiam ipse spiritus seminis ab Aristotele in suo libro sextodecimo de Animalibus spiritus et intellectus vocatur, ...⁴¹.

3. CE QU'EN PENSENT AVERROËS, AVEMPACE ET ABUBACER.

Averroës, Avempace et Abubacer, et d'autres parmi les philosophes arabes, affirment que l'âme sensitive et l'âme intellectuelle dans l'homme, ne sont pas de la même substance. Seule l'âme sensitive, selon eux, est éduite des vertus de la semence par la generation de l'homme. Ils concèdent à cette âme des opérations plus pures que dans les animaux à cause d'une plus grande harmonie du corps. La nature intellectuelle, disent-ils, est séparée et irradiée

⁴⁰ Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 23, v. 45-49.

⁴¹ Alb., De nat., tr.2, c.3, p. 23, v. 50-61.

sur l'âme humaine et cette irradiation, comme la lumière du soleil sur le transparent, fait couler les formes intelligibles dans l'âme de l'homme et le rend ainsi intellectuel par ce flot continu.

Horum enim sententia est non eiusdem substantiae esse animam sensibilem et intellectualem in homine. Propter quod dicunt ex virtutibus, quae sunt in semine, non educi per generationem nisi animam sensibilem, esse tamen hanc puriorum operationum propter corporis aequalitatem quam in aliis. Intellectualem autem dicunt esse separatam et irradiare super animam hominis, sicut irradiat lux solis super perspicuum, et ex illa irradiatione dicunt fluere formas intelligibiles in animam, sicut ex lumine solis fluunt visibilia in perspicuum, sicut diximus superius. Et hoc modo continuari dicunt lumen intelligentiae animae hominis, sicut continuatur lumen solis perspicuo, et per hanc continuationem dicunt hominem esse intellectualem⁴².

En résumé, donc, selon eux, la nature intellectuelle n'est pas générée ni ne commence à exister selon sa substance dans la génération, mais commence à être avec l'expansion de sa lumière sur l'âme. Cette expansion provient donc ab extrinseco, et donc l'intellect commence de l'extérieur et se multiplie de cette manière de la même façon que la lumière du soleil maintient les illuminés et par eux est continuée en les émettant. Enlevez les illuminés, disent-ils, et seul demeure la lumière du soleil; ainsi, périssant les hommes, il ne reste qu'une seule intelligence perpétuelle et incorruptible. Alors, rien de surprenant que la

⁴² Alb., De nat., tr.2, c.4, p. 23, v. 70-84.

nature intellectuelle ne soit pas détruite par la destruction du corps:

Horum igitur dictum redit ad hoc, quod intellectualis natura non generatur nec incipit esse secundum substantiam suam in generatione, sed incipit esse secundum expansionem luminis sui super animam, ... dicunt hoc modo intelligi, quod intellectus ingreditur ab extrinseco, et hoc modo multiplicare se dicunt intellectum, sicut multiplicatur lumen solis secundum illuminata, quibus immititur et cum quibus continuatur. Et sicut illuminatis subtractis non remanet nisi unicum lumen solis, ita pereuntibus hominibus dicunt unum intellectum perpetuum et incorruptibilem ex omnibus relinqui⁴³.

Tout cela est absurde, nous dit Albert le Grand, parce que si l'on raisonne ainsi, il faudra dire que tous les intelligés sont hors de nous, et que l'âme de l'homme n'intelligé absolument rien ni ne peut considérer aucune forme intelligible.

Igitur intellecta ab imaginibus animae abstracta similiter alicui alii coniungentur extra animam et animae potentias; non autem unquam fit intellectus ab aliqua anima vel intelligentia per hoc quod est extra ipsa; ergo anima hominis nihil omnino intelligit neque considerat de formis intelligibilibus. Quod cuilibet patet esse absurdum⁴⁴.

De plus, si l'on accepte leur doctrine, il faut dire qu'aucune âme ne peut rien connaître de ces choses qui sont intelligibles, car l'âme sensible n'a aucune capacité pour le faire:

⁴³ Alb., De nat., tr.2, c.4, p. 23, v. 92, p. 24, v. 9.

⁴⁴ Alb., De nat., tr.2, c.4, p. 24, v. 33-39.

Amplius, omnis susceptio formae est secundum potestatem suscipientis, ... constat ... non esse de potestate sensibilis animae suscipere formas secundum esse intellectuale, secundum quod sunt ubique et semper. Ergo secundum hoc esse non sunt nisi in intelligentia aliqua; haec autem, ut illi dicunt, nihil animae est; igitur nihil anima intelligit vel cognoscit eorum quae sunt intelligibilia⁴⁵.

Enfin, l'homme ne peut être homme sans intellect, car c'est une qualité qui lui est essentielle. Il est donc absurde de conclure comme eux.

4. CE QU'EN PENSE ALEXANDRE LE GREC.

L'erreur d'Alexandre, philosophe grec, est encore pire. Il est le seul péripatéticien à soutenir que l'âme rationnelle périt avec le corps du fait qu'elle serait éduite, selon lui, de la complexité des éléments par la génération.

Alexander autem Peripateticus Graecus, cuius doctrina multi de Peripateticorum schola sequuntur, solus inter philosophos animam rationalem concedit perire pereunte corpore, eo quod ipse dicit intellectum esse formam harmonicam, quae ex complexione elementorum educitur per generationem,⁴⁶.

Il n'y aurait, selon lui, dans l'âme rationnelle, que l'intellect possible qui est la forme du corps complet et par conséquent, entre les corps, il est plus que les autres éloigné de l'excellence des contraires et accède plus à la convenance du ciel.

⁴⁵ Alb., De nat., tr.2, c.4, p. 24, v. 40-49.

⁴⁶ Alb., De nat., tr.2, c.5, p. 24, v. 78-85.

IMMORTALITE DE L'ÂME

72

Dicit enim intellectum possibilem solum esse in anima et hunc esse formam corporis complexionati, plus inter corpora ab excellentia contrariorum recedentis et ad convenientiam caeli accedentis ... ex convenientia, ... resultabit in forma, qua corpus hominis cum caelo convenit, forma intellectualis ex luce intelligentiae irradiantis super animam⁴⁷.

Donc, on peut donc dire que par participation à la lumière de l'intellect premier, participation qui se fait par irradiation de l'extérieur, l'âme est perfectionnée, mais non au point de changer de nature et devenir immortelle.

Albert le Grand réfute cette argumentation comme étant de la pure fantaisie et cousue d'erreurs. Nous voyons, dit-il, le transparent être plus clair dans les corps quand ceux-ci sont plus rares et tenus. Le corps humain a beaucoup de densité et est terminé; il a donc moins de convenance avec le ciel par la transparence que le plus simple des éléments. Et si il dit que cette réception des formes intellectuelles est dans l'esprit animal, alors cela ne peut être parce qu'aucune forme selon son être universel, n'est en esprit, mais plutôt est dans un corps sous les intentions de la matière et donc, l'intellect ne peut s'accomplir dans la matière.

Haec autem phantasia omnino est erronea, quoniam nos videmus perspicuum tanto clarius esse in corporibus, quanto ipsa corpora fuerint magis rara et tenuis. Corpus autem hominis densitatem habet multam et est terminatum; patet igitur, quod convenientiam

47 Alb., De nat., tr.2, c.5, p. 24, v. 85-97.

cum caelo in perspicuitate minus habet quam elementum simplex. Et si dicatur, quod in spiritu animalis est illa receptio formarum intellectualium, constat ... quod nulla forma secundum esse universalis est in spiritu, sed potius est in eo particularis sub materiae intentionibus, et ideo in illa non completur intellectus aliquis⁴⁸.

De plus, selon Alexandre, aucune forme n'est induite par l'intellect agent, cause première dans toute la nature, qui aurait une certaine similitude avec lui-même dans la séparation. Cela semble absurde que l'intellect agent puisse induire certaines formes tout à fait différentes de lui-même dans la séparation, lui, qui est parfait. En affirmant cela, Alexandre va contre toute la tradition philosophique, surtout Platon et Aristote.

Amplius, secundum illum ab intellectu agente, qui prima causa est in tota natura, nulla inducitur forma, quae aliquid similitudinis habeat cum ipso in separatione. Et hoc videtur absurdum, quod omnia principia agentia in generatione aliquid suae similitudinis in generato consequantur et illud principium quod omnibus prius et excellentius est, nihil omnino suae consequatur similitudinis, nec hoc sensit Stoicorum aut Peripateticorum aliquis⁴⁹.

Alexandre est donc le seul, nous dit Albert le Grand, suivant en cela des esprits dégénérés, à déclarer que le meilleur de l'homme, ce qui le rend divin, est corporel et forme harmonique du corps, périssant avec lui. Il est d'ailleurs le seul à ne pas avoir trouvé la cause du mouvement local dans le corps de l'homme et de l'animal.

⁴⁸ Alb., De nat., tr.2, c.5, p. 24, v. 1-13.

⁴⁹ Alb., De nat., tr.2, c.5, p. 25, v. 14-22.

Et solus iste deficit in hoc, quod causam motus localis non potest invenire in corporibus animalium et hominis⁵⁰.

Mais nous savons constate Albert le Grand, que beaucoup d'animaux et surtout les hommes sont mus par eux-même. Alors, qui donne le mouvement? Ce n'est certainement pas son âme selon Alexandre; alors, l'harmonie elle-même du composé serait la cause? Mais tout mouvement doit partir de quelque chose d'immobile, d'où partira-t-il alors? Si c'est l'harmonie, continu Albert le Grand, alors le mu et le mouvant sont le même, ce qui est absurde, parce que en tant qu'abstraite, la forme corporelle ne meut ni n'est mue. Si donc quelque chose meut, il faut qu'elle soit un tout harmonieux.

Amplius, aequale in complexione potest moveri processive et aequale etiam movet; ergo idem erit movens et motum, quod est absurdum apud omnem hominem recte philosophantem. Si autem dicat aequalitatem movere et aequale moveri, hoc est absurdum, quia forma corporalis accepta in abstractione non movet neque movetur. Si ergo aliquid movet, oportet, quod hoc sit aequale⁵¹.

Pour finir la discussion, Albert le Grand constate, que si l'on poursuit le raisonnement d'Alexandre, on arrive à la conclusion que le ciel lui-même ne serait pas mouvant, ce qui est absurde. C'est pourquoi ceux qui ont suivi sa philosophie ont été combattus.

50 Alb., De nat., tr.2, c.5, p. 25, v. 35-37.

51 Alb., De nat., tr.2, c.5, p. 25, v. 53-60.

Amplius, secundum istum cum caelum maxime sit aequale et a contrarietate separatum, non debet caelum habere motorem sui secundum locum nisi per hoc quod ipsum est aequale, quod est omnino absurdum⁵².

5. LA PENSEE D'ALBERT LE GRAND.

Ayant exposé les opinions de plusieurs philosophes sur l'immortalité de l'âme, Albert le Grand est maintenant prêt à nous donner les raisons qu'il considère nécessaires et prouvant l'immortalité de l'âme. Il en réunit huit au sixième chapitre de son deuxième traité sur l'origine et la nature de l'âme.

L'auteur nous rappelle que parfois dans ses démonstrations, il procède de l'effet à la cause et parfois de la cause à l'effet par exemple il montre que les planètes ne scintillent pas parce qu'elles sont proches. Il a déjà démontré par la cause que l'âme demeure après la mort du corps, ainsi en étudiant la pensée d'Avicenne, a-t-il procédé; parce que essentiellement, elle est image et similitude de la cause première et non éduite de la matière des généra- bles par les qualités matérielles opérantes, l'âme ne meurt pas avec le corps.

Et sic in scientia de Anima superius quidem induximus demonstrationem, quod anima non destruitur pereunte corpore, per hoc quod ipsa essentialiter

52 Alb., De nat., tr.2, c.5, p. 25, v. 61-65.

IMMORTALITE DE L'AME

76

est imago et similitudo causae primae et similitudo lucis intellectuum caelestium, non educta de materia generabilium per qualitates corporeas operantes. Haec enim demonstratio fuit per causam; nulla enim causa est permanentiae animae nisi ea quae dicta est⁵³.

La pensée d'Albert le Grand est très concise dans ce chapitre et pour garder à la démonstration toute sa clarté, il nous a semblé nécessaire de suivre l'auteur pas à pas en faisant presque une traduction de son texte qui ne peut être résumé davantage, étant déjà selon l'auteur, un résumé de sa pensée. Ce chapitre est le point central de tout le livre et cela explique un peu pourquoi nous procédons ainsi. Cette dernière partie de notre Cinquième Chapitre sera donc une plus longue que les précédentes. Voici donc les huit preuves de l'immortalité de l'âme selon Albert le Grand; les effets de cette cause sont convertibles et propres à elle-même. Ce sont donc:

1) D'être séparé⁵⁴.

Ce qui est séparé de quelque chose par son opération essentielle, nécessairement est séparé par l'être et l'essence. Supposons, maintenant, qu'il est conjoint par l'être et l'essence, comme l'acte du corps est conjoint au corps dont il est l'acte, il n'opérera pas par son opération

53 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 25, v. 77-85.

54 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 26, v. 7-32.

essentielle à moins que ce ne soit à l'harmonie du corps, dont il est l'acte, comme la vision n'opère pas sinon à l'harmonie de l'oeil. Nous détruisons donc cette conclusion en disant: ce qui n'est pas ordonné à l'harmonie d'un corps, nécessairement est séparé par l'être et l'essence. Ce qui par l'être et l'essence est séparé de quelque chose, d'aucune façon ne périt lorsque est détruit celui dont il est séparé par l'être et l'essence. Donc, l'âme intellectuelle n'est pas détruite par la destruction du corps. Si on disait qu'elle est détruite par la nature propre, cela est absurde, parce que alors elle aurait un contraire, ce qui est faux. Si on disait, qu'elle est elle-même forme du corps, et ainsi conjoint au corps, ce n'est pas un problème, puisque elle est conjointe par ceux qui en elle-même sont comme puissances, c'est-à-dire le végétatif et le sensitif, et n'est donc pas conjointe par cela qui donne l'être et la raison à celui-ci et pose dans le nombre de l'âme, comme il ressort dans ce qui a été dit.

2) D'être cause de ses opérations et de ses actes⁵⁵

Ce qui de soi est cause de ses opérations et de ses actes, d'aucune façon ne dépend d'un autre. En effet, disons qu'il dépend d'un autre selon l'être et l'essence, alors les causes des opérations seront proportionnelles aux

55 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 26, v. 33-50.

opérations et aux actes. Si aussi, elle est conjointe, alors toutes les opérations et les actes seront conjoints. Les causes seront alors conjointes, et il n'y en aura aucune qui de soi, soit cause de ses opérations et ses actes.

Nous détruisons cette conséquence, en disant que, ce qui de soi, est cause de ses opérations et de ses actes, n'est pas dépendant d'un autre. Platon appelle cela être seipsum movens. L'âme intellectuelle d'elle-même est cause de ses opérations et de ses actes, de telle sorte que par la nature, elle n'est ni poussée ni activée vers ceux-ci. Donc, elle ne dépend aucunement du corps selon l'être et l'essence comme il ressort dans les arts et toutes les choses dont le principe opératif est selon l'intellect et la prudence.

3) D'être sujet incorruptible⁵⁶.

Ce qui selon sa nature est sujet incorruptible, ni en soi, ni par une dépendance à un autre n'est corruptible. Disons qu'il est corruptible en soi, alors l'incorruptible, qui est en lui-même, selon l'être qu'il a dans le sujet, est corrompu. Mais il était donné qu'elle est incorruptible. En effet, c'est la même chose être incorruptible et être incorruptible selon l'être parce que rien n'est corrompu si ce

56 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 26, v. 54-87.

n'est selon l'être; en effet, les essences simples ne sont pas corrompues par cela qu'elles sont des essences simples, mais plutôt, selon l'être qu'elles ont. Donc, de cela, il ressort, que rien n'est corruptible sinon selon l'être, et si l'essence de la forme est détruite, cela est par accident, à savoir qu'elle n'a pas d'essence sinon selon l'être, qu'elle a dans la matière sujette, aussi la matière n'est pas corrompue.

Donc, on accepte, ce qui déjà est prouvé, que ce qui est sujet des incorruptibles, d'aucune façon n'est incorruptible. En effet, il a déjà été prouvé que les universaux, qui sont dans l'âme, sont sans mouvement et temps et incorruptibles même selon l'être, selon qu'ils sont dans l'intellect, parce que autrement, ils ne seraient pas ubique et semper. Donc, l'âme intellectuelle est incorruptible et indestructible par destruction naturelle et du corps, dans lequel elle est. En effet, si elle dépendait du corps, elle ne serait pas sujet des universaux.

4) D'être cause du gouvernement du corps⁵⁷.

Ce qui est cause du gouvernement et du mouvement d'un corps, sans pour cela recevoir la vertu ou la forme du gouvernement et du mouvement, de celui-ci, selon l'être et

57 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 26-27, v. 88 sqq.

l'essence est séparé de ce qu'il gouverne par lui-même. Et la preuve de cela est que ce qui gouverne et meut un corps sans cela qu'il reçoive la vertu ou la forme du gouvernement et du mouvement par le corps gouverne et mu, de soi, est cause du gouvernement et du mouvement, ne dépendant pas en quelque chose de ce corps, selon la puissance de gouverner, bien que l'acte de gouvernement ne soit pas réalisé sans le corps.

Aussi toute chose qui selon l'être et la faculté ou la puissance ne dépend pas d'un autre, est séparé de celui-ci selon l'être et la puissance ou la faculté. Donc, il est nécessaire, que ce qui de soi est seul cause du gouvernement et du mouvement du corps, est separable de celui-ci. Albert le Grand donne cinq façons propres à l'âme de gouverner le corps. Ainsi, elle gouverne le corps en agissant sur les vertus intellectuelles, dans lesquelles le corps n'est pas affecté si ce n'est à la raison droite des choses à faire, comme dans les arts mécaniques et libéraux; ou à la raison droite des agirs prudents pour nous dans lesquels on est gouverné vers les choses honnêtes; ou à la raison droite de la cause essentielle, dans lesquels on est mu vers la science; ou à la raison, qui est la première de toutes, comme la sagesse; ou à la raison droite dans la complexité des principes, selon lesquels on est mu selon la vertu intellectuelle que l'on appelle l'intellect. Dans absolument

aucune de celles-ci, en gouvernant et mouvant le corps, l'âme ne reçoit la cause ou la forme du mouvement du corps. Donc, bien que l'acte de gouvernement du corps ne puisse se réaliser sans le corps, l'âme intellectuelle, selon l'être et la faculté, est séparé du corps. Donc, celui-ci est l'intellect d'Aristote et de tous les Péripatéticiens affirmant que l'âme n'est pas ainsi perfection du corps, comme la forme est perfection de la matière, mais plutôt comme le matelot est la perfection du navire gouverné et mu par lui-même, dont la forme est prise de l'art nautique, et non du navire, de ce que l'artisan ne prend pas la forme de l'oeuvre de son instrument, mais plutôt, par l'instrument, il pose celle-ci en opération.

5) D'être une image et un sceau des intelligences séparées⁵⁸.

Ce qui selon une raison de la forme est le sceau des intelligences séparées, selon l'être et la puissance ne dépend pas du corps. Disons, en effet, que selon l'être il dépend du corps. Donc, comme tout ce qui reçoit une forme, la reçoit selon la puissance propre du recevant, celui-ci reçoit la forme impressée corporellement et matériellement à lui-même, et il sera en lui-même ou comme forme corporelle ou comme forme opérant dans le corps et à l'harmonie du corps

58 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 27, v. 52-77.

Mais cela est contraire à l'hypothèse parce qu'elle est posée comme étant vrai sceau de l'intellect séparé. Donc, ceci est nécessaire, que ce qui selon une et même raison est sceau de la forme et à la similitude des intellects séparés, ne dépend pas du corps selon l'être et l'opération et la puissance. Aussi, les formes des intellects séparés par cela qu'elles sont formes des intellects séparés, sont ubique et semper, et il n'y a pas de philosophes qui en doute. Aussi, pour la même raison elles sont reçues dans l'âme intellectuelle; donc, elle-même, d'aucune manière selon son être et sa puissance, ne dépend du corps.

6) D'être âme inventrice des choses honnêtes et pieuses dont la raison est perpétuelle et indestructible.

Ce qui de soi trouve les raisons des choses honnêtes et pieuses appartenant à la religion et à l'honnêteté n'a pas de dépendance du corps.

Albert le Grand nous définit alors l'honnêteté et la piété et la religion et conclut qu'elles ne peuvent être désiré que par quelque chose de semblable à soi, or, la vertu opérant dans le corps travaille selon l'inclination et l'harmonie du corps et aucun des autres animaux à part l'homme, n'appête ni ne recherche jamais quelque chose des pieux, honnêtes et religieux.

Amplius, quidquid de se rationes invenit honestorum et piorum ad religionem et honestatem pertinentium, ad corpus non habet dependentiam. ... Id igitur ad quod similitudinem et connaturalitatem habet honestum et pium et religiosum, aut dependet ad corpus aut non. ... quod nullum aliorum animalium praeter hominem aliquid umquam appetit vel quaerit honestorum vel piorum vel religiosorum⁵⁹.

On arrive donc à ceci, que ce qui désire et cherche et trouve des choses honnêtes, pieuses et religieuses par convenance à soi-même, n'a pas de dépendance du corps. Or, l'âme rationnelle désire, cherche et trouve cela, personne n'en doute. Donc, elle n'a pas de dépendance du corps selon l'être et les opérations de cette manière; et ce qui ne dépend pas du corps, n'est pas détruit lors de sa destruction; l'âme rationnelle n'est donc pas détruite lors de la destruction du corps.

Accipiatur igitur ista, quod quidquid appetit et quaerit et invenit honesta, pia et religioni convenientia, non habet dependentiam ad corpus. Animam autem rationalem haec appetere et quaerere et invenire non est, qui ambigat. Igitur ad corpus non dependet, non destruitur illo destructo; anima igitur rationalis non perit pereunte corpore⁶⁰.

Aristote, Platon, Macrobe dans son sommeil de Scipion, Socrate et Hermès le Termegiste et Prométhée le philosophe arrivent tous à cette conclusion dans leurs écrits.

⁵⁹ Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 27, v. 78-98; p. 28, v. 1-16.

⁶⁰ Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 28, v. 17-25.

7) D'être pour l'âme de la même opération avec les intellects perpétuels et avec la cause première.

Ce qui d'une façon essentielle et par sa propre opération, formaliter et essentialiter convient à l'opération divine et à l'opération des intellects éternels, n'a aucune dépendance du corps selon l'être et la nature et l'opération.

Amplius, cuiuscumque essentialis et propria operatio formaliter et essentialiter convenit cum operatione divina et intellectuum aeternorum, nullam secundum esse et naturam et operationem habet ad corpus dependentiam⁶¹.

Poser l'hypothèse contraire est ridicule, car comme luire est l'opération de la lumière, ainsi intelliger et émettre des choses intelligentes est de la nature intellectuelle. Ces opérations sont divines et des intellects supérieurs, selon que l'âme ne dépend pas du corps; donc, ni selon la nature et l'être de cette substance de laquelle cette opération sort, elle ne dépend du corps. Donc, on ne peut dire que l'âme périsse lorsque disparaît le corps.

Sicut enim lucere est operatio lucis, sic intelligere et emittere intelligentias est naturae intellectualis. Cum ista operatio sit divina et intellectuum superiorum, secundum hanc non dependet anima ad corpus, ergo nec secundum naturam et esse illius substantiae, a qua haec exit operatio, ad corpus dependet; non igitur dici potest, quod anima pereat pereunte corpore⁶².

61 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 28, v. 51-55.

62 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 28, v. 67-74.

- 8) D'être le même bien et le meilleur tant pour l'âme que pour la cause première et les intellects divins.

De n'importe lesquelles choses, le bien et le meilleur est le même selon la nature, leur nature est une et commune par le genre ou l'espèce ou pour le moins selon l'analogie, pour la proportion de ce bien et ce meilleur. ✓

Amplius, quoruncumque est idem bonum et optimum secundum naturam, eorum est una et communis natura genere vel specie vel ad minus secundum analogiam ad boni et optimi illius proportionem⁶³.

En effet, disons que l'analogie n'est pas la même pour participer à ce bien, selon la nature: il découle qu'il ne se trouve pas de bien et de meilleur d'eux-même selon la nature, et cela est contre l'hypothèse. Donc, cette proposition est vraie et nécessaire que de n'importe lequel de ceux-ci il est un meilleur selon la nature, pour la participation à ce meilleur il y a une analogie de ceux-ci. La félicité contemplative de toute nature intellectuelle est selon la nature le meilleur. Mais se délecter dans l'opération propre et connaturelle libre ne convient que selon la nature. En effet, si elle est propre, elle convient essentiellement selon la forme, qui donne l'être et l'essence, et si elle est connaturelle, ce n'est pas par accident, et si elle n'est pas empêchée, elle n'a pas de contraire. Aussi une telle félicité contemplative se rapporte à l'intellect. Cette félicité est

63 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 28, v. 87-90.

aussi la contemplation des choses divines, sans continu et temps, qui convient à Dieu et à tous les intellects divins célestes et à l'homme.

C'est pourquoi, Aristote dit, que l'homme n'est qu'intellect, de ce que seul le bien de l'intellect lui est propre et connaturel. Donc, il y aura une analogie de Dieu et des intellects divins et de l'homme à ce meilleur.

Il est évident aussi, que cette analogie ne peut pas être autre que selon la faculté de l'opération essentielle séparée et perpétuelle, n'ayant rien de commun avec le corps corruptible, en tant qu'elle est telle⁶⁴.

Donc, l'âme intellectuelle, en tant que telle, est séparée et a un être perpétuel, n'ayant rien de commun avec le corps corruptible périssant, en tant que telle. Aussi, elle est par nature telle, c'est-à-dire, intellectuelle, de sorte que tout autre chose qui se trouve en elle, est comme puissance en elle-même. Donc, par nature, elle est séparée et perpétuelle, non détruite par la destruction du corps. Voilà la nature par laquelle tous les hommes désirent connaître, et comme tout savoir est ordonné au savoir divin, qui est intellectuel sans continu et temps, le désir final de tout homme est vers cet état comme vers le meilleur selon la nature, de ce que il a des délectations admirables par la pureté d'un

64 Alb., De nat., tr.2, c.6, p. 29, v. 1-39.

tel savoir, de celui qui intellige, et par la fermeté de la sagesse, qui est selon la nature des premiers et des plus manifestes⁶⁵.

Donc, ces raisons et d'autres qui ont été décrites ailleurs, nous dit l'auteur, suffisent à prouver l'immortalité de l'âme; si quelqu'un, en effet, s'exerce l'esprit en elles, il connaîtra sans doute, que ceux qui déclarent que l'âme périt avec le corps ne comprennent pas ce qu'est l'âme noble et intellectuelle⁶⁶.

65 Alb., De nat., tr.2, c. 6, p. 29, v. 39-70.

66 Alb., De nat., tr.2, c. 6, p. 29, v. 71-77.

CHAPITRE SIXIEME

ETAT DE L'AME SEPAREE

Après avoir prouvé l'immortalité de l'âme, Albert le Grand se demande avec plusieurs philosophes, où va l'âme après la mort. Dans son septième chapitre, il énumère six opinions sur la question qui font l'objet de six chapitres séparés. Notre Sixième Chapitre aura donc six divisions.

1. SELON PLATON.

L'âme retourne aux étoiles semblables après la mort, selon Socrate, Platon et Speucippe l'académicien.

Omnes enim Socratis et Platonis et Speusippi academici dogmata sequentes animas homines ad stellas comparas post mortem redire dixerunt, et de hoc quaerendum est, quid dicere intendant et quid veritatis et quid falsitatis contineat dictum eorum¹.

Leur doctrine commune, nous dit Albert le Grand, est que les âmes descendent d'étoiles semblables et après la mort elles retournent vers ces étoiles semblables. L'auteur, ensuite, nous explique en détails la théorie du mouvement des étoiles et des planètes selon Platon auquel on doit se référer si l'on veut comprendre ce rapport de l'âme aux étoiles semblables.

¹ Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 29, v. 83-88.

L'étoile est appelée semblable parce que la vie et l'intellect de l'âme ont commencés par l'élan reçu d'une étoile située dans l'un des douze cercles de douze signes; après la mort l'âme retourne à ce lieu d'origine.

Ad hoc ergo horum redit dictum, quod stella compar vocatur ea cuius motor in nato semina dat vitae et intellectum in circulo nativitatis, qui conficitur ex duodecim circulis duodecim signorum et omnibus stellis quae in eis sunt, reditus autem ad stellam comparem sit reditus vitae et intellectus ad sinum circuli stellae, cuius motor dedit vitam et intellectum, et reditus iste tamen habuit hanc naturam, quod unumquodque redit in resolutione ad suam originem².

Mais, nous dit l'auteur, plusieurs fables des poètes sont nées de cette théorie, par exemple, que les âmes reçoivent des trônes célestes après la mort.

Ce qu'ils disent cependant de l'étoile semblable, qu'elle donne la vie et l'intellect, n'a pas assez de raisons convenables. En effet, on doit dire qu'il y a un et même principe universel, cause première auquel nécessairement se réduit tout généré.

Quod enim dicunt de stella compare et rationem fundant super hoc quod sit dator vitae et intellectus, non habet satis convenientem rationem. Non enim potest dici, quod non sit unum et idem principium universitatis, ad cuius primam causalitatem omnia generata reduci est necesse³.

2 Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 31, v. 21-30.

3 Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 31, v. 43-48.

Donc, cet intellect premier de la cause première produit par sa vertu toutes les formes, quelque soit leur degré de perfection. Platon a très bien compris cela en déclarant que les formes idéales de toutes choses sont dans l'esprit divin, avant d'être produites dans le corps, de la même façon que les formes idéales des œuvres d'art sont dans l'esprit de l'artiste, avant d'être reproduites dans l'œuvre d'art.

Iste ergo primus intellectus primae causae sua virtute producit omnes formas, in quocumque gradu producantur. Quod et Plato vidit, quia dixit omnium formas ideales esse in mente divina, antequam prodirent in corpora, sicut formae ideales artificialium sunt in mente artificis, antequam in materiis artium traducantur⁴.

En résumé, Platon a voulu dire, nous déclare Albert le Grand, que l'âme est créée à l'image de la lumière des intellects célestes par la cause première, mais que cette âme est induite dans le corps par le mouvement du monde et donc retourne à son lieu d'origine après la mort.

Hoc autem voluit dicere, quod anima quidem sit a causa prima ad similitudinem luminis intellectuum caelestium, sed inductio eius in corpus est per motum orbis, et ideo post mortem redit ad caelum⁵.

2. SELON PYTHAGORE.

⁴ Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 31, v. 48-55.

⁵ Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 31, v. 63-67.

Les disciples de Pythagore déclarent que les âmes sont transcorporées après la mort du corps dans lequel elles se trouvent. Même Platon semble avoir suivi cette opinion en disant, que les âmes de ceux qui n'ont pas voulu pratiquer la justice et la piété lors de leur première incorporation, sont transcorporées.

Pythagoram autem sequentes dixerunt animas transcorporari, quod et Plato aliquando sensisse videtur, licet non de omnibus animabus hominum hoc dixisse videatur, sed de his tantum quae iustitiam et pietatem in prima incorporatione colere noluerunt⁶.

Avec Platon, Pythagore soutient que l'âme est immortelle; autrement, il ne parlerait pas de transcorporation. Il diffère avec lui dans le fait que pour lui, toutes les âmes sont d'une seule et même nature et raison. Cependant, elles sont gênées dans certains corps par certaines opérations alors que dans d'autres elles ne le sont pas. Pour lui, la cause de cette différence réside dans un défaut des organes.

Pythagoras autem cum Platone convenit in hoc quod animam dixit esse immortalem et non destrui eam morte corporis; aliter enim non dixisset, quod transcorporantur. Sed differebat in hoc quod ipse dixit omnes animas esse unum rationis et naturae, sed impediiri a quibusdam operationibus in quibusdam corporibus, a quibus non impediuntur in alio⁷.

6 Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 30, v. 1-5.

7 Alb., De nat., tr.2, c.8, p. 31, v. 70-77.

ETAT DE L'ÂME SEPARÉE

92

C'est pourquoi, il dit que l'âme dans le ciel et dans les étoiles fait les choses de la nature par la vertu du corps qui est son organe, et par la vertu du cerveau qui est aussi son organe; mais elle ne peut le faire dans les brutes par défaut d'organes.

Propter quod dixit, quod anima in caelo et stellis facit res naturae ex virtute corporis, quod est organum eius, et in corpore hominis facit multa artis opera et ratiocinatur ex virtute cerebri, quod est organum eius, in corporibus autem brutorum non facit haec ex defectu congruentium ad has operationes organorum⁸.

Pythagore constate que les choses artificielles imitent les choses naturelles et il en déduit que ces imitations ont une âme. C'est pourquoi il dit qu'il y a une âme du ciel et de l'homme. Il étendit son concept à toutes les âmes car il voyait dans les actes des brutes des imitations de l'art qui ne s'expliquaient que dans la similitude à la nature. Ce fut pourquoi il trouvait sacrilège de tuer et de manger les animaux.

Bruta etiam in operibus suis imitantur artem faciendo faveas et nidos et huiusmodi, et cum imitatio huiusmodi ad unum non fiat nisi ratione similitudinis naturae, putabat omnes animas unius et eiusdem esse rationis. Et ideo in legibus suis dixit sacrilegium esse animalia occidere et carnem comedere⁹.

8 Alb., De nat., tr.2, c.8, p. 31, v. 78-84.

9 Alb., De nat., tr.2, c.8, p. 31-32, v. 86-2.

ETAT DE L'ÂME SÉPARÉE

93

Aristote l'a attaqué pour cela, parce que dit-il, comme l'artiste se rapporte à l'organe de son art, ainsi l'âme se rapporte à l'organe naturelle qui est moteur du corps vers l'oeuvre. Mais nous, nous voyons que tout artiste a différents instruments d'art différents d'un autre artiste, et la diversité des instruments des artistes explique la diversité des arts et non le contraire. Donc, d'une façon similaire, toute diversité qui existe dans les organes des corps naturels, explique les diversités des âmes mouvant ces corps ainsi, on ne peut dire que les âmes sont transcorporées.

Et ideo Aristoteles arguit eum, quia sicut se habet artifex ad organa suae artis, sic se habet anima, quae est motor corporis ad opera, ad organa naturalia. Sed non videmus, quod quilibet artifex habet diversa ab alio artifice organa artis, et diversitas organorum artificum est propter diversitates artium et non e converso. ... Similiter igitur omnis diversitas quae est in organis naturalium corporum, est propter diversitates animarum moventium illa corpora. ... ita non potest dici, quod transcorporentur animae¹⁰.

Platon n'a pas suivi totalement cette opinion même s'il a parlé de plusieurs âmes telle que la rationnelle, la concupiscible, l'irascible et la sensitive, c'était pour expliquer les divers états et comportement de l'âme subissant les effets des puissances corporelles de l'homme. Et c'est ce qui le rapproche de Pythagore qu'il a bien compris quand il parle de la transcorporation des âmes pour montrer

10 Alb., De nat., tr.2, c.8, p. 32, v. 6-25.

qu'aucun lieu ne convient à l'âme purifiée et séparée si ce n'est les cieux.

Et hunc modum metaphoricæ transcorporationis Plato intellexit, Pythagoras autem secundum veritatem in diversa et naturalia corpora transcorporari dixit animas. Ab his hoc accipitur, quod animæ immortales esse dicuntur et quod nisi forma aulterina intellectum impediatur, nullus ei congruit locus post mortem corporis nisi caelestis¹¹.

3. SELON ANAXAGORE, ABUBACER ET AVERROËS.

Anaxagore et ses disciples soutiennent que rien du tout ne reste des âmes des hommes si ce n'est la lumière de l'intellect premier, cause de la génération et de la nature. Plusieurs philosophes arabes dont Abubacer et Averroës l'ont suivi dans cette voie.

Secuti autem Anaxagoram ex omnibus hominum animabus nihil omnino relinqui dixerunt nisi lumen intellectus primi, qui universalis est causa generationis et naturæ. Et hanc viam tenuisse vedetur Abubacher Maurus et Averroys Cordubensis et quidam alii Arabus philosophi¹².

Albert le Grand reprend ici encore en détails la position déjà exprimée dans la deuxième partie de notre Cinquième Chapitre. Il reprend toute l'argumentation et en montre l'absurdité; il montre surtout que les êtres ne seraient pas ce qu'ils sont mais seulement des réflexions d'eux-mêmes.

¹¹ Alb., De nat., tr.2, c.8, p. 32, v. 46-52.

¹² Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 30, v. 5-11.

ETAT DE L'AME SEPARÉE

95

Il conclut sa longue discussion en disant que si l'on approuve cette opinion, on arrive à la conclusion que la nature intellectuelle demeure parce qu'elle est commune à tous et que toute nature est universelle et donc, il ne restera pas plus de nature intellectuelle que de nature commune du bois ou du ver ou de la puce; et cela est absurde.

Si ergo intellectualis natura remaneret ut commune omnibus, oporteret, quod non haberet nisi naturam universalis, et hoc modo non plus remaneret intellectualis natura quam ligni vel vermis et pulicis natura communis, et hoc omnino est absurdissimum¹³.

On a déjà vu que l'intellect possible est toutes choses en devenir et que l'intellect agent fait toutes choses dans l'intelligence; il est donc évident que la nature intellectuelle est divisée en puissance et acte et agent et patient, divisions qui ne peuvent jamais convenir à quelque chose universelle.

Cum enim probatum sit supra intellectum possibilem omnia fieri et intellectum agentem omnia facere, constat, quod intellectualis natura dividitur per potentiam et actum et agens et patiens, quae divisiones numquam alicui conveniunt universali¹⁴.

Il est donc évident, que l'intellect ne peut être séparé de la manière que ces auteurs proposent. C'est pourquoi, on ne peut pas dire que ce soit une opinion valable, mais une des pires erreurs qu'il faut rejeter.

13 Alb., De nat., tr.2, c.9, p. 33, v. 82-87.

14 Alb., De nat., tr.2, c.9, p. 33, v. 87-92.

4. SELON AVICENNE ET ALGAZEL.

Avicenne et Algazel et certains autres affirment que l'âme humaine est changée après la mort à la lumière de l'intelligence agente, la plus riche en influence et en clarté des formes de tous les intelligibles, et aussi la délectation suprême et la meilleure vie.

Avicenna autem et Algazel et alii quidam dicunt animam humanam post mortem converti ad lucem intelligentiae agentis et hanc sibi esse largissimam in omnium formarum intelligibilium influenza et manifestatione et hanc esse sibi summam delectationem et vitam optimam¹⁵.

La tradition d'Avicenne et d'Algazel est beaucoup plus convenable, nous dit Albert le Grand, bien qu'elle contienne une certaine imperfection. Comme on l'a vu au Chapitre précédent, ceux-ci admettent la permanence de l'âme séparée, mais elle ne serait composée que de l'intellect possible et à travers celui-ci, elle atteindrait les lumières et les spéculations des formes intelligibles par conversion à l'intelligence agente séparée d'elle.

Hi enim videntur tradere animam separatam post mortem intellectum possibilem habere et par hunc ad intelligentiam agentem ab ipsa separatam converti et accipere ab ipsa formarum intelligibilium lumina et speculationes¹⁶.

Ces philosophes, nous dit Albert le Grand, ne précisent pas à laquelle des intelligences séparées se convertit

15 Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 30, v. 11-16.

16 Alb., De nat., tr.2, c.10, p. 34, v. 17-21.

comparer
l'âme humaine
avec
d'orte.

l'âme et de quelle manière ce changement se fait. Il aurait fallut le faire, mais ils ne l'ont pas fait.

Amplius, cum intelligentiae separatae sint multorum ordinum, ut dicunt Avicenna et Algazel, debuissent determinasse, ad quam illarum convertitur post mortem anima, et si convertitur ad omnes, utrum eodem modo vel diverso et quae sit causa diversitatis. Hoc enim determinare est quidem secundum istam opinionem necessarium, non autem leve¹⁷.

5. SELON ISAAC, CAECINA, ATHALIE ET LES EPICURIENS.

Isaac, suivant les plus anciens des Epicuriens comme Hésiode et Caecina, enseigne qu'il y a des âmes pratiquant la justice dans le monde supérieur dans une psalmodie, un chant et une joie sans fin. Mais pour les âmes qui ont vécu dans l'injustice et l'obscénité, elles sont plongées, nous dit-il, dans un monde triste de ténèbres où elles brûlent dans un feu perpétuel..

Ysaac autem, antiquissimos sequens Epicureorum Hesiodum et Caecinam, tradit esse animas iustitiam colentes in orbe supremo in psalmodia et cantu et iucunditate permaxima, eas autem quae abscentis actibus deditae sunt, dum manent in corpore, deprimi post mortem sub orbem tristem tenebrosum et esse in tenebris et tristitia et igne magno perpetuis incendiis concremari¹⁸.

Pour lui, donc, l'âme est immortelle et son état de bonheur consiste dans la contemplation parce que la délectation de la contem_{pl}ation n'a pas de contraire.

17 Alb., De nat., tr.2, c.10, p. 35, v. 8-15.

18 Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 30, v. 16-24.

... animam ponens immortalem, et ponit statum felicitatis eius in statu summae contemplationis, sicut iam ante diximus, eo quod delectatio contemplationis non habet contrarium et est secundum habitum connaturalem et proprium et non est impedita. Hoc ergo dicit esse animae felicitatem¹⁹.

Les âmes végétatives et sensibles demeurent comme puissances dans l'âme rationnelle, pour Isaac, mais il ajoute quelque chose de plus. Selon lui, les effets des passions de l'âme corrompent sa nature et elle ne peut pas retourner au ciel sans s'être purifiée d'abord. C'est là qu'il voit la nécessité des ténèbres pour les méchants. Ce lieu de ténèbres serait caractérisé par la réception troublée des intelligibles et surtout par la privation perpétuelle de la lumière des vrais intelligibles.

Quae autem victae passionibus et umbris sensibilium detentae sunt, non ascendunt, sed sub orbem obscurum terrae deprimuntur, remanentes in tristitia tum ex hoc, quia delectabilibus destitutae sunt, tum ex hoc quod perfectione, ad quam secundum naturam sunt omnino destitutae, caruerunt nec possunt regredi ad eas, eo quod non nisi in corpore has possunt accipere, cum sint corporum perfectiones et motores²⁰.

En conclusion, il faut donc dire que le bonheur ou non de l'âme séparée du corps dépend de la vie qu'elle aura menée dans le corps.

19 Alb., De nat., tr.2, c.11, p. 35, v. 27-36.

20 Alb., De nat., tr.2, c.11, p. 35-36, v. 78-4.

Ex hac igitur omnium Epicureorum opinione habetur, quod anima immortalis est, et secundum ea quae in corpore gessit, felicitatem vel infelicitatem habebit²¹.

Tous les philosophes que nous venons de voir concordent au moins sur un point: l'état de l'âme après la mort du corps est permanente et elle-même est immortelle.

Ex his igitur et similibus iam aliquis concipere poterit, quod tam Peripatetici, quales fuerunt Anaxagoras et Abubacher et Averroys et Avicenna et Algazel, quam Stoici, quales noscuntur fuisse Plato, Socrates, Pythagoras et Speusippus, et omnes Academici et Bragmanici philosophi quam etiam Epicurei, quos ultimo induximus, concorditer ab ipsa coacti veritate animam post dissolutionem corporis immortaliter vivere perpetuo tradiderunt²².

6. SELON UNE OPINION NOUVELLE.

Une opinion nouvelle est apparue récemment, nous dit Albert le Grand, selon laquelle tout âme animal, qui se meut selon le lieu, serait séparable du corps et demeurerait après la mort.

Nuper autem novellum quorundam dogma apparuit, omnem animam animalis, quod secundum locum movetur, dicens esse separabilem a corpore et manere post mortem²³.

Cette opinion viendrait en partie de Démocrite et en partie d'Orphée. Démocrite dit que les formes de tous les

21 Alb., De nat., tr.2, c.11, p. 36, v. 5-8.

22 Alb., De nat., tr.2, c.11, p. 36, v. 44-52.

23 Alb., De nat., tr.2, c.7, p. 30, v. 24-27.

corps sont des âmes. Elles sont opprimées plus ou moins par la matière terrestre, parfois jusqu'à la perte de l'intellect, parfois jusqu'à la perte de l'intellect et du sens ou même de l'intellect, du sens et de la nutrition.

Democritus enim dicebat omnium corporum formas esse animas, opprimi tamen plus et minus a terrena materia, aliquando usque ad intellectus amissionem, aliquando autem usque cum intellectu ad sensus amissionem, aliquando autem etiam usque ad amissionem nutritionis cum sensus et intellectus amissione²⁴.

Orphée, lui, voit le monde rempli de dieux immortels attirés par la respiration et ils sont fait à l'âme des corps.

Orpheus autem mundum plenum diis immortalibus esse dicebat, qui attrahuntur respiratione et fiunt animae corporum, sicut in libro de Anima diximus²⁵.

Tous les deux s'accordent pour admettre la permanence de l'âme après la mort du corps, mais cette nouvelle opinion ne dit pas que toutes les âmes demeurent, mais seulement celles qui dans leurs corps se meuvent par elles-mêmes. Les tenants de cette idée, nous dit Albert le Grand, n'ont pas su distinguer entre vertu corporelle et vertu opérant dans le corps. S'ils l'avaient fait, nous dit-il, ils auraient vu que l'âme sensible et tout autre âme n'existe qu'en fonction et par le corps et que seule l'âme rationnelle se meut par elle-même est la cause première du mouvement.

24 Alb., De nat., tr.2, c.12, p. 36, v. 62-68.

25 Alb., De nat., tr.2, c.12, p. 36, v. 68-70.

Et uterque istorum animas post separationem a materia remanere dicebat. Sed haec novella opinio non omnes manere dicit animas, sed eas solas quae in corporibus suis motum faciunt localiter processivum, ... ostendimus omnes animas praeter rationalem educi de materia, ... et distinximus in praehabitis, quod alia est virtus corporalis et alia virtus operans in corpore secundum corporis harmoniam et alia quae secundum essentiam suam et secundum suam substantialem operationem non dependet a corpore, nec oportet repetere, ...²⁶.

C'est pourquoi, on ne peut pas dire que l'âme sensitive demeure après la mort du corps, car elle n'est pas réellement cause première, elle n'est que vertu dans le corps et avec la disparition du corps, elle disparaît elle aussi.

Est enim virtus in corpore secundum corporis movens harmoniam et ex virtute corporis causatus et eductus in esse, et ideo cum corporis dissolutione necesse est eum deficere. Nihil autem talium est in anima rationali, sicut patet per antedicta²⁷.

26 Alb., De nat., tr.2, c.12, p. 36-37, v. 70-34.

27 Alb., De nat., tr.2, c.12, p. 37, v. 49-59.

CHAPITRE SEPTIEME

PERFECTIONS ET OPERATIONS DE L'AME

Dans ce dernier Chapitre, il nous reste à voir, avec l'auteur, quelle est la perfection de l'âme séparée, et quelles sont les opérations de l'âme dans cet état. C'est pourquoi nous aurons deux parties dans ce Chapitre. La première comprend les chapitres treize, quatorze et quinze du deuxième traité et la deuxième partie, les chapitres seize et dix-sept de ce même traité.

1. PERFECTIONS DE L'AME SEPAREE.

Albert le Grand fait une mise au point très importante au début du treizième chapitre pour nous rappeler qu'il considère toujours la réalité atteignable par la raison et seulement celle-ci.

Omnibus his diligenter excursis tangemus id quod secundum naturam probalilius dici potest, et non faciemus modo aliquam mentionem nisi tantum de his quae per philosophiam possunt probari¹.

Cette mise au point étant faite, l'auteur peut maintenant s'interroger sur quoi repose la perfection de l'âme séparée et par quoi est-elle perfectionnée?

A:- L'AME EST PERFECTIONNEE PAR LES INTELLIGIBLES.

¹ Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 37, v. 63-66.

L'auteur nous dit dès le début que l'âme rationnelle sans être créée par l'intelligence, cependant, reçoit des illuminations de l'intelligence. L'intelligible peut-être atteint par l'âme de trois façons, soit avec le temps par le sens, soit avec le continu par l'imagination et enfin en soi intelligible par l'intellect simple.

Dicimus igitur, quod anima rationalis non quidem fit ab intelligentia, tamen ab intelligentia recipit illuminationes. Et cum sit triplex intelligibile ipsius animae, scilicet cum tempore et cum continuo et id quod secundum sui naturam est intelligibile, primum quidem est acceptum cum sensu et secundum cum imaginatione et tertium est per intellectum simplicem acceptum².

Il y a un ordre dans la réception des intelligibles c'est-à-dire que l'âme en partant de ce qui est intelligible avec le temps, passe à l'intelligible dans le continu et de là, passe à ce qui est intelligible en soi.

Mais nous dit l'auteur, pour bien comprendre l'état le meilleur de l'âme, état résultant de la contemplation des intelligibles et la félicité et ce qui est la fin de sa prospérité, il faut savoir que tout intelligible peut être dit de deux façons, de sorte que l'intelligible avec le temps est double; de même avec le continu, l'intelligible est double, et en soi, il est aussi double.

Sed ut bene intelligatur status animae optimus, quem habet in intelligibilibus et felicitate et qui est finis prosperitatis eius, oportet scire, quod

2 Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 37, v. 66-74.

intelligibile quodlibet dicitur duobus modis, ita quod duplex sit intelligibile cum tempore et duplex intelligibile cum continuo et demum etiam duplex intelligibile per seipsum³.

L'intelligible avec le temps peut être dit de deux façons: D'abord, il est la raison de la forme sensible, de sorte que la forme sensible est acceptée elle-même en soi à travers l'abstraction de l'intellect, comme est l'entendement du blanc ou du chaud ou du doux et d'autres choses. Ensuite, d'une façon non sensible, si ce n'est par accident, il est dit intelligible avec le temps, quand il est compris avec la matière.

Acceptum enim cum tempore est duobus modis, quorum unum est ratio formae sensibilis, ita quod ipsa forma sensibilis sit accepta in se per se, cuius ratio intelligitur per abstractionem ab intellectu, sicut est intellectus albi vel calidi vel dulcis et aliorum quae sunt huius modi. Alio modo dicitur intellectum cum tempore, quod non est sensible nisi per accidens, et ratio eius intelligitur concepta cum materia⁴.

De la même façon, nous pouvons dire que l'intelligible avec le continu peut être dit de deux façons: D'abord, avec la raison du continu, c'est-à-dire imaginant la quantité ou la figure; ensuite avec ce qui est admis avec le continu, c'est-à-dire avec le sens, ce qui est imaginable par accident, par exemple: l'homme.

³ Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 37, v. 80-86.

⁴ Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 37, v. 86-94.

PERFECTIONS ET OPERATIONS DE L'ÂME

105

Eodem autem modo dicimus, quod intelligibile cum continuo dicitur duobus modis. Hoc enim est aut ratio continui aut id quod accipitur cum continuo⁵.

Enfin, nous pouvons dire que l'intelligible en soi est dit de deux façons: D'abord par ce qui ne peut être qu'intelligible, à cause des principes essentiels propres (quiddité), mais qui selon l'être est mêlé au temporel et au continu, comme est la substance naturelle de l'homme, de l'animal, etc. Ensuite, il est dit intelligible en soi, tant par les principes de la quiddité que par ceux de l'être par exemple, dieu, l'intellect, l'intelligence céleste et autres.

Eodem autem modo et intelligibile per se dicitur dupliciter; dicitur enim intelligibile per se, quod quidem ex propriis principiis essentialibus non nisi intelligibile est, tamen secundum esse est commiscibile temporali et continuo, Dicitur etiam intelligibile per se, quod tam secundum suae quidditatis principia quam secundum esse non nisi intelligibile est, sicut deus et intellectus sive intelligentia caelestis et huiusmodi⁶.

Albert le Grand résume cette distinction en disant: L'âme rationnelle diffère de l'intelligence céleste par cela qu'elle doit venir à l'intelligible en soi, par les intelligibles qui sont dans le temps et le continu; et s'il y a un ordre dans ces intelligibles en soi, elle doit parvenir au premier intelligible qui cause tous les autres, parvenue à

5 Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 38, v. 18-20.

6 Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 38, v. 30-41.

ce dernier, elle s'y installe comme au sommet de la sagesse et de la contemplation finale.

His igitur sic determinatis dicimus, quod anima rationalis differt ab intelligentia caelesti, eo quod per intelligibilia, quae sunt cum tempore et continuo, venire habet ad intelligibile, quod secundum esse et essentiam per se est intelligibile, et si est ordo in illis per se intelligibilibus, habet devenir ad primum intelligibile, quod est causa omnium aliorum, et in illo stat sicut in vertice suae sapientiae et contemplationis finalis⁷.

Ainsi, cette perfection atteinte par l'âme est commencé ici-bas, par le soucis de perfection de l'âme. Mais au contraire, si l'âme n'a fait aucun effort pour se libérer des attaches et passions de la nature et n'a pas perfectionné son intellect, à la réception et à la lumière de l'intellect premier, alors, elle demeure attachée à la matière et par elle-même n'a pas de voie au vrai intelligible et pour cela, déstituée de toute lumière, elle demeure dans l'obscurité et les ténèbres d'elle-même parce que l'intellect possible n'est pas susceptible à la lumière de l'intellect, à moins qu'il n'ait d'abord été réconforté par les lumières qui sont atteintes par les sens et par l'imagination. Comme il n'est pas possible de retourner au sens et à l'imagination après la mort, alors, cet intellect demeure dans les ténèbres perpétuelles que sont la privation et la destitution de la lumière intellectuelle. C'est la raison qui a

7 Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 38, v. 42-50.

poussé certains philosophes à croire en la transcorporation, afin que l'âme ait une autre chance de se perfectionner en retrouvant des organes sensibles.

Propter quod per ipsum non habet viam ad verum intelligibile, ... intellectus possibilis non est susceptibilis luminis, ... nisi confortatus luminibus his quae a sensu vel cum sensu et ab imaginatione aut cum imaginatione impossibilis est regressus post mortem, ... hae potentiae organicae sunt et ideo non veniunt ad actum nisi per organi harmoniam, Et forte haec fuit causa, quod quidam philosophorum dixerunt animas post mortem transcorporari, ...⁸.

En fin nous dit Albert le Grand, la contemplation de l'intelligible est commune et aux substances intellectuelles séparées et à l'âme intellectuelle seulement; selon la nature elles sont séparées du corps, et c'est dans cet état de séparation que leur convient la contemplation.

Amplius, secundum contemplationem intelligibilis quod commune est intellectualibus substantiis separatis a mortali corpore et animae intellectuali, nequaquam inesset felicitas, nisi haec felicitas conveniret animae, secundum quod est separata et post mortem corporis remanens⁹.

B:- L'ÂME EST PERFECTIONNÉE PAR LES VERTUS MORALES.

Dans les deux chapitres suivant, Albert le Grand considère la perfection de l'âme rationnelle après la mort selon les vertus morales, d'après les Péripatéticiens et d'après Platon.

⁸ Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 39, v. 33-60.

⁹ Alb., De nat., tr.2, c.13, p. 39, v. 66-71.

1) SELON LES PERIPATETICIENS.

Comme nous venons de le voir, l'âme est perfectionnée par sa partie intellectuelle; maintenant, nous dit Albert le Grand, l'âme peut être encore plus perfectionnée par sa partie affective qui la fait vouloir et agir. Les Péripatéticiens ont bien compris cette voie. Ils affirment que l'âme est perfectionnée par quatre vertus: morales, intellectuelles, héroïques et divines.

De parte autem animae, qua vult et operatur, quae pars affectiva vocatur, est alia via perfectionis secundum sententiam Peripateticorum. Hi animam perfici dicunt virtutibus quadruplici virtute apud se solum, quae sunt virtus moralis et virtus intellectualis et virtus, quam vocant heroicam, et quarta, quam divinam appellant¹⁰.

Les vertus morales se divisent en deux. Il y a d'abord celles qui ont leur milieu dans les passions et ont un milieu quant à nous; puis, il y a aussi celles qui dans les changements et les divisions dans leur rapport à d'autres ont un milieu.

Moralem autem in duo dividunt, quoniam ea quae in passionibus mediat, habet medium quoad nos et ea quae est in commutationibus et distributionibus secundum concivilitatem ad alterum, habet medium, ...¹¹.

Les vertus intellectuelles ont leur milieu dans la raison droite, comme on peut le voir dans la sagesse,

10 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 39, v. 78-84.

11 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 39, v. 84-88.

l'intellect, la science, la prudence, l'art, etc..

In intellectualibus autem medium virtutis est ratio recta, sicut patet in omni intellectuali virtute, quae est sapientia, intellectus, scientia, prudentia et ars et sub his contenta....¹².

Les vertus héroïques sont ce que l'on peut appelé les vertus des Maîtres. Il y a un ordre dans les vertus mentionnées à date: Par la pratique des oeuvres, on arrive à la vertu morale; en perfectionnant cette vertu on parvient à la vertu héroïque et par celle-ci on arrive à la vertu divine. Mais les vertus intellectuelles sont celles qui ordonnent et régissent toutes celles-ci. La vertu héroïque dans l'homme, est celle qui lui aide à se maintenir dans sa qualité d'homme.

Cum igitur sic gradus sint in virtutibus dictis, et venitur per assuetudinem operum ad virtutem moralem et ex perfectione moralis venitur ad heroicam et per heroicam venitur ad divinam, et intellectuales sunt regentes et ordinantes in omnibus his. Est enim virtus heroica idem quod dominorum virtus; dominum autem dicit id quod super est¹³.

Les trois plus importantes vertus héroïques pour l'homme seraient la continence qui le rend maître de ses passions, la liberté ou l'humanité qui le rend supérieur à l'animal et à la brute, enfin, l'amitié qui lui rend les communications facile avec autrui.

12 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 39, v. 92-96.

13 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 40, v. 19-32.

PERFECTIONS ET OPERATIONS DE L'ÂME

110

Propter quod duae vel tres potissimae sunt virtutes heroicae. Ea enim quae superponit passionibus, vocatur continentia, et ea quae superponit parti animali, qua communicamus cum brutis, vocatur dominalitas a quibusdam et a quibusdam libertas et ab aliis humanitas, et hanc tamen alii sub continentia comprehendunt. Ea vero quae superponit communicationibus, vocatur amicitia¹⁴.

Par la pratique de ces vertus, l'homme arrive à la possession tranquille du bien suprême. La possession de ce bien est pour lui, la perfection suprême, car par lui, toute sa vie et son être devrait être réglé à la similitude de Dieu.

Hoc autem sic perfecto, totum rationis regentis bonum sicut ad sui summum ordinatur ad bonum divinum, quod est intellectus bonum, qui solus divinus est in nobis. Primum ergo bonum est naturae communis, secundum specialis et tertium divinae. Propter quod dicit Socrates: deos hoc bonum facit, cum immortalibus diis maximam habens convenientiam¹⁵.

Les vertus divines permettent à l'homme d'atteindre les délectations de l'ordre perpétuel qui sont admirables et pures et fermes et dont Dieu jouit. Par les vertus morales l'homme atteint à l'ordre perpétuel et s'y maintient dans les règles de la raison par les vertus héroïques; soutenue par ces vertus, l'âme intellectuelle s'unit au bien divin qui lui procure une joie perpétuelle et la rend parfaitement heureuse.

14 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 40, v. 34-43.

15 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 41, v. 24-31.

Cum igitur id quod est perpetui ordinis, ab anima accipitur ex bono morali et quod est rationalis regulae, accipitur ex bono heroico et ex his suffultus animus intellectualis coniungitur bono divino, admirabiles et puras et firmas et, quales deus habet, habens delectationem; tunc perfecte felix est anima intellectualis¹⁶.

Tous les philosophes sont d'accord pour affirmer que cet état est propre à l'âme rationnelle séparée du corps. Dans cet état, sa joie et son bonheur seront sans fin. Albert le Grand nous cite à cet occasion l'exemple de Socrate, rapporté par Aristote dans son livre de natura deorum, qui entre les mortels semble avoir été celui qui ait atteint sur terre la communion la plus grande avec les dieux immortels.

Et cum omnia haec in anima remaneant et non sint nisi in anima: quae talia secum extra corpus habuerit anima, felix esse perhibetur a philosophis et in hac in perpetuum gaudere felicitate ...¹⁷.

Enfin, ceux qui au contraire n'ont pas su se consacrer à la recherche de la beauté, sont condamnés aux ténèbres, car leur intellect ne peut recevoir la lumière de l'intelligende pure et ils demeurent dans cet état éternellement.

2) SELON PLATON.

16 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 41, v. 32-38.

17 Alb., De nat., tr.2, c.14, p. 41, v. 38-58.

Platon, nous dit Albert le Grand, dévie un petit peu de cette voie, que nous venons de voir. En effet, dit-il, Platon soutient que toutes les formes de tous les intelligibles sont dans l'âme selon l'intellect et qu'elles s'en souviennent à cause du remoue du lait dans laquelle elle a été conçue et nourrit. Et si ce flux de lait a été trop grand dans les parties supérieures de l'enfant, leur intellect est semblable à celui de ceux qui ont trop bu ou sont épileptiques et ne peuvent s'en servir avant que ne cessent les effets du vin ou de l'épileptie dans leurs parties supérieures.

Dicit enim secundum intellectum inesse in anima omnes intelligibilium omnium formas et esse animam harum immemorem propter undam lactis, qua concipitur et nutritur. Cuius signum esse dicit, quia cum fluxus lactis sive nutrimenti fortis sit in superiora in pueris, est intellectus in eis sicut est in ebrío vel epileptico, qui licet multa sciat, tamen nullo tunc uti potest, nisi prius cesset motus vini in superiora¹⁸.

Pour illustrer ce fait, il donne l'exemple du sommeil. Et il conclut qu'il en est de même des vertus morales intellectuelles et héroïques qui ne peuvent servir avant que par l'étude l'intellect n'enlève les obstacles à la pratique des vertus.

La pensée de Platon se résume donc à ceci: L'étude et les pratiques vertueuses n'apportent rien aux intelligés

18 Alb., De nat., tr.2, c.15, p. 41-42, v. 82-6.

et aux affections si ce n'est qu'elles enlèvent les empêchements contraires. L'âme, retrouvant ses habitudes intellectuelles et morales, agit parfaitement, tant intellectuellement que moralement.

Ad hoc ergo redit dictum Platonis, quod studia et assuefactiones non aliquid conferunt intellectibus aut affectibus, sed tantum remouent contrarium impediens, et tunc anima per hoc quod habet apud se de habitibus intellectualibus et moralibus, agit perfecte et operatur tam circa intellectualia quam circa moralia¹⁹.

La seule différence qu'il y a entre Platon et les Péripatéticiens, n'est pas en quoi consiste le bonheur ou le malheur de l'âme, car pour lui, comme pour eux, ces états découlent des mêmes choses. La différence réside dans le fait que par l'étude et la pratique vertueuse nous disons que l'âme acquiert le bonheur, alors que Platon soutient que le bonheur ou le malheur sont innés et qu'en éliminant les contraires, l'âme trouve le bonheur.

Sed hoc quod aportet accipere ex verbis istis, hoc est, quod Plato ex eisdem felicem ponit esse animam et infelicem, ex quibus et nos secundum Peripateticos diximus eam esse felicem et infelicem, licet alium modum ponat Plato quam nos posuerimus. Ex virtutibus enim moralibus et ... dicit inesse felicitatem animae, et ex contrariis harum dicit eidem inesse infelicitatem, sed dicit has naturaliter inesse animae et per studium enitescere eas et per assuefactionem, nos autem per studium et assuefactionem has dicimus acquiri²⁰.

19 Alb., De nat., tr.2, c.15, p. 42, v. 29-35.

20 Alb., De nat., tr.2, c.15, p. 42, v. 40-51.

C'est pourquoi, pour Platon, la transcorporation est nécessaire et peut durer plusieurs générations, jusqu'à ce que l'âme commence à briller dans un corps. Alors que nous disons que l'âme demeure perpétuellement malheureuse, une fois sortie du corps, si elle ne s'est pas consacrée à la perfection dans le corps.

Amplius, Plato propter hoc quod haec intus dicit clausa esse in anima, dicit animas ita diu de generatione in generationem transcorporari, donec in aliquo enitescant corpore. Nos autem imperfectam et turpidini deditam animam dicimus secundum Peripateticos perpetue manere obscuram et tristem et destitutam²¹.

2. OPERATIONS DE L'ÂME SÉPARÉE.

Dans les deux derniers chapitres de son livre sur la nature et l'origine de l'âme, Albert le Grand considère quel est l'agir et quelles sont les opérations de l'âme rationnelle après la déposition du corps.

Ultimo autem in hac scientia de animae natura intelligere oportet, quid agat et quid operis habeat post corporis depositionem anima immortalis, quae rationalis est²².

L'âme agit-elle par ses puissances de nourrir ou d'augmenter ou d'engendrer ou bien selon sa propre puissance végétative ou sensitive? Non, nous dit Albert le Grand, on l'a déjà d'ailleurs vu, et malgré ce qu'en pensent certains

21 Alb., De nat., tr.2, c.15, p. 42, v. 53-59.

22 Alb., De nat., tr.2, c.16, p. 42, v. 66-69.

épicuriens, ces puissances sont dans l'âme rationnelle comme participation de l'être intellectuel et pour cela n'ont pas d'actes propres, n'ayant pas d'organes dont elles seraient la perfection.

Hae enim potentiae et similiter illae quae insunt secundum sensibilem partem animae, sunt in anima intellectuali secundum esse intellectuale participatum, sicut actus participatur ab eo quod est potentia, et ideo non habent actus proprios, nisi quando coniunctae sunt organis, quorum sunt perfectione²³.

Aussi nous dit l'auteur, les organes disparaissant avec le corps, ces puissances demeurent sous l'acte de l'intellect et par redondance participent au bien qu'il atteint. Et c'est pourquoi, seul l'intellect agit et remplit l'âme de joie en accomplissant cet acte qui lui est connaturel et propre qui est la possession du bien.

Et ideo solus tunc operatur intellectus, et ad operationem ipsius connaturalem et propriam et in nulla parte impeditam tota redundat anima in delectatione et diffusionem. Et hoc est eam gaudere gaudio pleno, cui nihil admiscetur de contrario²⁴.

L'opération de l'âme séparée est double selon deux doctrines des sages. La première doctrine, proposée par Théophraste et ceux qui suivent la doctrine d'Aristote, est que son action est dans le changement à la lumière de l'intelligence et de la cause première. Ce changement fait couler en elle les formes intelligibles, lucides et pures

23 Alb., De nat., tr.2, c.16, p. 42, v. 77-83.

24 Alb., De nat., tr.2, c.16, p. 43, v. 1-5.

dans lesquelles d'une façon continue, elle contemple les beautés des intelligences et de la cause première.

Est autem opus suum secundum duo dicta sapientum duplex. Theophrastus enim et omnes qui Aristotelis sequuntur doctrinam, dicunt opus suum esse in conversione ad lumen intelligentiae et causae primae, ex quo fluunt ei formae intelligibiles lucidae et purae, in quibus continue speculatur bonitates intelligentiarum et causae primae²⁵.

La deuxième doctrine est d'après ce qui a déjà été dit, que l'âme, déjà illuminée et confortée par l'intellect, peut aller à l'entendement des choses directement sans l'intermédiaire des sens.

Alius autem modus est secundum supra dicta, quod videlicet anima iam illuminatum et confortatum intellectum habens per se possit ad intellectus rerum²⁶.

Nous avons vu que l'âme abstrayait les intelligibles des phantasmes des choses, par ses propres lumières, mais elle avait besoin de l'aide des sens et de l'imagination pour comprendre avec le continu et le temps; séparée alors et confortée par la lumière des intellects, par elle-même, elle peut faire l'abstraction des choses elles-mêmes.

Vidimus enim, quod intellectus potest ad res intelligendas abstrahendo a phantasmate modo, dum est in corpore, et confortatus potest ad intellectum divinorum. ... Si enim dicat aliquis, quod non fit intellectus nisi per abstractionem, dicemus hoc verum esse, sed nos ponimus, quod potest fieri abstractio a re per intellectum sicut a phantasmate,

25 Alb., De nat., tr.2, c.16, p. 43, v. 6-12.

26 Alb., De nat., tr.2, c.16, p. 43, v. 23-26.

sed addimus, quod quamdiu intellectus est obumbratus corpore, indiget adiutorio sensus et imaginatio- nis, eo quod intelligit cum continuo et tempore. Separatus autem et confortatus luce intellectuum, sicut diximus in antehabitis, per seipsum sufficit a rebus ipsis facere abstractionem²⁷.

Théophraste a présenté cette façon de comprendre sans toutefois voir autre chose dans l'âme que l'intellect agent, alors que nous, nous y voyons et l'intellect agent et l'intellect possible. La forme abstraite par la lumière de l'agent est mue au possible comme à son lieu propre dans lequel elle est ubique et semper. Par l'abstraction, en effet, l'âme entre en communion avec l'être simple en le dépouillant de son être matériel.

Et hunc modum intelligendi posuit Theophrastus, sed in hoc differt a nobis, quod ipse in anima non dixit esse nisi intellectum agentem, nos autem dicimus esse in anima et agentem et possibilem et formam abstractam per lucem agentis moveri ad possibilem sicut ad suum locum, in quo est ubique et semper²⁸.

Le dernier chapitre de l'opération de l'intellect selon ceux qui suivent la doctrine de Platon. Ils affirment exister dans tous les intellects séparés du corps les formes idéales et concrètes de toutes choses. Ces formes seraient innées aux intellects et seraient semblables aux idées éternelles et aux formes de l'art. A travers ces formes, l'intellect séparé parvient à l'entendement de

27 Alb., De nat., tr.2, c.16, p. 43, v. 26-50.

28 Alb., De nat., tr.2, c.16, p. 43, v. 51-57.

toutes choses, du fait que ces formes ont des espèces semblables à tout l'ordre des causes de la nature universelle dans les causes supérieures et inférieures.

Dicunt enim in omnibus separatis a corpore intellectibus esse formas omnium rerum ideales concreatas ipsis intellectibus, quas dicunt esse similes ideis aeternis et formis artis et per has esse intellectus rerum apud intelligentias separatas, dicentes, quod illae formae habent species similes toti ordini causarum naturae universae in superioribus et in inferioribus causis²⁹.

Mais nous dit Albert le Grand, ceux-ci ne peuvent dire comment ces formes sont comparées aux choses, ni comment ces formes propres sont réalisées, n'ayant rien de commun aux choses. Il rejette donc cette doctrine, car elle est la plus imparfaite des sciences et nous laisse ignorant de bien des choses.

Albert le Grand rejette cette doctrine parce qu'en fait elle n'est qu'une science en puissance et cela n'a aucun sens.

Haec autem scientia est valde imperfecta et est, qua habita non scitur res, sed ignorata ea res ignoratur. Et secundum hoc eorum intellectuum qui sunt omnis scientiae principia potissima, scientia esset imperfectissima omnium scientiarum, et nullam rem scient nisi solum in potentia, et hoc videtur mihi esse absurdum³⁰.

29 Alb., De nat., tr.2, c.17, p. 43, v. 86-94.

30 Alb., De nat., tr.2, c.17, p. 44, v. 7-14.

PERFECTIONS ET OPERATIONS DE L'ÂME

119

Ainsi se termine ce livre; avec l'auteur nous avons atteint notre but qui était de discourir sur la génération, la nature, la distinction et l'état de l'âme unie au corps et de sa permanence et de son action une fois séparée du corps.

CONCLUSION

Nous voici donc au terme de notre étude sur La nature et l'origine de l'âme selon Albert le Grand d'après son liber de natura et origine animae. Le problème que nous nous sommes posé dès l'introduction: à savoir quelle est la pensée de Saint Albert le Grand dans ce petit livre semble maintenant justifié et résolu.

La solution à laquelle nous sommes parvenue est celle même de l'auteur: à savoir que l'âme rationnelle de sa nature est séparée du corps et que celui-ci disparaissant, elle ne meurt pas mais est immortelle, comme nous avons pu le voir au Chapitre Cinquième.

Le livre sur l'origine et la nature de l'âme se divise donc, comme nous venons de le voir, en deux parties ou traités. Le premier traité examine l'état de l'âme dans le corps; le deuxième l'état de l'âme séparée du corps.

Ce traité dans la pensée de l'auteur explicite un point très important de sa philosophie. Mais en tenant compte toutefois, de ses autres oeuvres, car à tout moment, l'auteur nous renvoie à tel ou tel autre traité pour une explication ou une preuve de ce qu'il vient d'affirmer. ?

Avant de déclarer notre tâche terminée, il ne serait peut-être pas inutile de résumer brièvement la marche suivie. Au début de son exposé, l'auteur considère trois propositions dont il faut absolument tenir compte si l'on veut bien

CONCLUSION

121

comprendre sa pensée, car on pourrait dire que ce livre est une application de ces principes à un cas très particulier. Plusieurs philosophes ont consacré leur vie à trouver une explication et une réponse à leur question: Qu'arrive-t-il après la mort?

Albert le Grand se propose de nous donner la réponse à cette question, mais il n'entend pas nous l'imposer par force, il veut nous montrer qu'elle ressort de l'étude et de l'observation de la réalité.

Il va d'abord nous montrer que l'âme rationnelle est la plus parfaite des formes créées. Pour cela, il faut bien faire la distinction entre les différentes formes que l'on trouve dans la nature par la simple observation des choses.

Il va de soi que cette étude du réel est déjà faite et l'auteur ne se gêne pas pour nous y référer. Il présuppose que nous l'avons faite, nous aussi, et qu'il est évident que dans la nature, on retrouve des êtres simples et des êtres complexes, des êtres imparfaits et d'autres plus parfaits. En d'autres mots, il y a une hiérarchie des êtres créés et l'homme se trouve en tête de cette hiérarchie, étant le plus parfait et le seul capable de changer et de contrôler les autres.

Si l'homme en est là, ce n'est pas le fait du hasard, ni de sa matière; son corps, comme tous les êtres

CONCLUSION

122

naturels est irrémédiablement lié à la nature et ne peut survivre sans elle. Malgré sa complexité et ses forces, en dernière analyse, il se réduit lui aussi aux potentialités de la matière. C'est à ce point qu'entre en jeu sa détermination, sa forme, son âme, qui le rend différent des autres êtres et capable de les dominer.

D'une part, donc, l'homme est matériel et intimement lié à sa condition matériel, à la nature physique, et ce sera l'objet de la première partie. Nous y avons vu qu'il est bien à sa place dans la nature, qu'il a besoin d'elle pour croître, connaître et se reproduire, etc., tout en étant doué de beaucoup plus de perfections que les autres êtres du fait de ses puissances et ses actes.

D'autre part, justement à cause de cette perfection en lui, il peut se détacher de sa condition matériel et survivre tout en ayant ses opérations propres, ce que nous avons vu dans la deuxième partie.

Albert le Grand aurait pu arriver plus rapidement à sa conclusion, il nous semble, mais, on sent en suivant sa pensée, qu'il le sait, et ne le fait pas justement pour répondre aux nombreuses objections que se posent ses lecteurs ou auditeurs. Il fait à tout moment de nombreuses digressions pour répondre à des objections soulevées au cours de l'explication. Il réfère constamment aux philosophes anciens, ce qui montre l'étendue de ses connaissances et sa probité

CONCLUSION

123

intellectuelle.

Son originalité ne réside pas tant dans le fait d'avoir compris toute l'importance de la recherche des philosophes anciens que d'en avoir fait la synthèse d'après ce qu'il connaissait de leurs écrits et ensuite d'avoir complété leur oeuvre en montrant dans un tout logique, où ils se sont égarés et comment ils auraient du procéder pour trouver la réponse tant cherchée à leur question comme nous l'avons vu au Chapitre Cinquième.

A la lecture de ce traité sur l'âme et des autres oeuvres de Saint Albert, on se redécouvre un peu plus humain. En essayant et en réussissant à compiler tant de connaissances, Albert le Grand a ouvert le champs à toute une pléiade de penseurs qui ont su profiter du résultat de sa synthèse magistrale. On se sent plus humain, disons-nous, parce que derrière les redites, les digressions, les lenteurs à s'exprimer, on retrouve l'homme éternel curieux cherchant à s'exprimer, de se dire aux autres et qui après bien des efforts réussit à nous communiquer son message. On s'étonne devant la force de pensée d'Albert le Grand quand on réalise à quelles difficultés et à quelles objections il a du faire face avant d'arriver à cette synthèse fascinante. On ne regrette pas alors la froide et implacable logique de son génial disciple, Thomas d'Aquin, car tout en nous élevant tout au delà de la contingence matérielle des choses,

CONCLUSION

124

il n'oublie jamais de nous ramener au réel et nous montrer que notre condition humaine ne s'élève vraiment vers les choses spirituelles, qu'après avoir bien compris le sens de notre vie et la place que nous occupons dans le monde des créatures.

Un point cependant nous a frappé tout au long de notre recherche. Albert le Grand, en voulant faire de ce livre un tout par lui-même, semble avoir péché par optimisme. Si l'on s'en tient au seul texte du livre, on doit admettre qu'il prend beaucoup de choses pour évidentes, sans se donner la peine de les prouver comme nous l'avons montré, surtout dans le quatrième chapitre. Il aurait davantage montrer la solidité de ses arguments en nous donnant réellement ses preuves elles-mêmes, et non une affirmation que le fait a déjà été prouvé ailleurs.

C'est pourquoi, nous croyons qu'il y aurait une étude très intéressante à poursuivre le développement de ce court traité sur l'origine et la nature de l'âme.

En partant du plan de ce livre, on pourrait avantageusement, élaborer toute la pensée de l'auteur sur le sujet en incluant toutes les références proposées dans ce livre. Il va sans dire que ce serait un travail assez ardu; surtout tant que l'édition critique de toutes ses oeuvres ne sera pas terminée.

CONCLUSION

125

Ce n'est donc que partie remise; mais l'étude de ce problème nous a laissé voir toute la richesse et l'originalité et l'actualité de la pensée d'Albert le Grand que beaucoup de nos contemporains auraient avantage à étudier avant de se prononcer trop vite sur un problème tel que l'avortement.

?

BIBLIOGRAPHIE

1. Oeuvres d'Albert le Grand.

Opera omnia ... instrumenta curavit institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer Praesede. Monasterii Westfalarum in Aedibus Aschendorff, 1951 -

-----, Tomus XII, De Natura et Origine Animae ...
Edition B. Geyer et E. Filthaut, O.P., Munster, Aschendorff, 1955, xlviiii-362 p.

2. Ouvrages de référence.

CHEVALIER, Jacques, Histoire de la pensée, tome 2, La Pensée Chrétienne, Paris, Flammarion, 1956, 845 p.

Courtes et succinctes biographies et analyses générales de la pensée de tous les penseurs importants des origines du christianisme jusqu'à la fin du Moyen-Age. Cf.: notre Introduction.

DUMONT, C., S.J., Critique du Tome XII, dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 78, 1956, p. 202.

Cette critique laisse entendre qu'il nous faudra attendre la publication du De animalibus avant de pouvoir porter un jugement définitif sur les arguments apportés par les prolegomena du Tome XII, spécialement au sujet de la date de composition.

JOHNSTON, Herbert, Intellectual abstraction in St. Albert, dans Philosophical Studies, Ireland, vol. 10, 1960, p. 204-212.

L'auteur nous explique, à partir de plusieurs oeuvres d'Albert le Grand, en quoi consiste l'abstraction intellectuelle chez lui. Il explicite ce qui a été dit au chapitre 6.

KENNEDY, Leonard A., St. Albert the Great's Doctrine of Divine Illumination, dans Modern Schoolman, vol. 40, 1962, p. 23-37.

Excellente étude sur la théorie de l'abstraction et de l'illumination de l'intellect selon Albert le Grand. Complète également le chapitre 6.

BIBLIOGRAPHIE

127

KENNEDY, Leonard A., The Nature of the Human Intellect According to St. Albert The Great, dans Modern Schoolman vol. 37, 1959, p. 121-137.

L'auteur montre très bien la relation entre l'intellect agent et l'intellect possible et l'origine de la connaissance. Il précise notre Quatrième Chapitre.

[Maître Albert, Saint-Maximin, Revue Thomiste, 1931, 244 p.].

Ouvrage de collaboration donnant une courte biographie d'Albert le Grand ainsi que le catalogue de ses oeuvres et un aperçu de ses idées. L'ouvrage se termine par une bibliographie complète des ouvrages publiés sur Albert le Grand, jusqu'à 1931, par M.H. Laurent et M.J. Congar, O.P., p. 422-468.

Cette bibliographie a été continuée jusqu'à 1958, par Francis Catania, dans Modern Schoolman, vol. 37, 1959, p. 11-28; elle a été complétée et mise à jour jusqu'à 1961, par Roland Houde, dans Modern Schoolman, vol. 39, 1961, p. 61-64.

MEERSSEMEN, P.G., Introductio in opera Omnia Beati Alberti, Brugis, C. Beyaert, 1931.

L'auteur nous donne un court résumé du De Natura et Origine Animae à la page 42.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre, Albert le Grand et les puissances de l'âme, dans Revue du Moyen-Age Latin, vol. 11, 1955, p. 59-86.

Étude très intéressante à partir du De homine et du De anima de Saint Albert le Grand. Il vient compléter en partie ce qui a été discuté par nous au Chapitre Sixième.

-----, La psychologie de l'activité chez Albert le Grand, Paris, Vrin, 1966.

Ouvrage le plus récent sur Albert le Grand. Bon commentaire sur la date de composition du De natura et Origine Animae.

NARDI, Bruno, La dottrina d'alberto magno sul "inchoatio formae", dans Studi di filosofia medievale, Roma, Storia e letteratura, 1960, p. 69-101.

Courte étude historique de l'origine du terme: "inchoatio formae" et de son application par Albert le Grand. Complète en partie notre Premier Chapitre.

BIBLIOGRAPHIE

128

SERRE, Robert, Discussion de Saint Albert le Grand avec les philosophes arabes Avicenne et Algazel à propos de l'intellect, Thèse de Maîtrise (non publiée) présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, Ontario, 1967, 96 pages.

L'auteur montre avec preuves à l'appui, que Saint Albert le Grand s'est trompé en croyant Algazel être le disciple d'Avicenne.

SOMMAIRE DE:

La Nature et l'Origine de l'Âme Selon
Albert le Grand¹.

Dans son introduction au liber de natura et origine animae, qui sert de lien à son liber de animalibus, Albert le Grand nous dit que son livre sur les animaux a déterminé tout l'état des corps des animaux. Maintenant, il veut faire porter ce livre sur tout l'état des âmes des animaux pour avoir une science complète sur les animaux.

Albert le Grand procède de façon très sérieuse et scientifique dans ce livre pour arriver à la conclusion que l'âme rationnelle est la seule parfaite des formes créées, qu'elle est immortelle et qu'une fois séparée du corps, sa perfection consiste dans la contemplation des intelligibles, hors du temps et du continu.

Il tire ses conclusions de l'observation de la nature et il n'affirme rien sans l'avoir prouvé d'abord, par de nombreux exemples. Il procède du connu à l'inconnu et n'entend pas prouver de nouveau ce qui est connu, ou ce qu'il a déjà prouvé dans d'autres traités.

Comme le but de cette thèse est de montrer la pensée de l'auteur dans ce traité, il semble que cette pensée sera

¹ Jean-Yves Tremblay, Thèse de Maîtrise ès Arts présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, Ontario, 1968, xi-132 p.

plus évidente en suivant le plan de l'auteur.

PREMIERE PARTIE

Albert le Grand étudie la nature de l'âme dans le corps et arrive à la conclusion que l'âme rationnelle est la seule forme parfaite et noble, parce qu'elle a trois opérations: Divine, intellectuelle et animale.

Au point de départ, l'auteur explique que trois principes accompagnent sa démonstration: Il y a de l'ordination dans la nature; il y a trois degrés de perfection des formes en rapport à l'intellect premier; toute oeuvre de la nature est oeuvre d'intelligence. De là, il passe à l'étude du commencement des formes et le trouve dans la potentialité de la matière, c'est-à-dire, dans la matière organisée et apte à recevoir cette forme. Il conclut que les formes matérielles sont simples et le résultat du mélange.

Il étudie ensuite les formes végétatives et montre qu'elles sont le perfectionnement des formes matérielles. Elles se distinguent d'elles cependant, dans ce qu'elles sont engendrées par la semence mâle et femelle. Ces formes sont absolument dépendantes de la matière pour subsister et naître. La plante ne peut naître de la semence sans le sol réchauffé par la chaleur du soleil.

De là, il passe aux formes sensibles ou animales qui sont le perfectionnement des précédentes. La forme

sensitive naft, elle aussi, de la génération et ne peut se passer du milieu préparé par la précédente pour naître.

L'animal ne peut connaître, sentir et croître dans la nature sans elle; ce support disparaissant, il disparaît lui aussi.

Enfin, la forme rationnelle, appelée par le perfectionnement des précédentes, implique tous les perfectionnements et les fonctions du végétatif et du sensitif pour que l'homme puisse croître, sentir, connaître et se développer et se reproduire sans pour cela avoir trois âmes, mais une seule, parfaite et noble et ayant trois opérations. Il conclut que l'âme humaine est composée, autrement, elle serait toujours en acte; que l'intellect agent et possible le rapproche le plus du premier intellect.

DEUXIEME PARTIE

Albert le Grand étudie la nature de l'âme rationnelle séparée du corps. L'auteur se demande s'il est possible à certaines âmes de subsister séparées du corps, si oui, comment cela peut-il se faire? Il répond en disant que l'âme perfectionne le corps comme le moteur perfectionne ce qu'il meut. Toute âme qui meut n'est pas séparable comme on le voit pour l'âme végétative et l'âme sensitive, mais seulement celle qui, tout en ayant besoin du corps pour poser ses actes dans la nature, peut subsister selon l'être et la substance indépendamment du corps. Albert le Grand

SOMMAIRE DE

132

nous apporte alors huit preuves qui viennent confirmer cette capacité de l'âme rationnelle et montrer comment sa nature substantielle lui permet de subsister après la mort. Il montre enfin quelle est son opération après la mort et comment sa perfection réside dans la contemplation des intelligibles. L'auteur montre aussi comment cette question de l'immortalité de l'âme a toujours hanté la pensée des philosophes anciens et les résultats auxquels ils sont parvenus et les erreurs qu'ils ont faites.

CONCLUSION

On constate dans la conclusion que l'auteur est bien parvenu à son but bien que l'on regrette qu'il n'ait pas pris la peine parfois, de prouver certains points plutôt que de nous référer à ses autres oeuvres. On voit aussi, combien ce problème de l'âme est bien un problème d'actualité, encore aujourd'hui.

cf. p
129

Addenda et Errata

Introduction

p.vii cit. 3 ligne 3 et 4, lire le au lieu de la
p. viii ligne 11, lire est dirigé au lieu de en
p. ix ligne 11 et 12, lire Liber de Natura et Origine
p. viii 2^e paragraphe, ligne 3: ajoutez après n'a écrit, spécifiquement
Chap. 1.

p.10 cit. 8 ligne 2, lire secundum

Chap. 2.

p.25 ajoutez citation 16: Alb. De nat., tr.1, c.3 p.6 v. 14-30.

Chap. 3.

p.29 cit. 5 ligne 1, lire quod au lieu de quo

p.31 ajoutez cit. 6b: Alb., De nat., tr.1, c.4 p. 11 v. 77-86.

Chap.4.

p.37 1^{er} paragraphe: lire nous
p.39 ajoutez cit. 6b: Alb., De nat., tr.1, c.6 p. 14 v. 66-78.

p.48 ajoutez cit. 22: Alb., De nat., tr.1, c.8 p. 17 v. 63-72.

Chap. 5.

p.52 cit. 4 ligne 2: Lire nobis

p.63 cit. 32, ligne 3: Lire alicuius

p.79 ligne 10: lire d'aucune façon n'est corruptible.

Chap. 7.

p. 102 cit. 1, ligne 2, lire probabilis.