

**LA CAUSALITÉ CONCOURANTE EN NOÉTIQUE :  
ÉTUDE DE LA Q. 2, D. 17, DU LIVRE II DES *SENTENCES* DE JACQUES DE METZ**

**ÉTIENNE PRONOVOST**

Mémoire soumis à l'Université d'Ottawa  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M. A.)  
en philosophie, spécialisation en études médiévales et  
de la renaissance, option recherche

Département de philosophie  
Faculté des Arts  
Université d'Ottawa

© Étienne Pronovost, Ottawa, Canada, 2026

## Résumé

Le présent mémoire de maîtrise s'intéresse à la théorie noétique des causes concourantes du théologien et philosophe dominicain Jacques de Metz (†1301?). Cette théorie est présentée à la question deux, distinction dix-sept, du livre deux de son *Commentaire des Sentences*. Dans cette question, l'auteur se demande si la faculté active de l'intellect – l'intellect agent – laisse quelque chose de lui-même dans l'objet présent dans l'âme – le phantasme – pour que ce dernier puisse actualiser la faculté passive de l'intellect, l'intellect possible. Dans cette optique, nous commençons (chapitre 1) par contextualiser la noétique médiévale et le problème de l'interaction entre deux agents ontologiquement hétérogènes : l'intellect et le phantasme. Ensuite (chapitre 2), nous présentons et discutons en détail de la noétique de Jacques. Selon ce dernier, l'intellect agent et le phantasme agissent de concours pour actualiser l'intellect possible, de sorte qu'ils sont tous deux causes de l'acte cognitif. Comme nous le verrons au chapitre 3, cette position se rapproche de celle du franciscain Jean Duns Scot (c. 1266-1308) qui est lui aussi connu pour avoir défendu la théorie des causes concourantes en noétique. C'est pourquoi nous faisons une étude comparative de la position des deux auteurs afin d'en tirer les points communs et les points divergents. Cela nous permet, enfin, de discuter du statut historique de la théorie noétique des causes concourantes. En ce sens, l'objectif général du présent travail est de dresser un portrait compréhensif de la noétique de Jacques de Metz et du contexte dans laquelle elle s'insère.

Mots-clés : Jacques de Metz, noétique, causalité concourante, intellect agent, phantasme, Jean Duns Scot, philosophie médiévale.

## Abstract

The present master's thesis focuses on the Dominican theologian and philosopher James of Metz's (†1301?) noetic theory of concurrent causes. This theory is presented in question two, distinction seventeen of his second book of his *Commentary on the Sentences*. In this question, the author asks if the active faculty of the intellect – the agent intellect – leaves something of itself in the object as it is in soul – the phantasm – so that it can actualize the passive faculty of the intellect, the possible intellect. Thus, we begin (Chapter 1) by contextualizing medieval noetics and the problem of the interaction between two ontologically heterogeneous causes : the intellect and the phantasm. It is then (Chapter 2) that we present the fundamentals of James' text. According to him, the agent intellect and the phantasm act in concert to one another to actualize the possible intellect, so that they are both a cause of the act of cognition. As we will then see in Chapter 3, this position is close to that of the Franciscan John Duns Scotus (c. 1266-1308) who is also known to have defended the theory of concurrent causality in his noetics. It is why we then make a comparative study of both authors, to point out their similarities and differences. With this in mind, we can finally discuss the historical status of the noetical theory of concurrent causes. Thus, the general objective of this paper is to give a comprehensive account of James of Metz's noetics and of its context.

Keywords: James of Metz, noetics, concurrent causality, agent intellect, phantasm, John Duns Scotus, medieval philosophy.

## Remerciements

Je ne peux commencer sans d'abord remercier mon superviseur, M. Antoine Côté. Il m'a poussé à faire ressortir le meilleur de moi-même. Je pense notamment aux présentations orales que j'ai toujours détestées. Grâce à son aide, cet exercice n'est plus un mal nécessaire à mes yeux, mais bien une activité quotidienne dans la vie du chercheur. De plus, l'honnêteté de ses commentaires face à mon travail m'a toujours permis d'identifier avec précision les points que je devais améliorer et d'aller toujours plus loin dans mes réflexions. Nul doute, il a fait de moi un meilleur chercheur et j'en suis très reconnaissant.

J'aimerais ensuite remercier mes parents qui m'ont toujours soutenu et appuyé dans mes projets. Ils ont toujours voulu que je fasse ce que j'aime et il s'agit là d'une denrée rare. Ma dette envers eux est donc inestimable.

J'aimerais aussi remercier ma compagne Daisy qui, malgré toutes mes histoires d'intellect agent, de phantasme et de jargon aristotélicien, m'a permis de garder les deux pieds sur terre. Elle m'a toujours encouragé à remettre les choses en perspectives.

Enfin, je remercie mes amis qui ont été présents tout au long de mon parcours. Ils ont fait de la rédaction de ce mémoire une tâche un peu moins solitaire.

Ce travail de recherche a été financé par le Centre de Recherche en Sciences Humaines (CSRH), la Bourse d'études supérieures de l'Ontario (BÉSO) et l'Université d'Ottawa.

## Table des matières

Résumé .....	ii
Abstract.....	iii
Remerciements .....	iv
Table des matières .....	v
Liste des abréviations .....	vii
Introduction .....	1
Chapitre 1 : Contextualisation du problème.....	5
1.1. Introduction .....	5
1.2. Aristote et l'imagination.....	5
1.3. Averroès et l'abstraction du phantasme.....	10
1.4. Thomas d'Aquin et l'illumination du phantasme .....	15
1.5. Conclusion.....	20
Chapitre 2 : Analyse de la d. 17, q. 2, du livre II du <i>Commentaire des Sentences</i> de Jacques de Metz.....	22
2.1. Introduction .....	22
2.2. Analyse du texte .....	23
2.2.1. Les trois critères d'admissibilité d'une théorie noétique.....	26
2.2.2. Théorie de l'impression.....	28
2.2.2.1. Origine de la théorie de l'impression .....	33
2.2.2.2. Objections à l'égard de la théorie de l'impression .....	36
2.2.3. Théorie de la rémotion.....	37
2.2.3.1. Objections à la théorie de la rémotion.....	39
2.2.4. Bilan.....	42
2.2.5. La théorie des causes concourantes.....	42
2.2.5.1. Première objection : le phantasme n'atteint pas l'intellect possible.....	46
2.2.5.2. Deuxième objection : une vertu spirituelle ne peut être dans un corps.....	47
2.2.5.3. Troisième objection : le rapport entre l'intellect agent et le phantasme est celui d'un agent principal à un instrument .....	49
2.2.5.4. Quatrième objection : l'intellect agent est à la fois actif et passif.....	50
2.2.5.5. Mise en commun des notions vues jusqu'à présent.....	52

2.2.6. Réponses aux arguments principaux .....	54
2.3. Conclusion.....	55
Chapitre 3 : La causalité concourante en noétique selon Jean Duns Scot.....	56
3.1. Introduction .....	56
3.2. Remarques préliminaires.....	57
3.2.1. Les œuvres étudiées.....	57
3.2.2. La question de l'espèce intelligible .....	59
3.3. La théorie noétique de Jean Duns Scot.....	60
3.3.1. La cause de la connaissance .....	60
3.3.2. Articulation causale.....	61
3.3.2.1. Branche [1] : le concours de deux causes <i>ex aequo</i> .....	62
3.3.2.2. Branche [2] : le concours de deux causes essentiellement ordonnées.....	63
3.3.3. Action des causes partielles essentiellement ordonnées.....	65
3.4. Jacques de Metz face à Jean Duns Scot.....	69
3.4.1. L'acte d'intellection résulte de deux causes partielles essentiellement ordonnées .....	70
3.4.2. Les deux causes agissent selon leur principe propre.....	71
3.4.3. Une cause ne peut remplacer l'autre.....	72
3.4.4. Une cause agit et l'autre co-agit.....	73
3.4.5. Bilan.....	74
3.5. L'origine des causes concourantes .....	75
3.5.1. Une première esquisse de la causalité concourante.....	76
3.5.2. Duns Scot à Paris.....	80
3.5.3. Deux théories de la causalité concourante, une seule origine .....	81
3.6. Conclusion.....	82
Conclusion.....	83
Annexe.....	86
Principes d'éditions .....	86
<i>Commentarius in Sententiarum</i> , II, d. 17, q. 2: <Questio est utrum intellectus agens influat aliquod in fantasma> .....	88
Bibliographie .....	96

## Liste des abréviations

Voici une liste, par ordre d'apparition, des abréviations utilisées pour certaines œuvres citées. Pour une liste exhaustive des œuvres citées (éditions et traductions utilisées), on se réfèrera à la Bibliographie. Nous mentionnons aussi en note de bas de page lorsque la traduction d'une œuvre citée en exergue n'est pas le fruit de notre propre travail :

ARISTOTE

DA : *De anima*

AVERROÈS

CMDA : *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*

THOMAS D'AQUIN

ST : *Summa theologiae*

SCG : *Summa contra gentiles*

QDA : *Quaestiones disputatae de anima*

QDSC : *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*

JACQUES DE METZ

CdS : *Commentaires des Sentences*

JEAN DUNS SCOT

QSDA : *Quaestiones super secundum et tertium De anima*

## Introduction

La plupart des penseurs de la période scolastique considèrent tout acte cognitif comme la saisie d'un concept universel par la faculté intellectuelle (et immatérielle) de l'âme humaine. Cette saisie résulte du concours de trois facteurs : le phantasme, l'intellect agent et l'intellect possible. L'intellect agent est la faculté active de l'âme intellectuelle. Elle opère sur la représentation sensible qu'est le phantasme pour qu'il puisse être intelligible en acte pour la faculté passive de l'âme intellectuelle, l'intellect possible. C'est cette mise en acte de l'intellect possible qu'on appelle « acte d'intellection ». À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle cependant, on retrouve de nombreux débats autour du rôle causal joué par ces facteurs : quelle est la cause efficiente de la mise en acte de l'intellect possible ? Le rôle de cause efficiente revient-il au phantasme ou à l'intellect agent ? Des philosophes comme Thomas d'Aquin (c. 1225/26-1274) ou Godefroid de Fontaines (c. 1250-1309) considèrent que c'est le phantasme – ou l'objet – qui est cause efficiente de l'acte d'intellection. D'autres, comme Pierre de Jean Olivi (c. 1248-1298), disent au contraire que c'est plutôt à l'intellect agent que revient le rôle de cause efficiente<sup>1</sup>. Qu'il soit la cause efficiente ou non, on retrouve au moins une constante au sujet du phantasme : il ne peut pas atteindre l'intellect possible par lui-même étant donné l'hétérogénéité de leur statut ontologique. Sans l'intervention de l'intellect agent, le phantasme ne possède aucun pouvoir d'agir sur l'intellect possible.

En ce sens, la position du théologien et philosophe dominicain Jacques de Metz (†1301?) diffère de la compréhension classique de l'acte intellectif : le phantasme possède son propre pouvoir d'agir sur l'intellect possible. En effet, à la question deux de la distinction

---

<sup>1</sup> Pour plus d'informations sur ce débat, on se référera aux ouvrages suivants : Jean-Luc Solère, « *Sine Qua Non Causality and the Context of Durand's Early Theory of Cognition* » dans *Durand of Saint Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, éd. Andreas Speer, Fiorella Retucci, Thomas Jeschke, et Guy Guldentops (Leuven : Peeters, 2014) p. 185-229 ; André Martin, « The Gaze of the Mind: Cognitive Activity, Attention, and Causal Explanation in 13th-14th Century Latin Medieval Psychology » (Thèse doctorale, Université McGill, 2022), p. 35; Benoit Martel. *La psychologie de Gonsalve d'Espagne*, (Montréal, Paris : Institut d'études médiévales, Vrin, 1968), p. 121-127 ; Antoine Côté, « L'objet et la cause de la connaissance selon Godefroid de Fontaines », dans *Revue philosophique et théologique de Fribourg*, vol. 54, n°3 (2007), p. 408-409.

dix-sept du deuxième livre de son *Commentaire des Sentences*, Jacques argumente que l'intellect et le phantasme sont tous les deux causes de l'acte d'intellection de sorte qu'ils concourent vers un seul et même effet. Cette théorie, qu'on appelle « des causes concourantes », est tout à fait unique pour l'époque. Dans l'esprit des scolastiques, le pouvoir d'action d'un agent est intrinsèquement lié à son statut ontologique. Par exemple, un étant matériel comme l'homme peut tout à fait produire quelque chose d'inférieur à lui-même comme une peinture, ou encore quelque chose d'égal à lui-même comme dans la génération de l'enfant. Le corollaire de cette affirmation est qu'il est possible pour un étant plus parfait d'agir sur un étant moins parfait. En revanche, les scolastiques ont beaucoup de difficultés à concevoir le scénario inverse : un étant moins parfait ne peut pas agir sur un étant plus parfait. C'est pourquoi, dans le contexte noétique qui nous intéresse, beaucoup d'auteurs soutiennent que le phantasme doit être « purifié » de ses conditions matérielles par l'intellect agent pour qu'il puisse proprement agir sur l'intellect possible<sup>2</sup>. L'argumentaire de Jacques à ce sujet nous paraît nettement ressortir du lot des positions courantes à l'époque.

Jacques de Metz est cependant un personnage relativement obscur. Probablement originaire de Flandre, on pense qu'il serait rentré dans l'Ordre des frères prêcheurs à Metz, d'où son nom<sup>3</sup>. Selon les estimations les plus récentes de Chris Schabel, il aurait été actif entre 1298 et 1301<sup>4</sup>. C'est durant ces années que Jacques a produit son *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard* ; une première lecture des *Sentences* aurait été faite au *studium generale* de Reims entre 1298 et 1299<sup>5</sup> alors que la deuxième lecture aurait été faite à celui de Paris entre 1300 et 1301<sup>6</sup>. Son *Commentaire* est le seul écrit que Jacques nous ait laissé et il survit aujourd'hui dans douze manuscrits<sup>7</sup>. L'historiographie perd sa trace après 1301.

---

<sup>2</sup> Voir les sections 1.3 et 1.4.

<sup>3</sup> Chris Schabel, « James of Metz's *Lectura* on the *Sentences* », dans *Contemplation and Philosophy : Scholastic Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, dir. Roberto Hofmeiser Pich et Andreas Speer (Boston-Leiden: Brill, 2018), p. 359.

<sup>4</sup> Chris Schabel, « James of Metz's *Lectura* on the *Sentences* », 2018, p. 353 et 359.

<sup>5</sup> Chris Schabel, « James of Metz's *Lectura* on the *Sentences* », 2018, p. 353.

<sup>6</sup> Chris Schabel, « James of Metz's *Lectura* on the *Sentences* », 2018, p. 355-356.

<sup>7</sup> Chris Schabel, « James of Metz's *Lectura* on the *Sentences* », 2018, p. 346. Pour les manuscrits que nous utilisons pour notre travail, voir l'Annexe.

Malgré sa brève carrière, les historiens ont mis au jour l'importante influence exercée par Jacques au sein de la communauté dominicaine du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>, notamment sur deux théologiens connus pour leurs querelles concernant la place de Thomas d'Aquin au sein de l'Ordre : Hervé Nédellec (c. 1250/60-1323) et Guillaume Durand de Saint-Pourçain<sup>9</sup> (c. 1270-1332/34). Si Hervé était un fervent défenseur de l'émergente école thomiste, Durand en était quant à lui l'un de ses plus grands critiques. Il est intéressant de constater que Jacques est connu pour avoir influencé deux penseurs aux idées si radicalement opposées. C'est donc en liaison à la pensée d'Hervé et de Durand que l'œuvre de Jacques a été le plus souvent étudiée<sup>10</sup>.

Par rapport à ce qui nous intéresse ici, à savoir la question noétique, on retrouve dans la littérature secondaire seulement quelques aperçus de la position de Jacques<sup>11</sup>. Aucune étude détaillée et approfondie n'a été faite à ce jour sur la noétique de ce mystérieux personnage qui, comme nous l'avons souligné, est tout à fait unique en son genre. Nous aimerions remédier à cette situation. C'est pourquoi le présent mémoire de maîtrise vise à faire une analyse détaillée de la question deux, distinction dix-sept, du deuxième livre du *Commentaire des Sentences* de Jacques de Metz – où il est traité de la question noétique – et ce, en nous appuyant sur une édition qui a été réalisée dans le cadre de ce mémoire<sup>12</sup>,

---

<sup>8</sup> Joseph Koch, « Jakob von Metz O.P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano O.P. », dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, vol.4 (1929), p. 169-229.

<sup>9</sup> Joseph Koch, « Jakob von Metz O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano O. P. », p. 194-207 ; Chris Schabel, « James of Metz's *Lectura* on the *Sentences* », p. 343.

<sup>10</sup> Pour un aperçu des études effectuées sur Jacques de Metz, on se référera à Russell L. Friedman, « James of Metz », sous la direction de H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500* (Dordrecht, 2011, p. 581a-b). Dans ce contexte, on peut aussi noter Mikołaj Olszewski. *Dominican Theology at the Crossroads: A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Herveus Natalis* (Münster: Aschendorff, 2010) ; Bruno Decker. *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts.* (Münster : Aschendorff, 1967) ; Léo Melançon-Thibault *Durand de Saint-Pourçain et son rejet de l'intellect agent : signification, originalité, et critique d'une thèse controversée* (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2023).

<sup>11</sup> Lothar Ullrich. *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O. P. Eine vergleichende Untersuchung zur Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300* (Leipzig, St Benno, Verlag : Erfurter Theologische Studien 20, 1966) p. 55.

<sup>12</sup> L'édition disponible dans le présent mémoire ne s'appuie que sur deux témoins manuscrits de la rédaction A (voir l'Annexe pour un aperçu de ce problème) et ne prétend en aucun cas faire autorité. Elle n'est utilisée qu'aux fins de ce travail. Notons toutefois que Léo Melançon-Thibault, dans le

disponible dans l'Annexe. Dans cette question, Jacques se demande si l'intellect laisse quelque chose de lui-même lorsqu'il interagit avec le phantasme.

Ce mémoire est divisé en trois chapitres.

Dans le premier chapitre, nous posons la question suivante : pourquoi Jacques se pose-t-il une telle question dans ses *Sentences* ? Le but de ce chapitre est d'introduire le lecteur à la terminologie qu'il retrouvera dans ce travail tout en contextualisant la noétique médiévale. Ce chapitre permet aussi d'offrir un contraste intéressant entre la position de Jacques et les positions « plus classiques ».

C'est dans le second chapitre que nous analysons dans son entièreté la question deux, distinction dix-sept, du deuxième livre des *Sentences* de Jacques. Cette analyse suit la structure argumentative de la question de Jacques. Nous verrons pourquoi ce dernier choisit la théorie des causes concourantes aux dépens de deux autres théories noétiques. Nous identifions un point faible dans l'argumentaire de Jacques : il n'explique pas pourquoi l'objet qu'est le phantasme peut causer un effet plus parfait que lui-même. En ce sens, comme ses prédécesseurs, il a de la difficulté à expliquer l'interaction exacte du phantasme et de l'intellect.

C'est pourquoi, enfin, nous présentons au troisième chapitre la position d'un auteur qui défend une version différente des causes concourantes. Cet auteur est Jean Duns Scot (c. 1266-1308). Avec son vocabulaire des causes partielles, Scot peut démontrer comment l'objet peut causer un effet plus parfait que lui-même. Un examen comparatif des positions de Jacques et Duns Scot nous permettra de révéler une faille structurelle dans l'argumentaire de Jacques. C'est dans ce chapitre que nous explorons aussi l'origine des causes concourantes défendues par Jacques. Nous proposons notamment l'idée que la théorie des causes concourantes de Jacques serait potentiellement inspirée d'une première version de cette théorie élaborée par Scot, lors d'un premier passage à Paris.

---

cadre de sa thèse doctorale, prépare une édition critique de la question en s'appuyant sur la totalité des manuscrits disponibles en plus d'une étude détaillée sur la question. Nul doute, cette édition sera de très bonne qualité et il faudra s'y référer pour les futures études au sujet de la noétique de Jacques de Metz. De plus, cette étude se penchera notamment sur la réception de l'argumentaire de Jacques dans un correctoire couramment attribué à Hervé Nédellec.

## Chapitre 1 : Contextualisation du problème

### 1.1. Introduction

Avant de nous pencher de manière plus détaillée sur la réponse de Jacques, il nous semble important de reconstituer le contexte à l'intérieur duquel Jacques pose sa question dans son *Commentaire des Sentences*. Le présent chapitre vise donc à répondre à la question suivante : pourquoi Jacques pose-t-il une telle question ? Pour ce faire, nous commencerons par exposer les bases du problème avec Aristote (c. 384 av. J.-C. – 322 av. J.-C.) dont le *De anima* établit que la faculté active de notre intellect agit sur les images sensibles pour produire l'acte d'intellection. Ensuite, nous examinerons les réactions d'Averroès (c. 1126-1198) face à cette dernière affirmation du Stagirite. Ces derniers ont en effet profondément influencé la manière dont les scolastiques – y compris Jacques – ont interprété Aristote. Enfin, nous nous pencherons sur Thomas d'Aquin qui a laissé sa marque dans les débats philosophiques à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

### 1.2. Aristote et l'imagination

Pour comprendre le problème auquel fait face Jacques de Metz dans sa question, il faut d'abord nous tourner vers le texte fondateur de la noétique médiévale : le *De anima* d'Aristote<sup>13</sup>. Dans cet ouvrage, Aristote argumente que toute activité biologique des êtres vivants peut être expliquée par un seul principe qui est l'âme (*psuche*)<sup>14</sup>. De fait, toute substance est un composé de matière et de forme. Si la forme donne l'acte à la matière, les deux sont cependant indissociables. Il en est de même avec les êtres vivants qui sont composés d'un corps et d'une âme. En tant qu'acte, l'âme explique donc les activités de tous les êtres vivants, de la plante jusqu'à l'humain. Elle rend compte des phénomènes comme la nutrition, la croissance, la sensation et la pensée. Cependant, tous les êtres ne sont pas dotés

---

<sup>13</sup> Nous utilisons ici la traduction de Jules Tricot (Aristote. *De l'âme*, trad. Jules Tricot, Vrin, 1988). Cependant, à des fins de simplicités, nous citerons en utilisant l'abréviation *DA*, suivie du livre, du chapitre et des lignes dans l'édition grecque de Bekker.

<sup>14</sup> Caleb Cohoe, « Introduction », dans *Aristotle's On the Soul : A Critical Guide*, dir. Caleb Cohoe (Cambridge : Cambridge University Press, 2022), p. 3.

des mêmes capacités : si les plantes peuvent croître et se nourrir, elles ne peuvent sentir ou s’orienter dans leur environnement comme les animaux qui, pour leur part, sont incapables de penser. Aristote considère en effet l’action de penser comme une opération spécifique à l’être humain<sup>15</sup>. S’inspirant de l’opinion d’Anaxagore (c. 500 av. J.-C. – 428 av. J.-C.), Aristote considère que cette faculté, qu’on nomme communément « intellect » (*noûs*), est totalement séparée du corps, « car (autrement) il deviendrait d’une qualité déterminée, ou froid ou chaud, ou même posséderait quelque organe comme la faculté sensitive [...]»<sup>16</sup>. La raison en est que l’intellect porte sur des objets universels et immatériels et Aristote pense que seule une faculté qui est elle aussi immatérielle est à même de connaître de tels objets ; mais au terme de quel processus cela est-il possible ? C’est par l’intellect que l’être humain peut atteindre la connaissance de principes universels. Or, il faut poser la question suivante : comment est-il possible à l’homme d’atteindre une telle connaissance ?

Pour Aristote, toute connaissance commence par les sens<sup>17</sup>, car même les animaux (êtres dotés de sens) possèdent une certaine forme de connaissance qui reste ancrée dans le monde sensible<sup>18</sup>. L’âme rationnelle de l’humain lui permet d’aller au-delà de cette connaissance sensitive et d’atteindre une connaissance dite intellectuelle. Il y a donc deux types de connaissance selon Aristote : celle qui est propre aux sens<sup>19</sup> et celle qui est propre à l’intellect<sup>20</sup>.

Les sens et l’intellect sont tous deux des capacités ou facultés de l’âme en tant qu’ils permettent au sujet de distinguer une chose d’une autre. Par exemple, c’est par le sens de la vue qu’on sait qu’une chose est blanche et non pas noire. On peut comprendre cet acte de connaissance sensitive comme l’action d’un objet sur un sujet. En ce sens, on dit qu’il y a acte de vision lorsque l’objet coloré agit sur le sujet qu’est l’œil<sup>21</sup>. L’œil voit parce qu’il

---

<sup>15</sup> Richard Bodéüs, « La théorie aristotélicienne de la connaissance », dans *Philosophies de la connaissance*, dir. Robert Nadeau (Montréal : Presses de l’Université de Montréal, 2016), p. 46.

<sup>16</sup> *DA*, III, 4, 429a25.

<sup>17</sup> *DA*, II, 6, 417b25 : « C’est pourquoi penser dépend du sujet lui-même, à sa volonté, tandis que sentir ne dépend pas de lui : la présence du sensible est alors nécessaire ».

<sup>18</sup> Richard Bodéüs, « La théorie aristotélicienne de la connaissance », 2016, p. 46.

<sup>19</sup> *DA*, III, 4, 429b15-20 : « C’est donc par la faculté sensitive que nous jugeons du froid et du chaud, ainsi que des qualités dont la chair est une proportion ».

<sup>20</sup> Richard Bodéüs, « La théorie aristotélicienne de la connaissance », 2016, p. 47.

<sup>21</sup> Richard Bodéüs, « La théorie aristotélicienne de la connaissance », 2016, p. 47-49.

reçoit l'objet susceptible d'être vu. Autrement dit, l'œil voit en puissance, mais ce n'est que face à son objet qu'il voit en acte. En ce sens, toute sensation (entendre, sentir, voir...) est un pâtir, car il s'agit de l'actualisation d'une puissance<sup>22</sup>. Pour illustrer cela, Aristote utilise l'analogie du sceau et de la cire. Le sceau laisse son empreinte sur la cire sans en laisser le fer ou l'airain dont il est fait. La cire est ainsi le réceptacle de la forme du sceau. Il en est donc de même pour les sens qui reçoivent les formes des choses sensibles sans recevoir leur matière<sup>23</sup>. Chaque sens que nous possédons pâtit donc sous l'action du sensible qui lui correspond. Par conséquent, le sujet sentant en puissance est analogue à la matière qui attend d'être actualisée par la forme.

Or, pour que l'objet soit bel et bien reçu dans le sujet – pour que la couleur soit accessible à l'œil, par exemple – il semble qu'on ait besoin d'une cause intermédiaire. En effet, il arrive dans la vie de tous les jours que certaines choses sensibles ne nous soient pas accessibles : nous n'entendons pas tous les sons et nous ne voyons pas toujours certaines choses. Par eux-mêmes, donc, les objets ne peuvent mettre en acte le sujet percevant en puissance ; les objets doivent donc être mus eux-mêmes par quelque chose. Dans le cas de la couleur, c'est la lumière en tant que cause efficiente qui la fait passer de la puissance à l'acte. Ainsi mue, la couleur est transportée à travers le diaphane, transparence de l'air<sup>24</sup>, jusqu'à l'œil pour faire passer la vue de la puissance à l'acte<sup>25</sup>.

Nous comprenons donc comment Aristote conçoit l'acte de sensation, mais quand est-il de l'acte d'intellection ? Pour le Stagirite, la compréhension de l'acte de sensation est cruciale à la compréhension de l'acte d'intellection, car il considère que le fonctionnement de l'intellect est analogue à celui des sens :

---

<sup>22</sup> *DA*, II, 6, 418a5.

<sup>23</sup> *DA*, II, 12, 424a15-25 ; Richard Bodéüs, « La théorie aristotélicienne de la connaissance », 2016, p. 48-49.

<sup>24</sup> Nous ne nous attarderons pas sur le rôle du diaphane dans la perception. En ce qui concerne le présent propos, il ne s'agit que d'une formalité technique. Nous le mentionnons simplement parce que le terme reviendra chez certains commentateurs qui l'utiliseront à titre d'exemple ; voir la note 1 et 2 à la p. 130 de la traduction de Jules Tricot citée plus haut.

<sup>25</sup> *DA*, II, 7, 419a10-15.

Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre. Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible, tout en étant susceptible de recevoir la forme; qu'elle soit en puissance, telle que la forme, sans être pour autant la forme elle-même, et que l'intellect se comporte par rapport aux intelligibles de la même façon que la faculté sensitive envers les sensibles<sup>26</sup>.

Dans tout étant, on retrouve un principe actif (analogue à la cause efficiente) et un principe passif (analogue à la matière) ; or, l'âme est un étant ; donc, on doit retrouver ces principes dans l'âme<sup>27</sup>. Cette faculté passive de l'intellect que décrit Aristote est ce que la tradition a dénommé le « *noûs pathetikos* », et plus tard « intellect possible »<sup>28</sup>.

Cependant, contrairement aux sens, l'intellect n'a pas directement accès à son objet, car il « ne peut avoir accès qu'à un monde intérieur à l'âme elle-même<sup>29</sup> ». Comme nous l'avons mentionné, l'intellect est immatériel et, par conséquent, n'est affilié à aucun organe corporel comme la vue est affiliée à l'œil. Nous sommes donc dans l'obligation de postuler une faculté qui vient faire le trait d'union entre les sens et l'intellect. Pour le Stagirite, cette faculté semble être celle de la *phantasia*, qu'on traduit communément par imagination ou encore représentation<sup>30</sup>. Aristote explique toujours le rôle de l'imagination de manière assez vague, mais on s'accorde généralement pour dire qu'elle produit des images à partir des différentes sensations. Dans les mots de Richard Bodéüs :

---

<sup>26</sup> *DA*, III, 4, 429a10-20.

<sup>27</sup> *DA*, III, 5, 430b10-20 : « Mais, puisque, dans la nature tout entière, on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre (et c'est pourquoi c'est ce qui est en puissance tous les êtres du genre), et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce qu'elle les produit tous, situation dont celle de l'art par rapport à sa matière est un exemple, il est nécessaire que, dans l'âme aussi, on retrouve ces différences ».

<sup>28</sup> L'expression de *noûs pathetikos* est peu utilisée par Aristote. En fait, elle n'apparaît qu'une seule fois dans un passage difficile du *DA*, III, 430a20-25 : « C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel. (Nous ne nous souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible, tandis que l'intellect patient (*ho dè pathetikos noûs*) est corruptible) ; et, sans l'intellect agent, rien ne pense ».

<sup>29</sup> Richard Bodéüs, « La théorie aristotélicienne de la connaissance », 2016, p. 53.

<sup>30</sup> *DA*, III, 3, 427b10-20 : « L'imagination, en effet, est quelque chose de distinct à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu'elle ne puisse exister sans la sensation, et que, sans elle, il n'y ait pas non plus de croyance ». Aristote introduit la notion de *phantasia* dans le but de rendre compte de l'erreur, car la saisie immédiate des objets sensibles ou intelligibles ne peut jamais être fautive.

Partagée par plusieurs animaux qui se déplacent, elle permet très précisément d'associer à quelque sujet imperceptible les sensibles propres qu'on perçoit infailliblement et aussi de lui assigner des sensibles communs, tels que le mouvement et la grandeur. C'est pourquoi, soit dit au passage, la représentation risque d'être trompeuse, car elle prétend reconstituer, sous forme d'images, la complexité du réel sensible, perçu fragmentairement sous différents aspects, au gré de la diversité des sens<sup>31</sup>.

Ces images sensibles générées par l'imagination permettent à l'intellect d'avoir accès au monde extérieur. Cependant, comme les couleurs ne peuvent par elles-mêmes mouvoir la vue, les images ne peuvent mouvoir l'intellect. Aristote utilise l'analogie de la lumière pour illustrer le rôle de l'intellect, analogie qui sera largement acceptée par les scolastiques : la lumière, principe actif, convertit les couleurs en puissance en couleurs en acte pour la vue, principe passif. Tout comme les couleurs sans lumière ne peuvent produire un acte de vision dans l'œil, les images ne peuvent à elles seules mettre en acte la faculté passive de l'intellect. Elles sont tout simplement impuissantes face à la faculté passive. Il faut donc qu'elles soient mues par la faculté active de l'intellect pour qu'elles puissent devenir intelligibles en acte pour mouvoir la faculté passive et ainsi produire un acte d'intellection<sup>32</sup>. La faculté de l'intellect qui intelliige est donc une puissance pure, car elle n'est rien avant d'être mise en acte par l'intelligible en acte.

Reconstituons ici les grandes lignes du processus par lequel l'appréhension simple des concepts est possible pour Aristote. Tout comme la forme actualise la matière, la forme des objets sensibles actualise les organes sensoriels. En d'autres termes, les sens prennent littéralement la forme des objets sensibles. Grâce à ces formes sensibles, désormais accessibles à l'âme, l'imagination produit un phantasme ou image particulière. Or, le phantasme ne peut à lui seul être appréhendé par la faculté passive de l'intellect. On a donc besoin d'une cause efficiente, à savoir la faculté active de l'intellect, qui puisse rendre le phantasme intelligible en acte. Par exemple, si un chien se tient devant nous, il met en acte

---

<sup>31</sup> Richard Bodéüs, « La théorie aristotélicienne de la connaissance », 2016, p. 57.

<sup>32</sup> Cf. *DA*, III, 2-4, 427a15- 430a25.

certains de nos sens comme la vue, l'ouïe ou encore l'odorat. Ces sens actualisés, l'imagination produit une image de ce chien particulier. Une fois que cette image du chien particulier passe par la faculté active de l'intellect, nous obtenons le concept universel de chien, car, en tant que cause efficiente, la faculté active de l'intellect actualise le chien universel contenu dans l'image du chien particulier. Il nous est ainsi possible de raisonner avec ce concept.

En somme, la distinction ontologique entre la puissance et l'acte est à la base de la théorie de la connaissance aristotélicienne qui doit être comprise en parallèle à l'acte de sensation. Nous avons établi que tout acte d'intellection est impossible sans un acte de sensation préalable et que la *phantasia* permet de faire le trait d'union entre les sens et l'intellect, car elle produit des objets intelligibles en puissance à partir de formes sensibles. Un problème important se présente ici : quelle est l'action exacte de la faculté active de l'intellect sur les images produites par l'imagination ? Aristote ne précise jamais la nature exacte de cette opération, mais ne cesse de recourir à l'analogie de la lumière. La faculté active agit comme la lumière. Est-ce à dire que la faculté active de l'intellect illumine *littéralement* les images sensibles ? Encore une fois, cela n'est pas précisé.

### 1.3. Averroès et l'abstraction du phantasme

Ibn-Rushd, plus connu par son nom latin Averroès, est probablement le penseur arabo-musulman qui a le plus influencé la tradition scolastique. De fait, ses nombreux commentaires ont fourni aux scolastiques les outils nécessaires afin de mieux comprendre certains passages obscurs du corpus aristotélicien, ce qui lui a valu le surnom de « Commentateur ». C'est dans l'un de ces commentaires, le *Commentarium magnum de anima*<sup>33</sup>, qu'Averroès expose ce qu'on considère comme son interprétation finale du *Traité de l'âme*<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Averroès. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. Stuart Crawford (Cambridge : The Medieval Academy of America, 1991). Nous citerons en utilisant l'abréviation *CMDA*, suivie du livre, du numéro du commentaire puis du numéro des lignes citées.

<sup>34</sup> Averroes. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trad. Richard C. Taylor (New Haven-Londres : Yale University Press, 2009) p. L-LI.

Averroès utilise cependant un vocabulaire bien différent de celui du Stagirite qu'il emprunte aux commentateurs grecs d'Aristote, notamment Alexandre d'Aphrodise (c. 150-225). Ce dernier semble en effet être le premier à utiliser le syntagme de *noûs poietikos* pour décrire la faculté active de l'intellect, qu'on traduit traditionnellement par « intellect agent »<sup>35</sup>. Cet intellect agent n'est pas une partie ou une faculté de l'âme, mais bien une forme complètement séparée de la matière<sup>36</sup>. Ce point de vue unique d'Alexandre sur le statut ontologique de l'intellect agent a été populaire chez les commentateurs arabes dont Averroès<sup>37</sup>.

Quant à l'intellect possible, Alexandre s'y réfère en tant que *noûs hulikos* ou bien « intellect matériel »<sup>38</sup> non pas pour insinuer qu'il s'agit là d'une partie de l'âme ancrée dans la matière, mais pour expliciter son rôle passif : tout comme la matière, l'intellect matériel devient ce qu'il reçoit<sup>39</sup>. Là où le Commentateur diffère drastiquement de ses confrères et de la tradition, c'est dans sa fameuse interprétation du statut ontologique de l'intellect matériel qu'on retrouve dans son *Grand commentaire* : l'intellect possible est une substance séparée de la matière et unique à tous les membres de l'espèce humaine<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> Alexandre d'Aphrodise. *De l'âme*, trad. Martin Bergeron et Richard Dufour (Paris : Vrin, 2008) (= *De l'âme*, 88, 23-24) : « Puisqu'il existe un intellect matériel (*hulikos tis noûs*), il faut aussi qu'il existe un intellect agent (*poietikon noûn*) qui devient la cause de la disposition de l'intellect matériel ».

<sup>36</sup> *De l'âme*, 88, 12-17 : « Un tel intellect est séparé, impassible et non mélangé à autre chose : toutes ces caractéristiques lui viennent du fait qu'il est séparé de la matière. Car il est séparé et, pour cette raison, il existe par soi. [...] De plus, cet intellect est impassible, car ce qui pâtit est dans chaque cas la matière et le substrat. Étant impassible et non mélangé à une matière, il est également incorruptible, car il est un acte et une forme qui sont séparés de la puissance et de la matière ».

<sup>37</sup> Deborah L. Black, « Psychology : Soul and Intellect », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, dir. Peter Adamson et Richard C. Taylor (Cambridge : Cambridge University Press, 2005), p. 317.

<sup>38</sup> L'intellect matériel est la même chose que l'intellect possible des scolastiques.

<sup>39</sup> *De l'âme*, 84, 21-30 : « L'intellect matériel (*ho hulikos noûs*) n'est donc en acte aucun des êtres, mais il est en puissance tous les êtres. N'étant rien en acte avant de penser, lorsqu'il pense quelque chose, il devient ce qu'il pense, s'il est vrai que le fait de penser, pour lui, réside dans le fait de posséder la forme qui est pensée. L'intellect matériel n'est donc qu'une aptitude à être le réceptacle des formes, ressemblant à une tablette non-écrite, ou plutôt à la « non-écriture » d'une tablette, mais non pas à la tablette elle-même. Car la tablette elle-même est déjà l'un des êtres. C'est pourquoi l'âme et de qui possède l'âme ressembleraient plutôt à la tablette, alors que, dans l'âme, la « non-écriture » serait l'intellect dit matériel, l'aptitude à recevoir l'écriture ».

<sup>40</sup> *CMDA*, III, 5, 370-375 ; 424-431.

Cette interprétation pose plusieurs problèmes qui ne seront pas discutés ici. L'aspect le plus problématique qui semble nous concerner d'entrée de jeu est celui de l'individuation du contenu cognitif : si tous les individus de l'espèce partagent le même intellect matériel, est-ce à dire que tous les individus de l'espèce pensent toujours à la même chose ? Pour Averroès, l'individuation du contenu cognitif est logiquement postérieure à la mise en mouvement de l'intellect matériel<sup>41</sup>. La problématique qui nous intéresse ici, à savoir l'interaction entre l'intellect agent et les phantasmes, est antérieure à ce problème. Que l'intellect matériel soit unique à tous ou non, cela ne change donc rien au sujet de notre étude. Il faut cependant remarquer que, selon la plupart des commentateurs contemporains, ce problème causé par la thèse de la séparabilité et de l'unicité de l'intellect matériel pousse Averroès à examiner de manière plus détaillée le rôle que jouent les sens internes dans le processus d'intellection<sup>42</sup>.

Au sujet de ce processus d'intellection, Averroès offre dans son *Grand commentaire* une réponse satisfaisante à la question laissée en suspens par Aristote : l'opération spécifique à l'intellect agent est celle d'abstraire l'intelligible contenu en puissance dans l'intention individuelle<sup>43</sup>. Averroès utilise le terme d'intention (*intentio*) pour parler de l'objet perçu tel

---

<sup>41</sup> *CMDA*, III, 5, 512-527 : « Et cum declaratum est ex predictis dubitationibus quod impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellectum cum nobis (et sunt intentiones ymagine), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma. Et ideo dicere puerum esse intelligentem in potentia potest intelligi duobus modis, quorum unus est quia forme ymagine que sunt in eo sunt intellecte in potentia, secundus autem est quia intellectus materialis qui innatus est recipere intellectum illius forme ymagine, est recipiens in potentia et continuatus cum nobis in potentia partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum ». Lorsque l'intellect matériel est actualisé, chaque être humain se réfère à la forme universelle intelligée à partir de leur propre intention individuelle. En ce sens, la pensée se trouve individuée justement parce que chaque être humain entre en jonction avec l'intellect matériel à partir de ses propres intentions. Sur ce problème, voir Richard C. Taylor, « Remarks on Cogitatio in Averroes' *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* », dans *Averroes and the Aristotelian Tradition*, dir. Gerhard Endress et Jan A. Aertsen (Leiden-Boston-Köln : Brill, 1999) ; Herbert A. Davidson. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect : Their Cosmologies, Theories of Active Intellect and Theories of Human Intellect* (Oxford : Oxford University Press, 1992), p. 290.

<sup>42</sup> Richard C. Taylor, « Averroes : religious dialectic and Aristotelian philosophical thought », dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, dir. Peter Adamson et Richard C. Taylor, (Cambridge : Cambridge University Press, 2005), p. 193.

<sup>43</sup> *CMDA*, III, 18, 76-78 : « Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil est quam recipere has intentiones. Cum enim invenimus idem transferri in suo esse de ordine ad ordinem, scilicet intentiones ymaginatas, diximus quod necesse est ut hac sit a causa agentis et recipientis ».

qu'il est présenté à l'âme, ce qui ferait le pont entre les sens internes et l'intellect agent<sup>44</sup>. On peut donc considérer l'intention comme jouant un rôle analogue aux phantasmes chez Aristote. L'intention n'est cependant pas l'équivalent du phantasme, car d'abord produite par le sens commun et l'imagination, elle est encore trop ancrée dans le réel sensible pour que l'intellect agent puisse effectivement agir dessus. Les sens internes doivent donc spiritualiser cette intention, comme le démontre ce passage du *Grand commentaire* :

Et cette intention individuelle est celle que distingue la vertu cogitative de la forme imaginée, et elle l'épure (*expoliat*) de ces choses qui furent jointes avec elle des communs sensibles et propres, et elle <la> dépose dans la mémoire (*rememorativa*). Et cette même <intention> est celle que comprend l'imagination (*ymaginativa*), mais l'imagination la comprend jointe aux sensibles, il est permis que la compréhension <de la vertu cogitative> soit plus spirituelle, ce qu'on déterminait ailleurs.<sup>45</sup>

Les sens communs et l'imagination, les deux premiers sens internes, créent une intention sensible ou image sensible. Cette intention est l'objet sensible perçu dans l'âme avec tous ses accidents ; par exemple, Socrate en tant que blanc<sup>46</sup>. L'opération exacte de la vertu cogitative, troisième sens interne, est d'abstraire l'intention individuelle (forme de l'humain Socrate en tant qu'existant) de l'intention sensible<sup>47</sup>. La vertu cogitative opère donc une sorte d'épuration ou spiritualisation sur l'intention sensible. L'intention individuelle est ensuite déposée dans la mémoire, quatrième et dernier sens interne. Dans les *Parva naturalia*,

---

<sup>44</sup>Leen Spruit. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. 1 (Leiden-New-York : Brill, 1994), p. 89-90. Voir aussi Deborah L. Black, « Psychology : Soul and Intellect », 2005, p. 311-312.

<sup>45</sup> *CMDA*, II, 63, 53-61 : « Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma ymaginativa, et expoliat eam ab eis que fuerunt cum ea ex istis sensibilibus communibus et propriis, et reponit ea in rememorativa. Et hec eadem est illa quam comprehendit ymaginativa, sed ymaginativa comprehendit eam coniunctam istis sensibilibus, licet eius comprehensio sit magis spiritualis, ut alibi determinum est ».

<sup>46</sup> Richard C. Taylor, « Remarks on Cogitatio in Averroes' *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* », 1999, p. 225 ; Averroes. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trad. Richard C. Taylor, 2009, p. LIII-LV.

<sup>47</sup> Richard C. Taylor, « Averroes on the Ontology of the Human Soul », dans *The Muslim World*, vol. 102 (2012), p. 589 ; Richard C. Taylor, « Remarks on Cogitatio in Averroes' *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* », p. 225.

Averroès compare l'intention à un fruit dont l'écorce doit être enlevée pour en révéler le contenu<sup>48</sup>. Tout comme il est impossible à l'humain de boire le lait de la noix de coco sans d'abord enlever les épaisses couches d'écorce, il est impossible à l'intellect agent d'extraire la quiddité d'une intention particulière sans qu'elle ait d'abord été spiritualisée. On comprend donc pourquoi le Commentateur décrit l'acte d'intellection comme le passage d'une même intention d'un ordre ontologique à un autre (*de ordine ad ordinem*)<sup>49</sup>.

Le travail des sens internes est donc une propédeutique à l'action de l'intellect agent qui est la dernière étape pour rendre le contenu de l'intention particulière purement intelligible. En ce sens, Averroès circonscrit l'action de l'intellect agent autour de l'objet produit par la cogitative. Substance complètement séparée de la matière, l'intellect agent ne peut opérer sur l'objet représenté dans l'âme lorsqu'il lui est trop ontologiquement distant. L'intellect agent peut opérer sur l'objet seulement lorsque celui-ci a été suffisamment spiritualisé par les sens internes<sup>50</sup>.

Bref, la thèse de l'unicité et de la séparabilité de l'intellect possible amène Averroès à préciser le rôle des sens internes et de l'intellect agent dans le processus d'intellection. Pour être captée par l'intellect possible, une même intention doit passer de l'ordre du particulier à l'ordre de l'universel, ce qui nécessite le pouvoir combiné des facultés de l'âme rationnelle et de l'intellect agent. C'est l'intellect agent qui, par son pouvoir d'abstraction, vient vraiment faire passer l'intention à l'ordre de l'intelligible. Il s'agit là d'une réponse satisfaisante au trou laissé par Aristote dans le *De anima*. Cependant, les détails de cette abstraction restent ambigus chez Averroès, outre le fait qu'il est spécifié que l'intellect agent enlève les conditions matérielles de l'objet qui lui est présenté.

---

<sup>48</sup> Averroès. *Epitome of Parva Naturalia*, éd. et trad. Harry Blumberg, (Cambridge : The Medieval Academy of America, 1961) p. 26.

<sup>49</sup> *CMDA*, III, 18, 79-81 : « Cum enim invenimus idem transferri in suo esse de ordine ad ordinem, scilicet intentiones ymaginatas, diximus quod necesse est ut hoc sit a causa agentis et recipientis. Recipientis igitur materialis, et agens est efficiens ».

<sup>50</sup> *CMDA*, III, 37,463-468 : « Dicamus igitur: quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia) [...] » ; Cf. *CMDA*, III, 18.

#### 1.4. Thomas d'Aquin et l'illumination du phantasme

L'influence du philosophe de Cordoue commence à se manifester en Occident latin autour de 1220. Les nouvelles traductions latines d'Averroès s'avèrent être des outils herméneutiques importants à l'œuvre d'Aristote. Très vite, les textes se répandent à l'Université de Paris. Les traités anonymes *De anima et de potenciis eius* (1225) et *De potentiis animae et obiectis* (1230) témoignent déjà d'une lecture « averroïsante » du *De anima* d'Aristote<sup>51</sup>, notamment en ce qui a trait à la capacité abstractive de l'intellect agent. De manière générale, c'est à travers le vocabulaire de l'abstraction que la plupart des philosophes et théologiens de l'Université de Paris au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle comprennent l'acte d'intellection. Bonaventure de Bagnoregio (c. 1217/18-1274), par exemple, soutient que « l'intellect ne connaît rien si ce n'est ce qui est abstrait de la matière »<sup>52</sup>. Thomas d'Aquin s'insère aussi dans cette tradition interprétative. Ce qui différencie néanmoins Thomas de ses contemporains, c'est sa mise en œuvre du concept d'abstraction qui a orienté les débats en noétique à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Il est donc un cas de figure important sur lequel nous devons porter notre attention. Étant donné l'œuvre titanesque du Docteur, nous limiterons notre examen à quelques-unes de ses œuvres plus tardives<sup>53</sup>.

On doit d'abord comprendre pourquoi l'intellect agent doit abstraire quelque chose du phantasme. La réponse à cette dernière question, c'est que Thomas souscrit aux deux thèses

---

<sup>51</sup> Serge-Thomas Bonino, « Averroès chez les Latins : Vues cavalières sur la réception d'Averroès dans la scolastique latine médiévale », dans *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, n°40, (1999) p. 21-23 ; Leen Spruit. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 1994, p. 118-121.

<sup>52</sup> Bonaventure. *In II Sententia*, d. 17, a. 1, q. 2, ad. 4, dans *Opera Omnia*, vol. II (Quaracchi, 1885): « Ad illud quo obiicitur, quod substantia intellectiva nihil cognoscit, nisi quod abstrahitur a materia; dicendum, quod hoc non facit propter hoc, quod ipsa sit omnino immaterialis, sed propter hoc, quod res non potest ei uniri secundum veritatem. Ideo oportet, quod unitatur secundum similitudinem, quam anima abstrahit a re. Alia est etiam ratio, quia intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi; illud autem, quod facit, rem esse in actu, species est et forma. Ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat; et hoc non potest esse, nisi illa abstrahatur a materia ».

<sup>53</sup> Nous listons ici les œuvres utilisées et leurs abréviations : Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, (Rome, 1889) (= *ST*); *Liber de Veritate catholicae fidei seu Summa contra gentiles*, éd. C. Pera (Torin, 1961) (= *SCG*); *Quaestiones disputatae de anima*, éd. J. Robb (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1968) (= *QDA*); *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, éd. J. Cos (Paris, Rome : Éditions du Cerf, Commission Léonine, 2000) (= *QDSC*).

suivantes : d'abord, que l'information intelligible est contenue dans la matière ; ensuite, que la matière empêche la saisie directe de cette information intelligible.

Le Docteur angélique considère qu'en raison de son immatérialité, l'intellect peut saisir les formes intelligibles qui sont séparées de la matière. Or, l'intellect humain ne peut directement saisir ces formes, car, pour nous, elles viennent toujours accompagnées de matière, laquelle ne peut agir sur l'intellect. L'information intelligible se trouve en puissance dans le monde matériel qui nous entoure. Cette information intelligible doit donc passer de la puissance à l'acte. C'est à l'intellect agent que revient le rôle de rendre intelligible ce qui est accompagné de matière<sup>54</sup>. Il fait le pont entre le phantasme et l'intellect possible, ce qu'il fait par abstraction<sup>55</sup>.

Cependant, l'abstraction de Thomas n'est pas l'abstraction d'Averroès. Comme on l'a vu, le Commentateur soutient que l'intellect agent abstrait la forme du phantasme, ce qui revient à faire passer une même intention particulière d'un ordre ontologique à un autre. Ce qui est abstrait, c'est l'objet connu par l'intellect possible. Il n'en est pas ainsi pour l'Aquinat. L'intellect agent n'abstrait pas du phantasme ce qui est intelligé par l'intellect possible (*quod intelligitur*), mais bien ce par quoi ce dernier peut intelliger (*quo intelligitur*)<sup>56</sup>, à savoir l'espèce intelligible (*species intelligibilis*). L'espèce n'est pas le phantasme dénudé de ces conditions individuantes. Thomas la définit plutôt comme une similitude de la chose<sup>57</sup>; il ne faut donc pas considérer l'espèce intelligible comme la quiddité

---

<sup>54</sup> *ST*, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 1, resp. : « Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria ».

<sup>55</sup> *ST*, I<sup>a</sup>, q. 85, a. 1, resp. : « Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam representat phantasmata ». Cf. David Piché, « La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin », dir. Robert Nadeau (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2016), p. 69-88.

<sup>56</sup> *ST*, I<sup>a</sup>, q. 85, a. 2, con. : « Sec contra. Species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus » ; Leen Spruit. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 1994, p. 159.

<sup>57</sup> *ST*, I<sup>a</sup>, q. 85, a. 2, resp. : « Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt ; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit » ; q. 85, a. 2, ad. 1 : « Ad primum ergo. Dicendum quod intellectus est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius ».

de la représentation sensible. En posant l'espèce intelligible comme ce qui est abstrait du phantasme, Thomas semble vouloir maintenir un parallélisme entre l'acte de sensation et l'acte d'intellection. En effet, dans l'acte de sensation, ce ne sont pas les choses sensibles qui meuvent les sens, mais bien les espèces sensibles, même si celles-ci ne sont pas abstraites.

Il y a toutefois raison de s'interroger sur la nature de ce processus abstraitif. L'Aquinat écrit ceci dans la *Somme contre les gentils* :

Que la lumière intelligible connaturelle à notre âme suffise pour produire l'action de l'intellect agent, cela est évident, si on prend en considération la nécessité de poser un intellect agent. [...]. On pose donc l'intellect agent pour la production d'intelligibles qui nous sont proportionnés. Or cela ne dépasse pas la mesure de la lumière intelligible qui nous est connaturelle. C'est pourquoi rien n'empêche d'attribuer à la lumière même de notre âme l'action de l'intellect agent, d'autant plus que c'est Aristote qui compare l'intellect agent à la lumière.<sup>58</sup>

Deux points ressortent de ce passage. Le premier, c'est que Thomas parle d'une lumière qui serait connaturelle à l'âme<sup>59</sup>. Ensuite, que l'action de l'intellect agent doit être attribuée à cette lumière. C'est ce dernier point qui mérite d'être développé de manière plus détaillée. Qu'entend Thomas par cette action illuminative de l'intellect agent ?

---

<sup>58</sup> SCG, II, cap. 77 (trad. Cyrille Michon, Paris : Flammarion, 1999) : « Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. [...] Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis : et praecipue cum Aristoteles intellectum agentem comparet lumini ».

<sup>59</sup> Thomas considère en effet l'âme humaine, et plus spécifiquement l'intellect agent, comme une lumière participant à la lumière de Dieu. Contrairement à l'intellect divin qui est un acte pur d'intellection, l'intellect humain est en puissance face aux intelligibles à cause de ses conditions matérielles. C'est parce que nous participons de la lumière divine qu'il est possible d'intelliger. Il s'agit là d'une influence augustinienne et néoplatonicienne. À ce sujet, voir Étienne Gilson, « Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 1 (1927), pp. 5-127 ; Houston Smit, « Aquinas's Abstractionism », dans *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 10, n°1 (2001), pp. 85-118 ; Wayne J. Hankey, « Participatio divini luminis, Aquinas' doctrine of the Agent Intellect : Our Capacity for Contemplation », dans *Dionysius*, vol. 22 (2004), pp. 149-178.

Malheureusement, on ne trouve aucune réponse satisfaisante dans les textes de l'Aquinate. De manière générale, Thomas semble considérer que l'action de l'intellect agent est double : l'intellect agent illumine et abstrait. Cette distinction n'est cependant pas toujours nette. Dans ses *Questions disputées*, notamment le *De spiritualibus creaturis*, Thomas dit que c'est cette lumière de l'intellect agent qui possède ce pouvoir (*virtus*) d'abstraire l'espèce intelligible contenue en puissance dans le phantasme<sup>60</sup>. Ce serait à travers son action illuminatrice que l'intellect agent abstrairait la *species* du phantasme. C'est la lumière qui abstrait ; dès que la lumière de l'intellect agent touche le phantasme, l'espèce intelligible se trouve abstraite. C'est la lumière de l'intellect agent qui fait passer l'espèce intelligible de la puissance à l'acte. Il y a donc une certaine instantanéité de l'acte d'abstraction. Les Questions sur le *De anima* semblent corroborer cette version des faits<sup>61</sup>. Les modalités exactes de l'abstraction de l'espèce restent cependant un problème pour cette position. On sait seulement que c'est en vertu de la lumière intelligible de l'intellect agent que l'abstraction se produit.

La distinction entre l'acte d'illumination et d'abstraction est cependant plus évidente dans d'autres ouvrages. Dans la *Prima pars* de la *Somme de théologie*, on retrouve la version la plus connue de l'illumination du phantasme, où elle est plutôt décrite comme une condition nécessaire à l'abstraction de l'espèce intelligible :

Au quatrième <argument>, il faut dire que les phantasmes sont illuminés par l'intellect agent, et de ces derniers sont derechef (*iterum*) abstraits les espèces intelligibles par la vertu de l'intellect agent. Ils sont certes illuminés puisque comme la partie sensible <de l'âme> devient (*efficitur*) plus forte par son union à l'intellect, ainsi les phantasmes sont rendus habiles à ce que soient abstraits de ces derniers les intentions intelligibles par la vertu de l'intellect agent. L'intellect agent abstrait les espèces en tant que nous pouvons

---

<sup>60</sup> *QDSC*, a. 10, ad. 4 : « Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso : nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia ».

<sup>61</sup> *QDA*, q. 18, resp. : « Unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agente, hanc operationem habet ut hujusmodi species intelligibiles faciat actu ».

prendre en considération les natures des espèces sans leurs conditions individuelles;  
l'intellect possible est informé selon les similitudes de ces <natures>.<sup>62</sup>

Il y a un ordre logique qu'on ne retrouve pas dans le *De spiritualibus creaturis* et le *De anima* : ici, l'acte d'illumination du phantasme précède très clairement l'abstraction de l'espèce. Illumination et abstraction sont ici clairement distinguées. L'intellect illumine le phantasme pour le préparer à l'abstraction de l'espèce intelligible. Autrement dit, la lumière de l'intellect agent rendrait possible l'abstraction de l'espèce intelligible depuis le phantasme<sup>63</sup>. Or, en quoi l'illumination du phantasme permet-elle l'abstraction de l'espèce intelligible ? Par quel moyen la lumière de l'intellect agent prépare le phantasme au processus d'abstraction ? Encore une fois, il est impossible de donner une réponse exacte à ces questions, car le mécanisme concret de cette opération n'est jamais explicité par Thomas. Ce dernier discute amplement de l'action de la lumière sur les corps sensibles à la question soixante-sept de la *Prima pars*<sup>64</sup>, mais de telles discussions ne peuvent nous aider à interpréter l'action illuminative de l'intellect agent sur les phantasmes. Thomas est clair à ce sujet : le mode d'action de la lumière naturelle n'est pas le même que celui de la lumière de l'intellect agent<sup>65</sup>.

Bref, il est difficile de discuter des liens qui unissent l'action illuminative et abstractive de l'intellect agent, car Thomas semble lui-même hésiter. Il nous offre en effet deux positions contradictoires. Dans les *Questions disputées*, l'acte d'illumination est en quelque sorte assimilé à l'acte d'abstraction, alors que dans la *Prima pars*, Thomas parle plutôt d'un ordre

---

<sup>62</sup> *ST*, I<sup>a</sup>, q. 85, a. 1, ad. 4 : « Ad quartum. Dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur ».

<sup>63</sup> Leen Spruit. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 1994, p. 159.

<sup>64</sup> Cf. *ST*, I<sup>a</sup>, q. 67, a. 1 à 4.

<sup>65</sup> *ST*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 3, ad. 2 : « Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilavit intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem » ; q. 79, a. 4, resp. : « Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere ».

logique entre les deux actes, ce qui tend à montrer qu'il les distingue<sup>66</sup>. Or, dans les deux cas, le mécanisme concret entre la lumière de l'intellect agent et le phantasme n'est pas explicité. On sait pourquoi l'intellect agent doit abstraire l'espèce intelligible, mais à quoi sert exactement l'illumination du phantasme ? Et comment fonctionne-t-elle ? Comme on l'a vu dans l'extrait de la *Somme contre les gentils*, Thomas attribue clairement une certaine importance à l'action de la lumière de l'intellect agent<sup>67</sup>, mais, aussi importante qu'elle soit, l'illumination du phantasme est un véritable angle mort dans la noétique de l'Aquinat.

### 1.5. Conclusion

Les trois auteurs que nous avons étudiés dans ce chapitre ne sont qu'un petit échantillon dans le grand nombre d'auteurs antiques et médiévaux qui se sont prononcés sur la question de la noétique aristotélicienne. À cause de l'influence qu'ils ont exercée sur les doctrines philosophiques propres à leur époque, Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin ne sont que les points saillants de la problématique qui nous intéresse, à savoir l'interaction entre un agent immatériel, l'intellect agent, et un agent matériel, le phantasme.

Aristote a posé les fondations de la noétique médiévale, du vocabulaire jusqu'à la structure générale du mécanisme permettant l'actualisation de l'intellect possible. L'objet de l'intellect se trouve contenu en puissance dans l'objet sensible. L'imagination, trait d'union entre le monde matériel et immatériel, crée l'objet sur lequel l'intellect agent peut effectivement opérer pour actualiser l'intelligible ; cet objet, c'est le phantasme. Si Aristote utilise l'analogie de la lumière pour expliquer l'action de l'intellect agent, il n'explique jamais ce que fait réellement l'intellect agent sur le phantasme.

---

<sup>66</sup> Nous ne nous intéressons pas à la position officielle de l'Aquinat. Les deux *Quaestiones disputatae* que nous avons traitées et la *Prima pars* ont tous été écrites à trois années d'intervalles à Rome, soit de 1266 à 1267 pour le *De anima*, de 1267 à 1268 pour le *De spiritualibus creaturis* et de 1265 à 1268 pour la *Prima pars*. Pour les besoins du présent travail, il semble inutile (et impossible) de résoudre une telle question. Pour plus de détails sur les éléments chronologiques et biographiques, voir Pasquale Porro. *Thomas Aquinas : A Historical and Philosophical Profile* (Washington : The Catholic University of America, 2016) ; Jean-Pierre Torrell. *Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre* (Fribourg, Paris : Academic Press Fribourg, Éditions du Cerf, 2008).

<sup>67</sup> Voir note 59.

Les réponses que fourniront les commentateurs révéleront un autre problème implicite avec la théorie aristotélicienne de la connaissance : comment l'intellect, purement immatériel, peut-il agir sur quelque chose qui est matériel<sup>68</sup> ? C'est pourquoi Averroès, dans son *Grand Commentaire*, accorde une grande importance aux sens internes dont le rôle est de spiritualiser l'objet représenté dans l'âme afin que l'intellect agent puisse agir sur celui-ci. Il s'agit d'une abstraction graduelle de l'objet intelligible contenue en puissance dans l'objet. L'objet imaginé ne suffit plus pour l'intellect agent, l'objet doit être plus ontologiquement proche de lui. Cela dit, l'opération abstractive de l'intellect agent reste un point litigieux dans l'argument d'Averroès.

Influencé par le vocabulaire de l'abstraction, Thomas pose quant à lui une deuxième opération à l'intellect agent : celle d'illuminer le phantasme. Il est cependant difficile de dire avec exactitude le rôle que joue la lumière de l'intellect agent dans le processus d'intellection. Parfois, l'illumination est synonyme d'abstraction, alors que d'autres fois, l'illumination est décrite comme une étape nécessaire à l'abstraction.

C'est pour cette raison que Jacques de Metz nous dit que si tous les philosophes sont d'accord avec le fait que la mise en mouvement de l'intellect possible nécessite l'action conjointe de l'intellect agent et du phantasme, tous ne sont cependant pas d'accord quant au mode d'interaction exact entre ces deux éléments ; car, justement, la manière dont il faut comprendre l'action de l'intellect agent sur le phantasme n'a jamais été proprement définie. Comment convient-il de comprendre l'interaction entre ces agents ? La question deux posée par Jacques à la distinction dix-sept de son deuxième livre des *Sentences* vient en quelque sorte délimiter les frontières autour desquelles on doit comprendre l'action de l'intellect agent.

---

<sup>68</sup> Aristote ne semble pas considérer la différence ontologique entre l'intellect et les images comme quelque chose de problématique.

## Chapitre 2 : Analyse de la d. 17, q. 2, du livre II du *Commentaire des Sentences* de Jacques de Metz

### 2.1. Introduction

Avant de nous lancer dans l'analyse du contenu de la distinction dix-sept, question deux, du deuxième livre du *Commentaire des Sentences*<sup>69</sup> de Jacques, nous proposons un sommaire de la structure générale de ce texte. Nous divisons ainsi le texte en trois parties :

#### Introduction

- §1 : Question principale : pour que le phantasme puisse mouvoir l'intellect possible, l'intellect agent doit-il lui laisser quelque chose de lui-même ?
- §2 et §3 : Deux arguments principaux : oui, l'intellect agent laisse quelque chose de lui-même pour que le phantasme puisse mouvoir l'intellect possible.
  - Pour être un moteur en acte, un moteur en puissance doit être mû ; le phantasme est un moteur en puissance face à l'intellect possible ; donc, le phantasme doit être mû par l'intellect agent pour être moteur en acte.
- §4 : Argument en sens contraire : non, l'intellect agent ne laisse rien de lui-même pour que le phantasme puisse mouvoir l'intellect possible.
  - La relation qui unit l'intellect agent à l'intellect possible est celle de l'artiste à la matière ; or, l'artiste atteint directement la matière ; donc, l'intellect agent atteint directement l'intellect possible.

#### Développement

- §5 à §6 : Tous sont d'accord sur le fait que l'intellect agent et le phantasme sont nécessaires, mais ils peuvent interagir de plusieurs manières. Présentation des trois théories noétiques ;
  - §7 et §8 : Présentation de la théorie de l'impression ;

---

<sup>69</sup> Jacques de Metz. *Commentaires des Sentences*, II, d. 17, q. 2, édité de Troyes, Médiathèque Jacques-Chirac 992, f. 89va-90vb, et Città del Vaticano, BAV, Borgh. 31, f. 16rb-17ra. Les passages cités font référence aux paragraphes et aux lignes du texte en Annexe (= *CdS*, II, d. 17, q. 2, §1, 1-2).

- §9 à §11 : Réfutation de la théorie de l'impression.
- §12 : Présentation de la théorie de la rémotion ;
  - §13 à §15 : Réfutation de la théorie de la rémotion.
- §16 à §20 : Présentation de la théorie des causes concourantes ;
  - §21 à §24 : *Sed contra*, objections à la théorie des causes concourantes ;
  - §25 à §28 : Réponses aux objections.

#### Conclusion

- §29 et §30 : Réponses aux arguments principaux.

Brièvement, après avoir posé la question principale (§1), Jacques donne deux arguments répondant positivement (§2 et §3) à cette dernière, puis un argument en sens contraire qui y répond négativement (§4).

Jacques continue avec le développement. Si tous sont d'accord que l'intellect et le phantasme sont nécessaires à l'acte cognitif (§5), peu sont d'accord sur la manière dont ils s'unissent pour causer cet acte. À ce propos, Jacques identifie les trois théories susceptibles d'expliquer cette interaction (§6) : la théorie de l'impression (§7 et §8), la théorie de la rémotion (§12) et la théorie des causes concourantes (§16 à §20). Jacques réfute les deux premières théories à l'aide de trois arguments (§9 à §11 ; §13 à §15). Après avoir réfuté ces deux théories, il expose l'essentiel de sa propre position (§16 à §20), pour ensuite faire face à une série de quatre objections (§21 à §24), ce qui est indiqué par l'expression *sed contra*. Cela fait, Jacques répond à ces objections (§25 à §28).

Enfin, à la lumière des acquis du développement, Jacques répond aux deux arguments principaux dans la conclusion (§29 et §30).

#### 2.2. Analyse du texte

C'est dans l'introduction que l'on retrouve la question principale : pour que le phantasme puisse mouvoir l'intellect possible, l'intellect agent doit-il lui laisser quelque chose de lui-même ? Par « laisser quelque chose de lui-même », on entend que l'intellect introduise une vertu (ou pouvoir) spirituelle ou immatérielle au phantasme. Deux arguments

sont donnés en faveur d'une réponse positive à la question principale<sup>70</sup>. Ces deux arguments soutiennent essentiellement que si l'intellect agent est actif face au phantasme, il doit nécessairement introduire en lui une certaine vertu. Au contraire, selon l'autorité d'Averroès<sup>71</sup>, la relation entre le l'intellect agent et l'intellect possible est semblable à la relation entre l'artiste et la matière. Si donc l'artiste est dit « atteindre » (*atingere*) la matière immédiatement, alors l'intellect agent atteint l'intellect possible immédiatement aussi<sup>72</sup>. Jacques ne le mentionne pas, mais cet argument implique que l'intellect agent n'introduise rien dans le phantasme tout simplement parce que son activité n'est pas orientée vers ce dernier, mais bien vers l'intellect possible<sup>73</sup>. De deux choses l'une, soit l'intellect agent est actif face au phantasme, auquel cas il introduit en lui une certaine vertu, soit l'intellect agent est actif face à l'intellect possible, auquel cas rien n'est introduit dans le phantasme.

Jacques n'offre pas tout de suite de solution à ce dilemme. Pour l'instant, on peut seulement être certain d'une chose qui fait l'unanimité chez les philosophes<sup>74</sup> : l'intellect

---

<sup>70</sup> Pour examen plus détaillé de ces arguments, voir la section 2.2.6.

<sup>71</sup> Cf. *CMDA*, III, 5, 71-80: « Sed cum post viderunt Aristotelem dicere quod necesse est, si intellectus in potentia est, ut etiam intellectus in actu sit, scilicet agens (et est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia in actum), et ut intellectus sit extractus de potentia in actum (et est ille quem intellectus agens ponit in intellectum materialem secundum quod artificium ponit formas artificiales in materia artificis), et cum post hoc viderunt, opinati sunt quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem [...] ».

<sup>72</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §4, 8-10 : « Contra. Secundum Commentatorem tertio *De anima* intellectus agens comparatur ad possibilem sicut artifex ad materiam; sed artifex immediate attingit materiam, ergo intellectus agens intellectum possibilem <immediate>, ergo et cetera ».

<sup>73</sup> C'est en effet ce que laisse entendre Godefroid de Fontaines à la question dix de son cinquième *Quodlibet*, qui s'intéresse à la même question que Jacques. Selon Godefroid, cependant, il est impossible que l'intellect agent soit en acte face à l'intellect possible, car si cela était vrai, il faudrait que quelque chose agisse d'abord sur l'intellect agent pour qu'il puisse mouvoir l'intellect possible, ce qui irait à l'encontre de son statut d'agent. Force est d'admettre que l'intellect agent est actif par rapport au phantasme ; ce dernier fait passer l'intellect possible de la puissance à l'acte. Godefroid de Fontaines. *Quodlibet*, V, q. 10, <Utrum intellectus agens efficit aliquam dispositionem circa phantasma>, éd. Maurice de Wulf et Jean Hoffmans. Les Philosophes Belges (Louvain-la-Neuve : Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1914), p. 35 (= *Quodl.*, V, q. 10, p. 35); John F. Wippel, « The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection », dans *L'homme et son univers au Moyen Âge : Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982)*, dir. Christian Wenin, (Louvain-la-neuve : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1986) p. 573-575.

<sup>74</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §5, 11-13 : « Ad questionem videnda sunt duo principaliter : primum id in quo doctores conveniunt quidem est quod fantasma non potest movere intellectum possibilem ad actum intelligendi nisi concurrente intellectu agente [...] ».

agent et le phantasme sont tous deux nécessaires à la mise en acte de l'intellect possible, car « l'intellect possible n'est pas réduit à l'acte d'intelliger si ce n'est qu'il est mû par l'objet existant dans le phantasme »<sup>75</sup> et le phantasme « ne possède pas la vertu de mouvoir l'intellect possible »<sup>76</sup>. On peut donc au moins être sûr du fait que l'intellect est, d'une manière ou d'une autre, actif envers le phantasme. Étant donnée sa nature matérielle, le phantasme ne peut atteindre par lui-même l'intellect possible, il a donc besoin de l'intellect agent. Attention : cela ne veut pas dire que Jacques concède la conclusion des arguments principaux. Il ne fait ici qu'établir que l'intellect et phantasme ont besoin l'un de l'autre. En fait, il précise que l'intellect agent et le phantasme concourent (*concurrunt*) à un seul effet, à savoir l'acte d'intellection<sup>77</sup>. L'utilisation du verbe *concurrere* met en lumière un présupposé important : Jacques comprend l'acte cognitif comme étant le produit d'une cause primaire et d'une cause secondaire partageant un même effet<sup>78</sup>. L'acte d'intellection est donc le résultat d'un certain concours causal. De cette manière, la question initiale prend tout son sens : la question porte sur la relation causale spécifique unissant l'intellect au phantasme dans la production d'un effet commun. On peut ainsi reformuler la question principale : quelle est la relation causale spécifique unissant l'intellect agent au phantasme ?

---

<sup>75</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §5, 14-15 : « [I]ntellectus possibilis non reducitur in actum intelligendi nisi moveatur ab obiecto in fantasmate existente ».

<sup>76</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §5, 23 : « [N]on habet virtutem movendi intellectum possibilem [...] ».

<sup>77</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §5, 15-17 : « Sed obiectum in fantasmate existens movere non potest nisi intellectus agens concurrat, ergo ad hoc quod intellectus possibilis intelligat concurrunt intellectus agens cum fantasmate, non ergo alterum solum ».

<sup>78</sup> Cette compréhension de l'acte d'intellection peut être retrouvée de manière inchoative chez les franciscains de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle comme Pierre de Jean Olivi et Gonzalve d'Espagne. À l'instar de Godefroid qui voit l'objet comme seule cause efficiente de l'acte d'intellection, ces auteurs admettent que l'objet est une cause nécessaire, mais non suffisante au processus cognitif. L'intellect doit aussi jouer le rôle de cause active dans ce processus. Si donc l'objet n'est pas la seule et unique cause efficiente de l'acte d'intellection, il faut se demander comment deux causes – l'intellect agent et l'objet – s'articulent pour produire un effet commun. Cf. Jean-Luc Solère, « *Sine Qua Non* Causality and the Context of Durand's Early Theory of Cognition », 2014, p. 185-229 ; André Martin, « The Gaze of the Mind : Cognitive Activity, Attention, and Causal Explanation in 13th-14th Century Latin Medieval Psychology », 2022, p. 76-77 ; Benoit Martel. *La psychologie de Gonzalve d'Espagne*, 1968, p. 127.

Il s'ensuit donc que le mode de concours (*modus concurrenti*) entre ces deux causes – à savoir l'intellect agent et le phantasme – n'est pas évident en soi<sup>79</sup>. C'est pourquoi Jacques évalue trois positions ou théories potentiellement capables d'expliquer le mode de concours entre l'intellect agent et le phantasme : la théorie de l'impression, la théorie de la rémotion et la théorie des causes concourantes. Il s'ensuit que ces trois théories articulent les concepts de cause primaire et de cause secondaire de manière différente.

### 2.2.1. Les trois critères d'admissibilité d'une théorie noétique

Permettons-nous de nous éloigner brièvement du fil de l'analyse pour présenter l'argument sous-entendu à partir duquel Jacques évalue chacune des théories noétiques qu'il présente. Pour qu'une théorie soit valide, elle doit répondre à trois conditions *sine quibus non*. On reconstruit ici l'argument de manière synthétique :

1. L'intellect possible est mû par le phantasme. Or, à cause de sa nature, le phantasme ne peut mouvoir l'intellect possible par lui-même. **Donc, l'intellect doit être actif face au phantasme (=C1).**
2. Or, ou bien l'intellect agent fait quelque chose au phantasme, ou bien il ne fait rien au phantasme, ce qui est impossible, car alors il n'y aurait aucun d'acte d'intellection. **Donc, l'action de l'intellect agent doit être réelle (=C2)**, auquel cas on admet deux possibilités :
3. Ou bien l'intellect pose une disposition dans le phantasme, ou bien il ne pose rien dans le phantasme. Il faut rejeter la première branche de la disjonction, car toute vertu reçue, quelle que soit sa nature, est reçue selon le mode d'être du récepteur ; *donc, une vertu immatérielle deviendrait matérielle dans le phantasme (=a1)*. Même si l'intellect agent pouvait bel et bien introduire une vertu au phantasme, *ce dernier deviendrait plus noble que l'intellect possible, ce qui est incompatible avec son statut d'agent (=a2)*. **Donc, l'intellect agent ne doit poser aucune disposition dans le phantasme (=C3).**

---

<sup>79</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §6, 26-27 : « Secundum est videre in quo differunt doctores, scilicet in modo concurrenti, scilicet per quem modum intellectus agens cum fantasmate convenit ad intellectionem ».

4. Une théorie noétique doit donc répondre à C1, C2 et C3 pour être valide.

Il s'ensuit que l'articulation entre cause primaire et cause secondaire d'une théorie noétique doit satisfaire à ces trois conditions. Autrement dit, si une théorie noétique échoue à satisfaire l'une de ces trois conditions, elle doit être rejetée.

On est familier avec C1, car nous en avons déjà discuté<sup>80</sup>. C2 n'est cependant pas évident et mérite quelques explications. Cette condition dérive d'un axiome que les scolastiques formulent de plusieurs manières et que Jacques connaissait bien : toute action réelle possède un effet réel<sup>81</sup>. Selon cet axiome, l'action d'un agent doit être reçue par quelque chose qui existe réellement dans le monde. L'agent exerce son agir dans le patient. Par exemple, l'action du marteau sur le métal résulte en la déformation du métal. Il s'agit là d'un effet réel résultant d'une action réelle. Dans le cas du processus d'intellection, l'action de l'intellect agent doit résulter en un effet réel, à savoir l'actualisation de l'intellect possible. Si l'intellect agent ne faisait rien, l'intellect possible ne serait jamais actualisé. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette condition en temps et lieu.

Quant à C3, elle présuppose deux arguments que l'on peut retrouver dans une question quodlibétique de Godefroid de Fontaines<sup>82</sup>. Ils sont identifiés respectivement en tant que « a1 » et « a2 » dans notre reconstruction synthétique de l'argument.

D'abord, a1 : toute vertu reçue, quelle qu'elle soit, est toujours reçue sous le mode d'être du récepteur. Le phantasme étant quelque chose d'essentiellement corporel, il s'ensuit d'après ce principe que toute vertu qui lui serait conférée, dans le but de mouvoir l'intellect

---

<sup>80</sup> Voir section 2.2.

<sup>81</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §13, 85-86 : « Primo sic : nulla actio realis potest esse solum remotiva; omnis siquidem actio realis habet terminum realem ». On retrouve une variation de cet axiome chez Jean Duns Scot. Cf. Jean Duns Scot. *Ordinatio*, I, d. 3, q. 6, §360, dans *Opera omnia*, vol. 2, éd. *Commissio Scotistica*, dir. C. Balič (Rome : Typis Polyglotis Vaticanis, 1950) : « Cum universale ut universale, nihil sit in exsistentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum sub tali ratione, ista verba nullum intellectum habebunt, nisi quia intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis, quantumcumque illud 'de' intelligatur, materialiter vel virtualiter; actio realis non terminatur nisi ad repraesentativum obiecti sub ratione universalis; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem, in exsistentia, quae formaliter repraesentat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actio eius ad universale sub ratione universalis ».

<sup>82</sup> Voir note 73.

possible, y compris par un agent incorporel comme l'intellect agent, deviendrait elle aussi corporelle<sup>83</sup>.

Ensuite, a2 : l'agent est plus noble que le patient. Godefroid entend par là qu'en raison de son immatérialité, l'intellect possible est plus noble que le phantasme, qui, lui, est matériel. Autrement dit, malgré son statut de puissance pure dans l'âme, l'intellect possible est ontologiquement supérieur au phantasme. Par conséquent, ce dernier ne peut agir sur l'intellect possible<sup>84</sup>. À cela, Jacques rajoute que même si l'intellect agent pouvait informer le phantasme d'une certaine vertu intelligible capable de mouvoir l'intellect possible, cela voudrait dire que le phantasme deviendrait plus noble que l'intellect possible<sup>85</sup>. Aux yeux de Jacques, il est impossible que le phantasme devienne plus noble que l'intellect possible. Donc, l'intellect agent ne peut introduire de vertu dans le phantasme.

Ayant cela en tête, nous pouvons reprendre le fil de notre présentation du texte de Jacques.

### 2.2.2. Théorie de l'impression

La première théorie présentée par Jacques est la théorie de l'impression. Selon cette dernière, l'opération exacte de l'intellect agent serait d'imprimer (*imprimere*) une certaine

---

<sup>83</sup> *Quodl.*, V, q. 10, p. 36 : « Quod enim intellectus agens primo et immediate agit aliquid sive aliquam dispositionem vel virtutem circa phantasmata ipsa, qua phantasmata quae prius erant potentia intelligibilia fiunt actu intelligibilia sive in actu moventia intellectum possibilem, non videtur. Nam quicquid fieri posset in phantasmatis quae sunt in phantasia esset aliquid in phantasia organica et haberet esse signatum sicut ipsa phantasmata intelligibilia. Quicquid enim est circa singulare, et singularem modum essendi habens, est etiam singulare singularem modum habens; cum tali autem dispositione intelligibile in potentia sicut est phantasma non potest movere intellectum vel actu intelligibile fieri ».

<sup>84</sup> *Quodl.*, V, q. 10, p. 36 : « Item cum universaliter agens tamen sit praestantius patiente, secundum Augustinum duodecimo super Genesim, ipsum autem phantasma vel obiectum materiale sub quacumque dispositione existente in ipso, ut existit in phantasmate, vel singulariter, non potest esse praestantius intellectu possibili, ideo videtur quod intellectus agens aliquid non potest agere circa phantasma quo possit fieri actu intelligibile et movens intellectum ».

<sup>85</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §10, 46-51 : « Secundo sic. Agens praestantius est passo ut dicit AUGUSTINUS et PHILOSOPHUS etiam tertio *De anima*. Sed si sic phantasma ageret in intellectum possibilem ut tu dicis, agens esset ignobilius passo, ergo et cetera. Maior patet. Probatio minoris : quia phantasma in se consideratum et abstracte, cum sit quid corporeum, ignobilius est intellectu qui est quid spirituale; etiam phantasma cum illa virtute que ponitur a re communicata sibi quia virtus illa corporea est, cum recipiatur in corpore, ergo et cetera ».

vertu ou un certain pouvoir sur le phantasme qui lui permettrait de mouvoir l'intellect possible. En ce sens, cette théorie donne donc une réponse positive à la question initiale : oui, l'intellect agent introduit une vertu dans le phantasme. L'objet présent dans l'âme, c'est-à-dire le phantasme, cause l'intellection. Or, si c'est bien le cas, cela veut dire qu'il fait un mouvement qui ne lui est pas naturel, ce qui n'est possible que par l'introduction d'une certaine vertu par un agent externe. La relation entre l'intellect agent et le phantasme serait ici analogue à la relation entre le fer et l'aimant :

De même, le fer, en raison de son poids, tend naturellement vers le bas ; attiré par l'aimant ou bien plutôt par une vertu imprimée de l'aimant, il est mû vers le haut. Ils disent ainsi dans ce qui est proposé, même si le phantasme a l'opération des sensibles – parce qu'il est dans une puissance sensitive – et ne s'étend pas au-delà; cependant, avec une vertu reçue par l'intellect agent, il peut <s'étendre> au de-là parce qu'il peut aller dans l'intellect possible, qui est une vertu ou bien une chose totalement spirituelle [...].<sup>86</sup>

L'introduction d'une vertu dans le fer par l'aimant lui permet de faire un mouvement qui ne lui est pas naturel. Il en est donc de même avec le phantasme : par l'action de l'intellect agent, le phantasme, un agent naturellement matériel, peut aller vers l'intellect possible.

Comment se fait-il que l'intellect agent puisse imprimer une certaine vertu dans le phantasme ? Pour rendre compte de ce mécanisme, Jacques explique que ceux qui soutiennent cette position font une distinction importante. Une vertu peut être dans un corps de deux façons. D'une première façon, une vertu peut être dans un corps parce qu'elle est naturellement consécutive à la nature du corps, de sorte que toutes ses opérations suivent le mode corporel. D'une deuxième façon, une vertu peut être communiquée au corps par un agent externe ; c'est le cas par exemple du feu qui communique la vertu de chaleur à l'eau. En ce sens, si une vertu spirituelle est conférée à quelque chose de corporel comme le

---

<sup>86</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §8, 35-41 : « Item ferrum ratione ponderis tendens naturaliter deorsum, ad tractum magnetis vel magis virtute sibi impressa a magnetem, movetur sursum. Sic dicunt in proposito quia licet fantasma, cum sit in potentia sensitiva, habeat operationem sensibilium et ultra non se extendit, virtute tamen recepta ab intellectu agente potest ultra quia potest agere in intellectum possibilem qui est virtus vel res omnino spiritualis et movere ad actum intelligendi sive id quod imprimatur ab eo sit species sive intellectus, de quo dictum est in precedente questione ».

phantasme, alors ce dernier peut en principe opérer sur ce qui est aussi spirituel. C'est pourquoi Jacques prend l'exemple des sacrements qui peuvent causer certains effets spirituels<sup>87</sup>. Dans le même contexte, il fait aussi mention d'un certain « caractère » qui pourrait être imprimé sur un corps.

Jacques fait ici allusion à la notion de caractère sacramentel<sup>88</sup>. On définit souvent le caractère comme une marque spirituelle indélébile laissée par Dieu dans l'âme humaine. Il est « sacramentel » puisqu'il est obtenu lors d'un certain sacrement. Selon Thomas d'Aquin, on peut distinguer deux types de caractère sacramentel. Le caractère peut être une puissance passive dans l'âme, c'est le cas du caractère baptismal qui ouvre la porte aux autres sacrements. Le caractère peut aussi être une puissance active dans l'âme<sup>89</sup>. C'est le cas des prêtres qui, par l'ordination, obtiennent le caractère sacerdotal. Cette puissance active leur permet d'opérer une certaine action allant au-delà de leur statut ontologique, à savoir les sacrements qui sont les moyens sensibles par lesquels Dieu communique sa réalité<sup>90</sup>. C'est ce cas de figure qui nous intéresse ici. Comment ce caractère spirituel peut-il non seulement subsister dans un corps, mais aussi permettre la production d'un effet spirituel ? Répondre à cette question pourrait nous aider à comprendre comment l'intellect agent imprime une certaine vertu dans le phantasme selon la théorie de l'impression.

---

<sup>87</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §11, 57-68 : « Distinguunt enim de virtute dicentes quod virtus potest esse in corpore dupliciter : primo, naturaliter consequens corpus et per talem virtutem corpus subiectum non se extendit ad operationem aliquam nisi corpoream, ut obicis. Alio modo potest esse in corpore virtus spiritualis sive supernaturalis ab agente extrinseco communicata, sicut calor in aqua et virtus causata a magnete in ferro, ut dictum est. Et per istam virtutem corpus potest habere operationem, [ergo] immo contra operationem proprie speciei et ratio potest esse quia sicut corpus per virtutem naturalem agit secundum modum sue nature, ita per virtutem supernaturalem agit secundum modum principii conferentis virtutem illam. Sic in proposito, ut dicunt – et applica ut dicit opinio – et addunt exemplum magis familiare de sacramentis in quibus virtus spiritualis existens subiective per virtutem divinam et ignis purgatorii agunt in animas sacramenta, imprimendo caracterem, ignis afflictionem ».

<sup>88</sup> Cf. Alfred Vacant, « Caractère sacramentel », sous la direction d'Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 2 (Paris : Letouzey et Ané, 1908).

<sup>89</sup> *ST*, III<sup>a</sup>, 63, a. 2, resp. : « Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia; nam ad tradendum aliquid aliis, requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva ».

<sup>90</sup> Cf. Hyacinthe-François Dondaine, « La définition des sacrements dans la 'Somme théologique' », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 31 (1947), pp. 213-229.

Dans le troisième livre de la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin explique comment une vertu spirituelle peut exister dans un corps en utilisant la même distinction que celle qui a été présentée par Jacques :

Au premier argument, il faut donc dire qu'une vertu spirituelle ne peut être dans une chose corporelle par le mode d'une vertu permanente ou complète, comme la raison le prouve. Rien cependant n'empêche une vertu spirituelle instrumentale d'être dans un corps, dans la mesure qu'un corps peut être mû par une substance spirituelle à conduire (*inducendum*) à quel qu'effet spirituel. Comme dans une même parole sensible, il y a une certaine force spirituelle à exciter l'intellect de l'homme, en tant qu'elle résulte (*procedit*) à la conception de l'esprit. C'est de cette manière qu'il y a force spirituelle dans les sacrements, en tant qu'elles sont ordonnées par Dieu à un effet spirituel.<sup>91</sup>

Thomas estime qu'une vertu spirituelle peut exister dans un corps et qu'elle peut produire un effet spirituel lorsque celle-ci est dite « instrumentale ». On dit qu'une vertu est instrumentale lorsqu'elle est le résultat d'une relation de causalité instrumentale : l'agent principal (cause primaire) donne le principe du mouvement à l'instrument (cause secondaire). La cause secondaire doit être mue par la cause primaire. Un exemple classique est la main qui meut le bâton pour frapper la balle<sup>92</sup>. Le bâton ne peut rien faire sans d'abord être mû par la main. La cause primaire ne donne que le principe du mouvement, car, si elle donnait la forme du mouvement, le bâton pourrait se mouvoir lui-même, ce qui est impossible. Ainsi, l'agent instrumental – ou bien cause instrumentale – n'agit pas en vertu de sa propre forme, mais bien en vertu d'un mouvement conféré par un agent principal. Il est cependant dans la nature de l'agent instrumental d'être utilisé à une certaine fin ; le bâton de baseball a été fait dans le but précis de frapper la balle. Puisque sans l'agent principal l'agent instrumental n'aurait pu

---

<sup>91</sup> *ST*, III<sup>a</sup>, 62, a. 5, ad. 1 : « Ad primum ergo dicendum quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, inquantam scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem ».

<sup>92</sup> Cf. Aristote. *Physique*, VIII, 5, 256a (trad. Pierre Pellegrin (Paris : Flammarion, 1999)).

causer son effet, il est généralement admis que la cause – à proprement parler – de l’effet est l’agent principal<sup>93</sup>. C’est donc par l’entremise du bâton que la main peut frapper la balle.

Contrairement au bâton de baseball, il n’est pas dans la nature de l’être humain d’être utilisé à titre d’instrument ; il n’existe pas en vue de cette fin<sup>94</sup>. C’est justement le rôle du caractère sacramental du sacerdoce que de permettre à l’homme d’être un agent instrumental face à Dieu. Le caractère sacerdotal est « une perfection, donc une forme rendant l’esprit de l’homme capable à recevoir les impulsions de la vertu du Christ dans l’exercice actuel du culte divin [...] »<sup>95</sup>. Ainsi, le caractère sacerdotal existant à titre d’instrument dans l’âme humaine permet au prêtre de causer certains effets spirituels. Si un prêtre peut baptiser un enfant, c’est qu’il est l’instrument de l’action divine par lequel l’enfant peut être baptisé.

Ainsi, pour répondre à notre question de savoir si le caractère sacramental peut non seulement subsister dans un corps, mais aussi permettre à ce corps de produire certains effets spirituels, nous disons que le caractère existe à titre de vertu spirituelle instrumentale imprimée dans l’âme. Il est *imprimé* puisque l’être humain ne le possède pas à titre de caractéristique essentielle. Le rapport de causalité instrumentale permet à un agent de produire des effets qui dépassent les capacités d’action qui lui sont naturelles. On remarque donc que le rapprochement opéré par Jacques entre la théorie de l’impression et le caractère sacramental n’est pas anodin. La notion de caractère permet d’expliquer la relation qui unit l’intellect agent au phantasme. Si l’intellect agent imprime une certaine vertu dans le phantasme, c’est justement parce qu’il n’est pas dans sa nature d’être utilisé à titre d’instrument. Cette vertu imprimée est instrumentale, il s’agit d’une puissance active et spirituelle qui permet au phantasme d’aller au-delà du sensible. C’est donc en vertu de l’intellect agent que le phantasme peut mouvoir l’intellect possible.

---

<sup>93</sup> *ST*, III<sup>a</sup>, 62, a. 1, resp. : « Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis ».

<sup>94</sup> Irénée Georges Łuczyński, « Le caractère sacramental comme pouvoir instrumental selon S. Thomas d’Aquin », dans *Divus Thomas*, vol. 68, n° 1, (1965) p. 8-9.

<sup>95</sup> Irénée Georges Łuczyński, « Le caractère sacramental comme pouvoir instrumental selon S. Thomas d’Aquin », 1965, p. 9.

### 2.2.2.1. Origine de la théorie de l'impression

Si la théorie de l'impression est souvent décrite par les auteurs de l'époque, les historiens ne sont pas parvenus à en identifier le principal représentant. Il est cependant clair que cette théorie était défendue par des auteurs à l'époque de Jacques. En effet, la description de la théorie de l'impression dans le texte de Jacques se rapproche de ce qui est défendu par un auteur anonyme d'un commentaire au *De anima*<sup>96</sup> partiellement édité par Zdzisław Kuksewicz. Les dates de rédaction du commentaire sont incertaines. Une estimation prudente serait qu'il aurait été écrit entre 1277 et 1299, mais la dernière décennie du XIII<sup>e</sup> siècle est plus probable<sup>97</sup>. Il s'agit du seul témoignage textuel de la théorie de l'impression qui est potentiellement contemporaine à Jacques<sup>98</sup>. Pour cet anonyme, l'intellect agent donne aux phantasmes les vertus motrices capables de mouvoir l'intellect possible, en tant que le phantasme est l'instrument de l'intellect agent. Ce dernier exerce son pouvoir causal par l'entremise du phantasme. L'intellect agent et le phantasme forment un tout suffisant à mouvoir l'intellect possible<sup>99</sup>. Dans la description qu'il nous fait du processus cognitif, on reconnaît la relation de causalité instrumentale :

Et puisque l'intellect possible n'intelligé pas distinctement, il est nécessaire pour cela de poser l'intellect agent, qui abstrait pour qu'il intelligé distinctement ; ce à quoi les phantasmes ne suffisent pas puisqu'ils ne sont pas proportionnés ; mais de la sorte, à

---

<sup>96</sup> Zdzisław Kuksewicz. *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance : La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles* (Wrocław-Varsovie-Cracovie : Ossolineum 1968), p. 104. Kuksewicz n'associe pas la position de l'anonyme à la théorie de l'impression.

<sup>97</sup> Zdzisław Kuksewicz. *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance : La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, 1968, p. 102.

<sup>98</sup> Dans son cinquième *Quodlibet*, Godefroid n'utilise pas un vocabulaire qui laisserait entendre que l'impression d'une vertu sur le phantasme était une position tenue par certains.

<sup>99</sup> *Commentarium super libros De anima*, ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 16609, éd. par Zdzisław Kuksewicz, ff. 57va, cité dans *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance : La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, 1968, p. 114 : « Sed difficultas est, utrum intellectus agens agat in phantasmata vel possibilem; et intelligo, quod primo agit in phantasmata, cum sit sicut lumen : sicut enim colores potentia visibiles facit actu visibiles, sic intellectus agens intelligibilia potentia facit actu intelligibilia. [...] Et ideo dicit Philosophus, quod est sicut ars, nam sicut ars virtute quam habet reponit formas artificiente, sic intellectus agens reponit species in intellectu possibili; nam sicut lumen colores potentia visibiles facit actu visibiles, sic intellectus agens dans eisdem phantasmatis virtutes moventes et abstractionem facit actu intelligibilia, ita quod potentia motores fiunt actu motores ».

savoir l'intellect agent principalement et le phantasme instrumentalement, le tout est suffisant.<sup>100</sup>

Ainsi pour cet anonyme, la relation qui unit l'intellect et le phantasme est la relation entre l'agent principal et l'instrument<sup>101</sup>.

Ceci corrobore ce que nous avons dit plus tôt, à savoir que la théorie de l'impression doit être comprise dans les termes de la causalité instrumentale. En effet, rappelons que les sacrements avaient été utilisés à titre d'exemple par Jacques afin d'illustrer la manière dont certaines vertus peuvent subsister dans un sujet corporel et produire des effets spirituels. De

---

<sup>100</sup> *Commentarium super libros De anima*, ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 16609, éd. par Zdzisław Kuksewicz, ff. 57va, cité dans *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance : La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, 1968, p. 114 : « Et quia intellectus possibilis non intelligit distincte, ideo necessarium est ponere intellectum agentem, qui abstrahat, ut distincte intelligeret, quae phantasmata non sufficiunt, cum sint improportionata; sed ista, scilicet intellectus agens principale et phantasma instrumentale, totum est sufficiens ».

<sup>101</sup> Ce qui est décrit semble faire écho à un certain passage du *De veritate* et des *Quodlibet* de Thomas d'Aquin, où il décrit la relation entre l'intellect agent et le phantasme comme étant analogue à la relation entre l'agent principal et l'instrument. Thomas utilise la causalité instrumentale à titre d'analogie plutôt qu'à titre de relation causale réelle telle que l'anonyme semble l'admettre. En effet, Thomas discute à plusieurs reprises de la causalité instrumentale dans le *De veritate*, en prenant toujours bien soin de spécifier que l'agent instrumental doit recevoir la vertu motrice de l'agent principal, ce qu'il ne fait pas en parlant de l'intellect agent et du phantasme. Il faut plutôt voir ces derniers comme agissant presque (*quasi*) comme un agent principal face à l'instrument, mais pas exactement. Nous ne pensons donc pas que l'Aquinate comprend l'acte d'intellection comme étant le résultat d'un concours causal à proprement parler. Les ressemblances entre Thomas et l'anonyme sont tout de même présentes et méritent d'être mises en lumière. Une étude plus poussée sur cette remarque de l'Aquinate devrait être effectuée. Cf. Thomas d'Aquin. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 6, ad. 7, dans *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 22, vol. 2/5 (Rome, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970); *Quaestiones de quodlibet*, VIII, q. 2, a. 1., dans *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, vol. 1/2 (Rome, Paris : Commission Léonine, Éditions du Cerf, 1996). Pour la notion de concours causal chez Thomas, on se référera à cette remarque de Robert Pasnau. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* (Cambridge, New-York, Melbourne : Cambridge University Press, 1997), p. 128 et 129.

plus, on retrouve cet exemple chez un auteur dominicain postérieur à Jacques, Jean de Naples<sup>102</sup> (†1350), selon qui l'intellect agent utilise le phantasme à titre d'instrument<sup>103</sup> :

Et au premier <des arguments>, il faut dire que bien que cette disposition imprimée au phantasme soit subjectivement matérielle, elle est cependant spirituelle quant à l'agent, effectivement et comparativement ; et par conséquent, le phantasme peut plus par une telle disposition qu'il ne le peut sans elle, comme il est aussi dit au sujet du sacrement de la Loi nouvelle, dont le tout a été exposé plus haut.<sup>104</sup>

Dans tous les cas, à défaut de pouvoir identifier un auteur précis auquel Jacques s'attaque, on peut tout de même observer que la théorie de l'impression était une position répandue à l'époque. Qui plus est, le recours de la théorie de l'impression à la notion de causalité instrumentale semble être une certaine constante dans la compréhension de la théorie de l'impression, autant chez l'anonyme que chez Jean de Naples.

---

<sup>102</sup> Dans sa question, Jean présente les trois mêmes opinions présentées par Jacques tout en suivant une structure argumentative similaire. Nous ne pensons pas qu'il s'agit là d'une coïncidence. Il semble en effet que Jean ait été proche d'Hervé Nédellec et l'on sait que ce dernier était familier avec le *Commentaire* de Jacques de Metz. Il n'est donc pas tout à fait farfelu de proposer l'idée que Jean eût connu les textes de Jacques et que sa question quodlibétale ait été en partie inspirée par Jacques. Nous aimerions, dans un futur proche, faire une comparaison détaillée du texte de Jean de Naples à celui de Jacques de Metz. Cf. Joseph Koch, « Die Magister-Jahre des Durandus de S. Porciano O.P. und der Konflikt mit seinem Orden », dans *Kleine Schriften* II (Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1973); William Courtney, « Durand in His Educational and Intellectual Context », dans *Durand of Saint Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, éd. Andreas Speer, Fiorella Retucci, Thomas Jeschke, et Guy Guldentops (Leuven : Peeters, 2014) p. 13-35. Pour une étude détaillée sur Jean de Naples, voir Kirsten Jean Schut. *Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris, ca. 1300-1350* (Thèse doctorale : Université de Toronto, 2019).

<sup>103</sup> Jean de Naples. *Quodlibet* III, q. 12 : <Questio est utrum intellectus agens agat aliquid in obiectum>, éd. Antoine Côté de Naples, Bibl. Naz. VII B 28, ff. 47ra, et Tortosa, Bibl. Del Cabildo 244, ff. 244 : « Et ideo est tertia opinio quod intellectus agens aliquid imprimit fantasmati, ipsum scilicet, ut communiter dicitur, illustrando, per quod impressum fantasma tamquam instrumentum una cum intellectu agente tamquam cum principali causa efficitur potens movere intellectum possibilem, et hoc impressum est quedam dispositio per quem fantasma redditur potens et habile ad aliquid, scilicet ad movendum intellectum possibilem, quod sine ea non posset [...] ».

<sup>104</sup> Jean de Naples. *Quodlibet* III, q. 12 : « Et ad primum horum dicendum est quod quamvis illa dispositio impressa fantasmati sit materialis subiective, est tamen spiritualis quantum ad agens et effectivè et comparativè et per consequens plus potest fantasma per talem dispositionem quam possit sine ea, sicut dicitur de sacramentis nove legis, quod totum supra expositum est ».

### 2.2.2.2 Objections à l'égard de la théorie de l'impression

Sans grande surprise, Jacques rejette cette position. Si la théorie de l'impression satisfait C1 et C2, elle ne satisfait pas C3. Au contraire : elle argumente que, justement, l'intellect agent doit introduire une disposition dans le phantasme ! En ce sens, l'objectif de Jacques est simple : prouver qu'il est impossible pour le phantasme de recevoir une certaine vertu de l'intellect agent. Ce qu'il fait en formulant trois objections. Nous sommes déjà familiers avec deux des objections. Il s'agit des arguments a1 et a2 expliqués plus haut que l'on retrouve aussi chez Godefroid de Fontaines. Brièvement, rappelons que l'agent est plus noble que le patient ; une vertu introduite dans le phantasme le rendrait plus noble que l'intellect agent, ce qui est impossible ; et ensuite, qu'une vertu est reçue selon le mode d'être du récepteur. Le phantasme étant de nature matérielle, une vertu reçue de l'intellect agent deviendrait elle aussi matérielle ; le phantasme ne serait donc toujours pas en mesure de mettre en mouvement un agent immatériel.

De plus, autre objection, Jacques remarque que les créatures ou substances spirituelles peuvent seulement introduire un mouvement local, donc un mouvement accidentel selon la catégorie du lieu. Par exemple, la main qui guide le bâton pour frapper la balle n'introduit pas réellement le principe du mouvement dans le bâton. Si c'était le cas, le bâton pourrait frapper la balle sans l'entremise de la main. En ce sens, aucune créature spirituelle sauf Dieu ne peut mouvoir un corps vers la forme ou bien imprimer une forme dans un corps<sup>105</sup>. En outre, même lorsque Dieu introduit une certaine vertu spirituelle dans un corps, cette vertu sera toujours reçue sous le mode du récepteur (a2). C'est pourquoi Jacques rejette aussi l'exemple des sacrements<sup>106</sup>, ainsi que nous l'avons vu<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §9, 42-45 : « Hec opinio in tribus oppugnatur : primo quia nullum spirituale sive nulla substantia spiritualis citra Deum potest movere corpus ad formam sive corpori formam imprimere immediate, sed solum motum localem. Et causa dicta est in precedentibus. Modo, si intellectus agens influeret fantasmati virtutem quam tu dicis, forma realis esset, ergo et cetera ».

<sup>106</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §11, 68-72 : « Istud non valet quia virtus communicata ab agente extrinseco [cum] recipitur in corpore et id quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis, non recepti. Ergo contrahit eo ipso proprietates corporis et ideo non video quod possit plus naturaliter agere quam corpus. Cum igitur fantasama per se non possit intellectum movere, nec cum tali virtute poterit ».

<sup>107</sup> Voir section 2.2.2.

Bref, Jacques n'objecte pas que l'intellect peut effectivement et réellement introduire quelque chose de spirituel au phantasme. Comme la plupart des médiévaux, il ne tolère pas qu'un agent ontologiquement supérieur à un autre puisse agir sur celui-ci. Le problème selon Jacques, c'est que cette disposition introduite dans le phantasme dans le but de mouvoir l'intellect possible prendra toujours le mode d'action du récepteur.

### 2.2.3. Théorie de la rémotion

Nous avons heureusement plus de détails quant à la deuxième théorie couverte par Jacques, qui correspond certainement à la position défendue par Godefroid de Fontaines à la question dix de son *Quodlibet* cinq. Nous sommes déjà familiers avec ce texte. C'est dans ce dernier que l'on pouvait retrouver les deux arguments (a1 et a2) justifiant pourquoi il est impossible qu'une vertu de l'intellect subsiste dans le phantasme. La position de Godefroid se base sur ces deux arguments. Si l'intellect agent ne peut introduire aucune vertu dans le phantasme, comment devons-nous comprendre l'interaction entre ces deux facteurs ? La solution de Godefroid est de considérer que l'action de l'intellect agent n'est pas une action positive, mais bien une action négative ou plutôt « rémotive » (*remotiva*)<sup>108</sup>. Selon cette théorie<sup>109</sup>, le phantasme serait une sorte de composé entre les accidents et la quiddité de la chose représentée<sup>110</sup>. Les accidents sont ce qui empêche le phantasme de pouvoir mettre en

---

<sup>108</sup> *Quodl.*, V, q. 10, p. 37 : « [I]deo videtur dicendum quod huiusmodi actio vel operatio intellectus agentis non est positiva sic quod faciat aliquam dispositionem positivam et formalem subiective in phantasmate; sed est huiusmodi operatio vel actio per modum cuiusdam remotionis et abstractionis vel sequestrationis unius ab altero, non quidem secundum rem, sed secundum immutandi rationem ».

<sup>109</sup> La littérature secondaire fait souvent référence à la « théorie de l'abstraction » de Godefroid. Nous préférons utiliser le néologisme de « rémotion » qui, selon nous, caractérise mieux la position de Godefroid. Comme nous l'avons vu, la plupart des auteurs scolastiques admettent une certaine abstraction du phantasme; pour Thomas d'Aquin, l'intellect agent abstrait l'espèce intelligible contenue en puissance dans le phantasme. L'abstraction de Godefroid est cependant plus technique. On devrait plutôt parler d'une action de « révélation » ou de « séparation ». Pour Godefroid, c'est l'objet et non l'espèce qui cause l'acte d'intellection; il n'y a rien donc à extraire. L'intellect agent crée les conditions de possibilités pour que la quiddité du phantasme puisse être captée par l'intellect possible.

<sup>110</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §12, 73-80 : « Que remotio sic debet intelligi quod, licet species existens in fantasia sive in alia potentia sensitiva habeat condiciones individuales (representat enim obiectum et quantum ad essentiam et quantum ad accidentia), intellectus gens confert fantasmati quodam tactu spirituali quod moveat intellectum possibilem solum in quantum representativum est quidditatis, licet id quod representat quidditatem et accidentia sint in specie secundum esse coniuncta ».

acte l'intellect possible. L'action de l'intellect agent est donc négative dans la mesure où elle sépare les accidents de la quiddité. Godefroid insiste sur la manière dont il faut comprendre cette « séparation » entre l'accident et la quiddité du phantasme :

Cependant, cela se fait par un certain contact spirituel et par la lumière de l'intellect agent, car il faut poser que c'est la nature de l'intellect agent de toucher (*contingat*), par son inclination à l'objet singulier ou au phantasme, d'une certaine manière, ce dernier par sa vertu seulement quant à ce qui s'étend, pour ainsi dire, à sa quiddité substantielle. Et c'est dans la nature d'un tel objet singulier, à savoir qu'il soit précisément touché ou que par la vertu de l'intellect agent qui, par sa lumière, le touche selon cela précisément, à savoir selon sa quiddité de cette sorte, ainsi qu'il peut mouvoir l'intellect possible.<sup>111</sup>

L'intellect agent agit sur le phantasme par l'entremise d'une sorte de contact ou toucher spirituel (*tactus spiritualis*). Il est impossible à l'intellect d'atteindre ce qui est sensible dans le phantasme, c'est pourquoi il peut seulement atteindre la quiddité de la représentation sensible qui permet de mouvoir l'intellect possible. En ce sens, il y a une sorte d'abstraction, car lorsque la lumière de l'intellect agent touche le phantasme, seule sa quiddité est visible à l'intellect possible.

Pour illustrer le mode d'action de l'intellect sur le phantasme, Godefroid utilise l'analogie du lait<sup>112</sup>. Le lait est à la fois blanc et doux, mais, sous l'action de la lumière, seule sa blancheur est perceptible aux yeux, sans que la lumière ait effectué d'action séparatrice réelle sur le lait<sup>113</sup>. La lumière ne divise pas littéralement la douceur et la couleur du lait en

---

<sup>111</sup> *Quodl.*, V, q. 10, p. 38 : « Hoc autem fit quodam contactu spirituali et virtuali luminis intellectus agentis, nam supponendum est quod haec est natura intellectus agentis quod sua applicatione ad objectum singulare vel phantasma quodam modo contingat illud sua virtute solum quantum ad id quod pertinet dicto modo ad eius quidditatem substantialem : et hoc est in natura talis objecti singularis, scilicet quod sit praecise tactum sive quod virtute intellectus agentis suo lumine ipsum contingentis, secundum illud praecise scilicet secundum huiusmodi suam quidditatem, sic possit movere ipsum intellectum possibilem ».

<sup>112</sup> Cf. John F. Wippel, « The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection », 1986, p. 577.

<sup>113</sup> *Quodl.*, V, q. 10, p. 37 : « Sicut enim si poneretur quod, cum albedo et dulcedo lactis simul sunt quod lac, per seipsum absque praesentia luminis non posset se facere in medio secundum speciem coloris vel albi quin faceret se secundum speciem dulcis, sed lumine praesente facere posset se

deux entités distinctes. La lumière permet simplement à l'un de ces deux accidents d'être perceptible. On peut donc dire, selon Godefroid, qu'il y a une certaine abstraction ou séparation du blanc par rapport à la douceur. Ainsi, tout comme la lumière abstrait le blanc du lait en le révélant à l'œil, l'intellect agent abstrait – ou plutôt permet de révéler – la quiddité du phantasme de ses conditions individuantes à l'intellect possible. Godefroid considère qu'il s'agit de la correcte interprétation du passage suivant que l'on retrouve dans le *Grand commentaire* d'Averroès : « Abstraire n'est en effet rien d'autre que faire les intentions imaginées en acte après qu'elles ont été en puissance ; intelliger n'est rien d'autre que recevoir ces intentions »<sup>114</sup>.

#### 2.2.3.1. Objections à la théorie de la rémotion

La réfutation de la théorie de la rémotion par Jacques de Metz est intéressante, car elle joue sur deux fronts : elle vise à prouver que Godefroid échoue à satisfaire les conditions C2 et C3. Pour ce faire, Jacques s'attaque à trois notions importantes dans l'argument de Godefroid : (1) l'action rémotive, (2) le toucher spirituel et (3) l'analogie du lait.

Premièrement, aucune action réelle ne peut être seulement rémotive, car, comme nous l'avons vu plus haut, une action réelle nécessite un terme réel<sup>115</sup>. Chaque coup de marteau sur le fer chaud introduit une nouvelle forme accidentelle sur le métal. Si Jacques fait référence à cet axiome, c'est parce qu'il pense que le terme de l'action de l'intellect agent sur le phantasme n'est pas réel. En effet, la théorie de la rémotion admet que l'intellect agent sépare la quiddité des accidents pour qu'elle puisse mouvoir l'intellect possible. Ce qui reste de cette opération, ce sont les accidents du phantasme qui, après avoir été séparés de la quiddité, existent maintenant sans sujet. Or, il est impossible pour un accident d'exister sans sujet, car c'est justement le propre de l'accident d'être dans quelque chose. Un accident sans

---

secundum speciem albi absque specie dulcis, et sic diceretur fieri abstractio albi a dulci non secundum rationem essendi sed secundum rationem immutandi [...] ».

<sup>114</sup> *CMDA*, III, 18, 76-78 : « Abstrahere enim nichil est quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones »; Cf. *Quodl.*, V, q. 10, p. 38 : « Et ista videntur concordare his quae communiter dicuntur et his quae dixit Commentator in haec materia, tertio de Anima, dicens quod intentiones imaginatae non sunt solae moventes intellectum possibilem extrahentes eum de potentia in actum ».

<sup>115</sup> Voir section 2.2.1.

sujet ne peut réellement exister et c'est pourquoi on peut affirmer que le terme de l'acte rémotif de l'intellect agent n'est pas réel. Par conséquent, on ne peut considérer l'action de l'intellect agent comme une action réelle. Donc, la théorie de la rémotion ne satisfait pas C2.

Il existe cependant un moyen de satisfaire à cette condition. Admettons qu'il soit vraiment possible pour l'intellect agent de séparer la quiddité du phantasme de ces accidents. On se retrouverait avec le même problème, à savoir qu'il y aurait au terme de l'opération de l'intellect des accidents existant sans sujets, ce qui n'est pas une fin réelle. Pour faire en sorte que le terme de cette opération soit bel et bien réel, l'intellect agent pourrait fournir à ces accidents un sujet auquel se rattacher. Ainsi, le terme de l'opération serait réel, ce qui satisferait C2. Il faut cependant rejeter cette explication. En effet, aux yeux de Jacques, elle admet l'introduction d'une certaine chose dans le phantasme. Si donc l'intellect agent séparait les accidents du phantasme, il devrait aussi lui fournir un sujet sur lequel se rattacher. Donc, l'intellect agent introduirait quelque chose dans le phantasme, ce qui est impossible<sup>116</sup>. En ce sens, pour satisfaire C2, la théorie de la rémotion de Godefroid doit admettre l'introduction d'une vertu dans le phantasme, chose que cette théorie perçoit comme indésirable, comme nous l'avons vu. La théorie de la rémotion ne satisfait donc pas C3. Elle doit donc être rejetée à titre de théorie noétique valide.

Deuxièmement, Jacques remet en question le statut du soi-disant *tactus spiritualis*, dont le statut semble être assez vague. Godefroid le postule pour éviter qu'il y ait un contact réel entre deux agents hétérogènes entraînant l'introduction de quelque chose dans le phantasme. Jacques est cependant catégorique à ce sujet : ou bien il n'y a pas de contact entre l'intellect agent et le phantasme, ou bien il y a contact. Jacques semble rejeter la première branche de la disjonction, car il remarque que le phantasme n'aurait rien de plus après qu'avant<sup>117</sup>. Il est difficile de comprendre ce qu'il entend exactement par cette remarque. Nous la comprenons

---

<sup>116</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §13, 88-94 : « Modo constat quod illa operatio intellectus agentis qua remouentur a fantasmatis conditiones individuales, modo qui dictus est, est accidens quoddam. Ergo dabis sibi subiectum, cum accidentis esse sit inesse naturaliter. Non videtur aliud nisi fantasma. Ergo per talem operationem aliquid ponitur in fantasmate. Non ergo solum remotiva talis operatio. Item nec videtur quod Deus per actionem realem posset aliquid adnichilare. Bene enim posset subtrahendo virtutem a rebus vel non influendo, ergo et cetera ».

<sup>117</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §14, 95-96 : « Item tactus ille spiritualis quem tu ponis intellectus agentis ad fantasma vel aliquid ponit in fantasmate vel non. Si non, nichil virtutis habet plus quam ante ».

de la manière suivante : s'il n'y a pas de contact entre l'intellect agent et le phantasme, ce dernier n'aurait rien de plus qu'il lui permettrait de mouvoir l'intellect possible. Cela voudrait dire qu'il n'y aurait aucune opération de la part de l'intellect agent, donc aucune action réelle sur le phantasme. Cette branche de la disjonction – selon cette interprétation – ne satisferait donc pas C2. Pour ce qui est de la deuxième branche de la disjonction, on doit aussi la rejeter, parce qu'elle implique l'introduction d'une vertu dans le phantasme, ce qui ne satisfait pas C3<sup>118</sup>.

Enfin, Jacques considère que l'analogie du lait est fautive et qu'elle n'illustre pas adéquatement l'action de l'intellect agent sur le phantasme. Cette objection est probablement la plus faible de toutes. Jacques présente ici une disjonction : ou bien la couleur est suffisante à mouvoir la vision, ou bien elle ne l'est pas. Comme on sait, la première branche est impossible, car le phantasme a besoin de l'intellect agent pour causer l'acte d'intellection. Pour la deuxième branche, Jacques nous dit que si la couleur n'est pas suffisante à mouvoir la vision, c'est qu'elle doit être investie d'une certaine disposition par la lumière, ce qui est impossible pour le phantasme<sup>119</sup>. Étrangement, plus tard dans le texte, Jacques dit qu'il ne faut pas comprendre l'action de la lumière comme une impression d'une vertu sur la couleur<sup>120</sup>. Or, en disant cela, Jacques admet implicitement que l'analogie de Godefroid fonctionne.

---

<sup>118</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §14, 96-99 : « Si quid ponit, vel virtutem aliquam confert, quod non potest esse quia frustra esset collata illa virtus cum nichil faciat ad propositum ut visum fuit in prima opinione reprobata. Vel ipsemet intellectus agens est res spiritualis que forma rei corpore non potest esse ».

<sup>119</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §15, 100-105 : « Item exemplum adductum sive simile de lumine respectu lactis non valet quia vel color est per se sufficiens ad immutandum visum vel non. Si est per se sufficiens, nichil ad propositum quia phantasma per se non sufficit secundum omnes ad movendum intellectum; si autem color non est per se sufficiens, tunc mirum quomodo acquirit sufficientiam cum nichil per se de novo communicetur [idem] virtute illius luminis. Et ideo non valet in proposito nec fuit simile ».

<sup>120</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §29, 191-198 : « Ad primam cum dicitur lumen esse necessarium propter colores. Hec potest intelligi tripliciter : vel ita quod influat aliquid coloribus, quod non videtur verum quia tunc sequeretur quod idem esset agens et dispositio, puta dispositio lumen in medio, agens lumen cum coloribus existens. Alio modo quod lumen cum coloribus habeat rationem obiecti concomitative, sicut dicerem quod coloratum et quantum sunt obiectum visus quia coloratum concomitatur quantum, et sic forte est verum. Alio modo quod requiratur lumen propter medium et hoc creditur esse verius et sic esse in proposito verum. Unde minor rationis est simpliciter interimend<a> ». Voir aussi section 2.2.6, p. 54.

#### 2.2.4. Bilan

Résumons ce qui a été vu jusqu'à présent. L'objectif de Jacques dans la deuxième question de la distinction dix-sept de son deuxième livre des *Sentences* est d'identifier la manière dont l'intellect agent et le phantasme peuvent concourir au même effet. Pour ce faire, il présente trois théories noétiques susceptibles d'expliquer ce concours : la théorie de l'impression, la théorie de la rémotion et la théorie des causes concourantes. Nous avons examiné les deux premières. Nous avons vu que pour qu'une théorie soit valide, elle doit répondre à trois critères : l'intellect agent doit être actif face au phantasme (C1) ; l'action de l'intellect agent doit être réelle (C2) ; l'intellect agent ne doit poser aucune disposition dans le phantasme (C3). La théorie de l'impression est rejetée par Jacques, car, si elle satisfait C1 et C2, elle ne satisfait cependant pas C3, en tant qu'elle comprend la relation causale entre l'intellect agent et le phantasme comme une relation d'agent principal à un instrument. La théorie de la rémotion de Godefroid est aussi rejetée. Tout d'abord, cette théorie ne satisfait pas C2, car un agent ne peut réellement séparer les accidents d'un sujet. Il ne s'agit pas d'une relation causale réelle. Ensuite, même si la théorie de la rémotion répondait à C2, elle ne satisferait toujours pas C3. Il nous reste à voir comment la position de Jacques – la théorie des causes concourantes – viendra satisfaire ces trois critères.

#### 2.2.5. La théorie des causes concourantes

Jacques semble se trouver dans une impasse : si l'action de l'intellect agent ne peut rien ajouter au phantasme ni rien lui enlever, comment comprendre l'action concrète de l'intellect agent ? On retourne donc derechef à notre question de départ. Il existe cependant une troisième option :

La troisième opinion est celle qui dit qu'ainsi l'intellect agent concourt avec le phantasme à l'acte d'intelliger, non <par le fait d'imprimer> (*influendo*), comme le dit la première opinion, ni <par le fait de séparer> (*removendo*) comme le pose la seconde opinion, mais en ce que chacun agit immédiatement dans l'intellect possible [...] de cette manière que, posé par soi, n'importe lequel est un agent imparfait; alors que, posés ensemble, ils font un agent parfait, de telle façon que cette espèce ou bien <cet acte d'>

intelliger, en tant qu'il émane de l'intellect agent, meut l'intellect possible et en tant qu'il vient du phantasme, il est représentatif de la quiddité. Et ainsi l'intellect agent co-agit <avec> le phantasme et inversement (*e converso*) sans que l'un n'influe dans l'autre.<sup>121</sup>

L'intellect n'agit donc pas *sur* le phantasme. Il agit *avec* le phantasme pour mettre en acte l'intellect possible. S'il y a bien une constante dans toutes les théories noétiques vues jusqu'ici, c'est que le phantasme ne peut passer de l'intelligible en puissance à l'intelligible en acte par lui-même. L'intellect agent doit donc faire quelque chose sur ce dernier pour qu'il devienne intelligible en acte pour l'intellect possible. Jacques s'écarte tout à fait de la compréhension classique du processus noétique. Dire que l'intellect agit avec le phantasme, c'est dire qu'ils sont deux agents ayant un pouvoir causal propre : l'intellect agent est le principe du mouvement de l'intellect possible, alors que le phantasme lui donne le contenu représentatif. L'intellect n'a donc pas besoin d'actualiser le phantasme pour qu'il puisse agir dans l'intellect possible ; le phantasme possède déjà un certain pouvoir causal. Or, ce pouvoir causal est imparfait, ce qui fait en sorte que l'intellect agent, par exemple, ne peut à lui seul mettre en acte l'intellect possible. L'intellect agent et le phantasme sont donc deux agents imparfaits qui, ensemble, forment un seul agent parfait capable de produire un effet parfait.

Cependant, le fait que l'intellect « ne fasse rien » sur le phantasme ne veut pas nécessairement dire qu'il n'est pas actif envers ce dernier. Comme on le verra, Jacques soutient que c'est justement l'activité de l'intellect qui permet l'activité du phantasme<sup>122</sup>. Il y a donc une implication tacite dans la position de Jacques : l'intellect agent est à la fois actif face au phantasme et à l'intellect possible. Ne nous préoccupons pas de cela pour l'instant, car Jacques y reviendra dans ses objections<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §16, 106-113 : « Tertia opinio est que dicit quod sic concurrunt intellectus agens cum fantasmate ad actum intelligendi non influendo, sicut dicit prima opinio, nec removendo ut ponit secunda opinio, sed sic quod utrumque agit immediate in intellectum possibilem – sive speciem sive intellectionem, non curo ad presens – ita tamen quod quodlibet est agens imperfectum per se sumptum, simul tamen sumpt<a> faciunt unum agens perfectum, ita quod species illa sive intelligere, ut est ab intellectu agente movet intellectum possibilem, ut vero est a fantasmate representativa est quidditatis. Et sic intellectus agens coagit fantasma et e converso absque inflexu unius in alterum ».

<sup>122</sup> Voir section 2.2.2.5.

<sup>123</sup> Voir section 2.2.5.4.

Pour nous aider à comprendre la relation causale de deux causes ayant des pouvoirs distincts, Jacques propose trois exemples :

1. Imaginons une barque trop lourde pour être tirée par un seul homme. Imaginons ensuite que lorsqu'un second homme conjugue sa force à celle du premier, les deux parviennent à la déplacer. On peut dire que chaque homme, pris à part, possède un pouvoir causal « imparfait » : pour produire leur effet, les deux hommes doivent travailler de concert ;
2. Le concours de deux ou plusieurs planètes est nécessaire à la production de certains effets<sup>124</sup>;
3. Le soleil concourt avec les êtres vivants dans leur génération. En effet, dans la conception médiévale, il y a dans les animaux une certaine chaleur nécessaire aux opérations vitales qui n'existerait pas sans la chaleur émanant du soleil. C'est pourquoi il joue un rôle important dans la reproduction des vivants<sup>125</sup>.

Jacques articule les concepts de cause primaire et secondaire de sorte qu'elles soient sur un pied d'égalité dans le processus cognitif. C'est pourquoi on dit qu'elles *concourent* : l'intellect agent et le phantasme *additionnent* leurs pouvoirs causaux pour former un tout qui est capable de mouvoir l'intellect possible.

Jacques explique que l'intellect agent et le phantasme s'unissent pour former un seul agent parfait en utilisant un vocabulaire avec lequel nous devrions être familier : celui de l'abstraction et de l'illumination. D'une certaine manière, l'intellect agent illumine (*irradiare*) et purifie (*depurare*) le phantasme. Or, l'intellect agent n'épure pas le phantasme de ses conditions individuelles de sorte à transférer sa quiddité à l'intellect possible ; ça serait revenir au problème de la position de Godefroid<sup>126</sup>. Il n'y a donc pas de séparation « réelle » de ce qui est matériel et formel dans le phantasme :

---

<sup>124</sup> Rien dans la littérature secondaire ne nous a permis de comprendre cet exemple. Duns Scot, cependant, utilise un exemple assez similaire. Voir chapitre 3.

<sup>125</sup> Cf. Aristote. *Génération des animaux*, II, 4, 736b-137a (trad. David Lefebvre, dans *Aristote : Œuvres complètes*, dir. Pierre Pellegrin. (Paris : Flammarion, 2014)).

<sup>126</sup> Cf. *CdS*, II, d. 17, q. 2, §20, 123-126.

Et ainsi on comprend que l'intellect agent illumine et épure le phantasme de ces conditions individuantes [...] puisqu'il sépare de la matérialité non pas formellement, mais spirituellement comme la lumière est dite épurer la couleur par un concours (*per hoc quod concurrente*) de la lumière avec la couleur, un certain acte spirituel advient dans le médium ou dans l'organe. Il en est ainsi au sujet de l'intellect et du phantasme.<sup>127</sup>

Ce qui semble ressortir de ce passage, c'est l'effet de la relation lumière/couleur. Que la lumière purifie réellement ou non la couleur, cela importe peu. Ce qui importe, c'est que de cette relation entre deux causes, un effet spirituel soit produit. L'intellect agent ne purifie pas réellement le phantasme pour le rendre visible à l'intellect possible. Ce qui est réel cependant, c'est la relation qui unit ces deux causes. Dès que les causes sont présentes l'une à l'autre, elles forment une seule et même cause qui est capable de produire un certain effet. Cela expliquerait pourquoi Jacques précise que « illumination » et « purification » ne sont pas deux actes réels distincts de la part de l'intellect agent, mais bien un seul et même acte qui diffère en fonction de l'objet considéré dans la relation entre la cause primaire et secondaire. « Illuminer » se dit de l'intellect agent, alors que « purifier » se dit du phantasme, tout simplement<sup>128</sup>. L'intellect agent et le phantasme forment un seul et unique agent ; mais si l'on isole chacun des termes de la relation, on peut effectivement dire que l'un illumine et que l'autre est purifié.

Telle est l'étendue de ce qui est explicitement dit au sujet de la théorie de la causalité concourante par Jacques. Pour approfondir notre compréhension de cette théorie, il faut nous tourner vers le *sed contra* du texte, où Jacques propose quelques objections, au nombre de quatre cette fois. Chacune des objections tente de prouver que la théorie des causes concourantes ne satisfait pas l'un des trois critères d'admissibilité énoncés précédemment.

---

<sup>127</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §20, 122-129 : « Et sic intelligitur intellectus agens irradiare et depurare fantasma a conditionibus individuantibus, [...] sed sic depurat quia separat a materialitate non formaliter, sed spiritualiter sicut [sicut] lumen dicitur depurare colorem per hoc quod concurrente lumine cum colore fit quidam actus spiritualis in medio vel in organo. Sic de intellectu et [et] fantasmate ».

<sup>128</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §20, 129-131 : « Advertendum autem quod irradiare et depurare non sunt duo actus, sed unus differens tamen secundum nostrum modum intelligendi quia irradiatio dicitur respectu intellectus agentis <et> depuratio respectu fantasmatis ».

Comme on le verra, les réponses de Jacques ne sont pas entièrement satisfaisantes : dans les meilleurs cas, elles sont tout à fait suffisantes pour répondre aux objections, alors que dans les pires, elles apportent plus de confusion que d'éclaircissement.

#### 2.2.5.1. Première objection : le phantasme n'atteint pas l'intellect possible

Selon la première objection, il est impossible à deux agents de concourir à un seul et même effet. Une telle chose est possible seulement si les deux agents peuvent par eux-mêmes (*per se*) atteindre le patient. Pour générer l'ânon, la semence de l'âne femelle pâtit sous l'action de la semence mâle ; le soleil atteint aussi la femelle, car par sa chaleur, il est le principe qui permet à la vie de se perpétuer. Dans un tel cas, on peut bel et bien parler d'un concours causal. Or, dans le cas de l'acte d'intellection, seul l'intellect agent peut atteindre l'intellect possible, car les deux sont de même nature ontologique. Le phantasme, quant à lui, n'est par soi pas apte à atteindre l'intellect possible ; ce n'est pas dans sa nature de pouvoir faire une telle chose. C'est pourquoi, même avec l'intellect agent, le phantasme ne pourra jamais atteindre l'intellect possible<sup>129</sup>. L'argument prend donc la forme suivante : (M) pour concourir à un effet, chaque agent doit être apte à atteindre par soi le patient ; (m) le phantasme ne peut par soi atteindre l'intellect possible ; (C) donc, l'intellect agent et le phantasme ne peuvent concourir à l'acte d'intellection.

La réponse de Jacques joue sur la polysémie du syntagme *per se* dans la mineure (m) de l'argument. On peut bel et bien dire que le phantasme par soi (*per se*), c'est-à-dire pris isolément, n'est pas apte à atteindre l'intellect possible. Cependant, rien n'empêche que le phantasme ait par soi (*per se*) son propre pouvoir ou vertu (*propria virtute*) lui permettant d'atteindre l'intellect possible<sup>130</sup>. Or, même s'il possède son pouvoir propre de causer, cela ne veut pas nécessairement dire que le phantasme à lui seul peut atteindre l'intellect possible. En ce sens, la proposition *p* « le phantasme peut par soi atteindre l'intellect possible » peut être à la fois vraie et fausse. Tout cela dépend de notre compréhension du syntagme *per se*, qui peut donc se comprendre donc de deux manières : d'abord, en tant que l'on considère

---

<sup>129</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §21, 132-136.

<sup>130</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §25, 162-163 : « [U]no modo 'per se' et propria virtute absque receptione alicuius virtutis, et sic verum est [...] ».

l'agent pris isolément ; ensuite, en tant que l'on considère le pouvoir propre de l'agent. En faisant cette distinction, Jacques entend que l'intellect agent et le phantasme peuvent atteindre l'intellect possible par un pouvoir causal qui leur est propre. Ici, donc, on parle de deux causes au pouvoir causal indépendant, mais qui produisent un effet unique. Puisque ce sont deux agents indépendants, l'un n'a pas besoin de recevoir quelque chose de l'autre pour produire son effet. Ceci explique pourquoi Jacques nous dit que le phantasme co-agit avec l'intellect agent<sup>131</sup>.

#### 2.2.5.2. Deuxième objection : une vertu spirituelle ne peut pas être dans un corps

Une vertu entièrement spirituelle ne peut exister dans un corps comme elle existe dans un sujet. L'intellect agent et l'intellect possible sont des vertus spirituelles qui sont associées au sujet, et non au corps. Ce sont en effet les facultés de l'âme humaine qui échappent aux conditions corporelles ; ils existent donc dans le sujet, mais pas dans le corps. Or, en tant que produit de l'imagination, le phantasme existe dans le corps. Pour que le phantasme puisse atteindre l'intellect, une vertu spirituelle devrait lui être communiquée. Nous l'avons vu, une telle chose est problématique<sup>132</sup>. Il s'ensuit que la théorie des causes concourantes ne satisferait pas C3.

En guise de réponse, Jacques nous dit qu'il existe des vertus (pouvoirs ou puissances) spirituelles dites « subjectives » et des vertus spirituelles dites « effectives ». Les vertus subjectives sont des vertus qui existent dans un sujet, mais pas dans le corps. C'est le cas de l'intellect agent, de l'intellect possible et de la volonté. Quant aux vertus effectives, elles se disent de deux façons. D'abord, une vertu spirituelle effective peut être dite d'une vertu qui atteint par elle-même (*per se*) ce qui est spirituel ; cela correspond à la première acception de *per se* présentée plus haut<sup>133</sup>. Jacques ne donne malheureusement pas d'exemples pour illustrer ce point. Il parle probablement d'une vertu se retrouvant dans un agent entièrement

---

<sup>131</sup> Voir p. 42-43 et la note 121.

<sup>132</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §22, 137-141.

<sup>133</sup> Voir section 2.2.5.1.

spirituel et dont le mode d'action s'étend naturellement au spirituel<sup>134</sup>, car ce genre de vertu « ne peut être dans un corps comme propriété naturellement consécutive au corps »<sup>135</sup>.

Cela expliquerait pourquoi Jacques parle ensuite d'un autre type de vertu spirituelle effective. Cette dernière peut produire un effet spirituel seulement lorsqu'elle se joint à une autre vertu spirituelle. C'est seulement sous la condition qu'elle soit en présence d'une autre vertu spirituelle que ce type de vertu spirituelle effective peut produire un effet spirituel. Il lui serait ainsi permis de subsister dans un corps<sup>136</sup>. En ce sens, il s'agit ici de la deuxième acception de *per se* vue plus haut : on parle d'un agent corporel qui possède sa propre vertu spirituelle effective et qui peut causer par soi un certain effet, mais cela ne veut pas dire qu'il peut produire cet effet à lui seul<sup>137</sup>. Elle n'existe pas à titre de chose imprimée dans un corps ; elle est inhérente à ce corps, mais ne peut être dite réellement spirituelle qu'avec un autre agent spirituel. C'est pourquoi Jacques mentionne par la suite que « tous les exemples ayant été présentés à ce sujet sont fautifs »<sup>138</sup>. Autrement dit, l'exemple des deux hommes tirant une barque – ou encore celui du soleil et de l'âne – ne serait pas approprié pour rendre compte de la coopération entre l'intellect agent et le phantasme. En fait, un exemple plus éclairant serait celui des sacrements dans lesquels on peut retrouver ces vertus spirituelles qui peuvent atteindre l'essence de l'âme pour imprimer un certain caractère.

---

<sup>134</sup> Ce serait, en ce sens, l'inverse d'une vertu qui est naturellement consécutive au corps dont il était question plus haut. Voir p. 30 et la note 87.

<sup>135</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §26, 171-172 : « [E]t virtus spiritualis hoc modo non potest esse in corpore sicut proprietates naturaliter consequens corpus ».

<sup>136</sup> Jean de Naples, dans sa propre critique de la théorie des causes concourantes, semble faire référence à cette notion de vertu spirituelle pouvant être dans un sujet matériel. Cf. *Quodlibet* III, q. 12 : « Et preterea, minus videtur quod immateriale ut intellectus possit aliquid recipere a re materiali, scilicet fantasmate, quod tamen ipse concedit, quam quod econverso res materialis a re immateriali, cum agens sit prestantius patiente, ut Philosophus dicit III<sup>o</sup> *De anima* et Augustinus XII *Super genesi ad litteram*. Potest etiam in subiecto materiali esse perfectio spiritualis quantum ad effectum et etiam comparative, scilicet respectu alterius perfectionis magis corporalis, sicut communiter dicitur de virtute spirituali que est in sacramentis nove legis ad causandum characterem uel ornatum in anima et per consequens ad disponendum animam ad gratiam, quamuis hec declaratio sit perdifficilium ».

<sup>137</sup> Voir section 2.2.5.1.

<sup>138</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §26, 172-177 : « Alio modo dicitur virtus spiritualis effective quia coniuncta alii virtuti spirituali agit in rem omnino spiritualem, et producit effectum spiritualem et sic non est inconueniens virtutem spiritualem esse in corpore subiective. Unde advertendum quod omnia exempla ad hoc adducta deficiunt. Magis autem proprium est de sacramentis in quibus virtus spiritualis attingit ad essentiam anime imprimendo characterem, supernaturaliter tamen ».

Malheureusement, la nature des vertus spirituelles dont nous parle Jacques reste quelque peu mystérieuse. En effet, simplement postuler que le phantasme possède une vertu spirituelle effective n'explique pas que le phantasme puisse agir dans le spirituel. En quoi la présence de cette vertu inhérente au phantasme se distingue-t-elle d'une vertu qui lui serait imprimée ? En tant qu'agent corporel, le phantasme ne peut agir que sur le corporel ; pourquoi la présence de l'intellect agent lui permet-il d'agir sur l'intellect possible, sur quelque chose qui est plus parfait que lui ? Qu'est-ce qui fait que le phantasme possède ce type de vertu ? Est-ce que tous les êtres corporels qui nous entourent peuvent potentiellement agir sur le spirituel en présence d'un agent spirituel ? Peut-être qu'une exploration de la question des sacrements chez Jacques pourrait-elle nous aider à répondre à certaines de nos questions. À nos yeux, cependant, le fait que Jacques n'explique pas comment la simple présence de l'intellect permet au phantasme d'agir reste un angle mort important dans son argumentaire. Nous reviendrons sur ce point important.

#### 2.2.5.3. Troisième objection : le rapport entre l'intellect agent et le phantasme est celui d'un agent principal à un instrument

Cette objection fait appel à la notion de causalité instrumentale dont nous avons amplement discuté plus haut. Pour rappel : lorsque deux causes concourent au même effet, il faut toujours poser que l'une est plus parfaite que l'autre. La cause moins parfaite est donc un instrument face à la cause plus parfaite. Or, on sait que l'instrument reçoit toujours le principe du mouvement de l'agent principal. Le phantasme est dit être un agent imparfait. Donc, étant moins parfait que l'intellect agent, il recevrait quelque chose de ce dernier, ce qui est problématique<sup>139</sup>. La théorie des causes concourantes échoue donc à satisfaire C3.

Jacques répond de manière assez simple. L'imperfection du phantasme ne doit pas être comprise en vertu de la cause principale, mais bien en vertu de son propre pouvoir causal en tant qu'à lui seul il est insuffisant. Il en va de même avec l'intellect agent qui est aussi dit imparfait<sup>140</sup>. Il n'y a aucun ordre entre l'intellect et le phantasme. En fait, pour Jacques, postuler un certain ordre de perfection entre l'intellect et le phantasme entrainerait

---

<sup>139</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §23, 142-147.

<sup>140</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §27, 178-182.

nécessairement un cas de causalité instrumentale. C'est l'essentiel de la réponse de Jacques à la troisième objection. La théorie des causes concourantes réussit donc à satisfaire C3.

Toutefois, qu'est-ce qui fait en sorte que l'intellect agent et le phantasme sont agents imparfaits ? Encore une fois, comme c'était le cas dans la réponse à la dernière objection, on a raison de se demander pourquoi cette imperfection doit se dire de l'efficacité des agents eux-mêmes. Jacques ne prouve en aucun cas cette affirmation qui demande plus de détails.

#### 2.2.5.4. Quatrième objection : l'intellect agent est à la fois actif et passif

Cette objection fait écho au dilemme présenté plus haut : l'intellect est actif soit envers le phantasme, soit envers l'intellect possible. Il convient aussi de se rappeler l'implication tacite de la théorie des causes concourantes de Jacques : l'intellect agent est actif face au phantasme et face à l'intellect agent<sup>141</sup>. Cette objection argumente que, malgré cette double activité de l'intellect, la théorie des causes concourantes ne satisfait pas C1. On peut diviser cette objection en deux parties.

Premièrement, si l'intellect agent était actif face au phantasme et à l'intellect possible, alors cela voudrait dire qu'il serait à la fois actif et passif lorsque l'intellect possible passerait à l'acte. En effet, lorsque l'intellect possible passe de la puissance à l'acte, il devient plus parfait que l'intellect agent. Par conséquent, ce dernier devient passif vis-à-vis de l'acte d'intellection. Or, l'intellect agent étant aussi actif face au phantasme, il serait donc actif et passif en même temps, ce qui est impossible. La théorie des causes concourantes ne satisfait donc pas C1 : la double activité de l'intellect agent résulte en une contradiction. Il faut choisir : l'intellect est soit actif envers le phantasme, soit envers l'intellect possible. Il ne peut être les deux en même temps.

Deuxièmement, la théorie des causes concourantes ferait de l'intellect agent une certaine disposition face à l'intellect possible :

Et, ce qui est plus difficile, certains disent que l'intellect agent est presque une certaine disposition (*dispositio*) de l'intellect possible à la réception de l'espèce ou de

---

<sup>141</sup> Voir section 2.2.

l'intellection, sans quoi l'intellect possible ne les recevrait pas ; à cause de quoi ils disent que l'intellect agent demeure dans la Patrie. Et alors il s'ensuit <ce qui a été dit>, à savoir que l'intellect agent agira et sera la raison d'agir (*ratio agendi*).<sup>142</sup>

En ce sens, l'intellect agent serait une disposition passive – si c'est bel et bien ce qu'entend l'objection<sup>143</sup> – qui permet à l'intellect possible de recevoir quelque chose. Or, il est aussi dit agir dans l'intellect possible. L'intellect agent sera donc actif et, en tant que disposition passive, la raison de l'agir de l'intellect possible. Il serait à la fois passif et actif, ce qui est impossible. Il faut donc nier le fait que l'intellect agent soit une certaine disposition à l'intellect possible.

La réponse de Jacques à cette objection est peu éclairante. À la première partie de l'objection, il répond tout simplement que rien n'empêche qu'une même chose soit active et passive en même temps, ayant probablement en tête ce passage de la *Métaphysique* : « [L]a matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais en puissance d'un côté, et en acte de l'autre »<sup>144</sup>. Si l'on considère l'âme comme un tout composé de parties, l'intellect agent est bel et bien passif face à l'intellection en acte. Cela ne change rien au fait que, pris par lui-même, l'intellect agent est un principe actif<sup>145</sup>.

À la deuxième partie de l'objection, Jacques répond :

---

<sup>142</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §24, 147-154 : « Et, quod est difficilium, dicunt aliqui quod intellectus agens est quasi quedam dispositio intellectus possibilis ad receptionem speciei sive intellectionis sine quo intellectus possibilis istam non reciperet; propter quod dicunt isti intellectum agentem manere in patria. Et tunc sequitur quod illud, scilicet intellectus agens, aget et erit ratio agendi ».

<sup>143</sup> L'objection ne précise pas s'il s'agit d'une disposition passive ou active. À nos yeux, elle ne fonctionne que si l'on admet qu'elle est une disposition passive ; il serait en effet problématique que l'intellect agent, en tant que disposition passive qui permettrait à l'intellect possible d'être actualisé, soit par le fait même ce qui met ce dernier en mouvement. À ce sujet, voir Mireille Fornerod, « La distinction entre *virtus* et *potentia Dei* selon saint Thomas d'Aquin », dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 45, n° 4 (2014), p. 509-510.

<sup>144</sup> Aristote. *Métaphysique*, H, 7, 1045a25-30 (trad. Jules Tricot (Paris : Vrin, 1986)).

<sup>145</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §28, 183-186 : « Ad quartum dicendum quando dicis quod idem esset activum et passivum, dicunt quod non est inconveniens idem esse activum et receptivum secundum diversas rationes quia intellectus agens cum possibili et essentia anime erit principium receptivum; per se autem sumptus erit principium activum ».

Ce que tu dis au sujet de la disposition, je le rejette (*interimo*) et tu ne le prouves pas. En effet, selon cette dernière opinion, il faut nier ceci, à savoir que l'intellect agent n'est pas une disposition. Car autrement il s'ensuivrait que la même chose serait active et une disposition passive ou réceptive ; et il s'ensuivrait le même inconvénient que plus haut, qu'une même chose serait active et passive.<sup>146</sup>

Dans ce passage, Jacques est assez explicite sur le fait que l'intellect agent ne peut être une disposition passive. Il concède donc cela à l'objection. En effet, si l'intellect agent était une disposition qui aidait l'intellect possible à recevoir une forme intelligible ou quoique ce soit d'autre, alors il y aurait bel et bien un problème : l'intellect agent agirait tout en étant passif. Or, la conclusion qui découle de cette objection n'est pas nécessairement vraie. En effet, l'objection prouve seulement qu'il est impossible pour l'intellect agent d'être une disposition passive, mais cela ne veut pas dire qu'il faille nier le fait qu'il soit une disposition *simpliciter*. Rien n'empêche l'intellect agent d'être un autre genre de disposition. Cette dernière affirmation implique, à nos yeux, que Jacques considère l'intellect agent comme une disposition active, car cela n'est tout simplement pas précisé dans le texte. Si donc l'intellect agent ne peut être une disposition passive, mais qu'il est impossible qu'il ne soit pas une disposition, alors force est d'admettre qu'il est une disposition active. De cette manière, en postulant que l'intellect agent est une disposition active, Jacques désamorce le dilemme présenté plus haut ; il n'est pas vrai que l'intellect agent peut seulement être actif envers le phantasme ou bien seulement agir envers l'intellect possible.

#### 2.2.5.5. Mise en commun des notions vues jusqu'à présent

Pour identifier les modalités d'interaction entre l'intellect agent et le phantasme, il faut déterminer la relation causale qui unit ces deux facteurs : dans quelle mesure la cause primaire et la cause secondaire interagissent-elles pour produire un effet commun ? Le cas spécifique de l'acte d'intellection nécessite de prendre en considération le statut ontologique

---

<sup>146</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §28, 186-190 : « Quod dicis de dispositione, interimo, nec tu probas. Secundum enim istam opinionem ultimam oportet hoc negare, scilicet quod intellectus agens non sit dispositio. Alioquin sequeretur quod idem esset activum et dispositio passiva sive receptiva et sequeretur id<em> inconveniens quod supra, quod idem esset activum et passivum ».

de ces deux causes : comment se fait-il qu'une cause primaire spirituelle puisse agir sur une cause secondaire corporelle de telle sorte que cette dernière puisse produire un effet spirituel ? Autrement dit, comment une cause peut-elle produire un effet plus parfait qu'elle-même ? Ces deux interrogations sont présupposées dans la question de départ de Jacques : l'intellect agent laisse-t-il quelque chose de lui-même au phantasme pour qu'il puisse mouvoir l'intellect possible ? Jacques répond que non, l'intellect agent ne laisse rien de lui-même dans le phantasme. Une vertu ou une disposition spirituelle est toujours reçue selon le mode d'être du récepteur. L'acte d'intellection est le produit de deux causes au pouvoir causal indépendant ; en ce sens, la cause primaire ne meut pas la cause secondaire. Malgré cela, ces deux causes ont besoin l'une de l'autre, car l'action de chacune est imparfaite. Si l'intellect agent permet à l'intellect possible d'être effectivement mû, le phantasme donne à ce dernier le contenu représentatif. Par sa lumière spirituelle, l'intellect agent devient aussi la condition de possibilité qui permet au phantasme de produire un effet spirituel.

Une telle chose est possible puisque le phantasme possède sa propre vertu ou puissance d'action sur l'intellect possible<sup>147</sup>. Cette action spirituelle du phantasme n'est réalisable qu'en présence de l'intellect agent, une vertu spirituelle subjective<sup>148</sup>. Puisque le phantasme a besoin de l'intellect agent pour produire son propre effet, on peut donc dire qu'il co-agit avec l'action de l'intellect agent. Inversement, l'intellect a lui aussi besoin du phantasme pour produire son effet ; il co-agit avec le phantasme<sup>149</sup>. L'intellect agent et le phantasme sont donc deux agents imparfaits<sup>150</sup> : ni l'un ni l'autre ne peut, isolément, produire l'intellection ; pour y parvenir, ils doivent conjuguer leurs causalités. Mais attention : l'un ne cause pas la causalité de l'autre ; bien plutôt, lorsqu'une des deux causes entre en action, l'autre peut aussitôt faire de même. La cause primaire et la cause secondaire possèdent toutes les deux un pouvoir causal imparfait indépendant l'un de l'autre.

---

<sup>147</sup> Voir section 2.2.5.1.

<sup>148</sup> Voir section 2.2.5.2.

<sup>149</sup> Voir section 2.2.5.1.

<sup>150</sup> Voir section 2.2.5.3.

### 2.2.6. Réponses aux arguments principaux

Ces points rappelés, passons maintenant aux réponses de Jacques aux deux arguments principaux<sup>151</sup>. Rappelons-nous que, dans le contexte de l'introduction, ces arguments avaient pour but d'établir que l'activité de l'intellect agent envers le phantasme implique nécessairement l'introduction d'une vertu dans ce dernier<sup>152</sup>. De cette manière, en répondant à ces arguments, Jacques vise à démontrer que l'activité de l'intellect sur le phantasme n'implique pas nécessairement l'introduction d'une vertu dans le phantasme.

Premier argument principal : selon l'autorité d'Aristote, la relation qui unit l'intellect agent et le phantasme est analogue à la relation entre la lumière et la couleur ; or, la lumière confère une vertu à la couleur pour qu'elle soit visible en acte. Donc, l'intellect agent confère une vertu au phantasme pour qu'il puisse mouvoir l'intellect possible<sup>153</sup>.

Jacques rejette la mineure de l'argument. En fait, on peut dire que la lumière est nécessaire de plusieurs manières à la vision des couleurs, mais jamais de sorte qu'elle introduise quelque chose dans cette dernière<sup>154</sup>.

Deuxième argument principal : un mouvement en puissance devient mouvement en acte seulement s'il reçoit une certaine vertu ; or, le phantasme est un mouvement en puissance face à l'intellect possible. Donc, pour que le phantasme soit un mouvement en acte face à l'intellect possible, il doit recevoir une certaine vertu de l'intellect agent<sup>155</sup>.

La réponse de Jacques à cet argument est brève. La proposition « le moteur en puissance ne devient pas moteur en acte si ce n'est par quelque chose de reçu » n'est vraie que lorsqu'on parle d'un moteur qui ne possède aucun principe de mouvement. Rappelons-nous des cas de causalité instrumentale. Le bâton ne possède aucun principe de mouvement ; il ne peut frapper la balle par lui-même. Pour être moteur en acte, il doit donc recevoir le mouvement de la main ; l'activité de la main introduit donc quelque chose dans le bâton. Le phantasme, cependant, possède un principe du mouvement qui est seulement imparfait ; son

---

<sup>151</sup> Pour un rappel sur la structure de la question, voir section 2.1.

<sup>152</sup> Voir section 2.2.5.3.

<sup>153</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §2, 3-4.

<sup>154</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §29, 191-198.

<sup>155</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §3, 5-7.

principe de mouvement n'est donc pas entièrement absent. L'activité de l'intellect agent n'a donc pas besoin d'introduire un principe de mouvement dans le phantasme<sup>156</sup>.

### 2.3. Conclusion

Dans l'ensemble, la réponse de Jacques à la question deux, distinction dix-sept de son deuxième livre des *Sentences*, identifie de nombreux problèmes avec les positions plus traditionnelles de l'acte cognitif où l'intellect doit littéralement « agir » sur le phantasme pour qu'il soit intelligible en acte à l'intellect possible. Pour remédier à ces problèmes, Jacques affirme que le phantasme doit posséder un pouvoir d'agir qui est indépendant de celui de l'intellect. Le phantasme peut donc agir sur le spirituel à condition qu'il soit *avec* l'intellect agent. L'intellect n'agit pas sur (*apud*) le phantasme, mais avec (*cum*) le phantasme ; l'intellect agent ne modifie rien dans le phantasme. Sa présence seule en tant que disposition active permet l'action du phantasme. Comme nous l'avons souligné<sup>157</sup>, cela présuppose que le phantasme possède un pouvoir d'agir, qu'il est actif d'une manière ou d'une autre. Or, cela n'explique en aucun cas comment la simple présence de l'intellect agent permet au phantasme d'agir dans quelque chose de plus parfait que lui-même. De plus, qu'est-ce qui fait en sorte que l'intellect et le phantasme sont deux agents imparfaits ? Ces questions nous incitent à conclure que la solution de Jacques, bien qu'intéressante, est une esquisse qui demande à être complétée.

---

<sup>156</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §30, 199-202 : « Ad secundam, cum dicitur 'movens in potentia non fit movens in actu nisi per aliquid receptum', verum est si sit tale movens quod omnino careat principio movendi, sed si sic sit movens in potentia quod habeat principium movendi, imperfecte tamen, tunc sine receptione aliqua concurrente alio potest movere ».

<sup>157</sup> Voir section 2.2.5.1.

## Chapitre 3 : La causalité concourante en noétique selon Jean Duns Scot

### 3.1. Introduction

Nous avons vu au chapitre précédent que Jacques comprend le processus cognitif comme un certain concours causal. Comme nous l'avons fait remarquer, cela n'a rien de bien controversé ; presque tous les auteurs de l'époque considèrent la nécessité du phantasme dans le processus intellectif. Tous admettent que le phantasme doit jouer un certain rôle dans le processus intellectif, mais ce rôle n'est jamais actif. Ce qui est intéressant dans le cas de la causalité concourante de Jacques, c'est qu'elle articule l'intellect et le phantasme de sorte que chacun ait un principe d'action indépendant l'un de l'autre, tout en causant un effet commun. Cependant, nous avons vu que chez Jacques, l'interaction précise de ces deux causes n'était pas tout à fait claire. Qu'est-ce qui fait en sorte que le phantasme possède une vertu ou un pouvoir qui lui permet d'agir dans le spirituel ? Jacques ne fait que postuler l'existence d'une telle vertu dans le phantasme, sans jamais en donner de preuve.

À ce propos, il s'avère que le franciscain anglais Jean Duns Scot a défendu une version beaucoup plus détaillée de la causalité concourante en noétique que celle de Jacques. Selon nous, l'argumentaire du Docteur subtil – surnom que donnèrent les scolastiques à Duns Scot – permet de répondre à certaines difficultés que l'on retrouve dans le texte de Jacques. Le présent chapitre se divise en trois parties. D'abord, nous exposons la théorie noétique de Scot. Comme on le verra, cette version des causes concourantes lui permet, entre autres, de prouver que l'objet peut bel et bien agir au de-là de son statut ontologique, donc qu'il peut produire un effet plus parfait que lui-même. Ensuite, nous argumenterons qu'il y a un problème dans l'articulation causale de Jacques ; c'est ce problème qui, selon nous, empêche Jacques de prouver que le phantasme peut agir dans le spirituel. Enfin, nous émettons l'hypothèse que la position de Jacques pourrait potentiellement être inspirée d'un écrit de jeunesse de Scot.

## 3.2. Remarques préliminaires

### 3.2.1. Les œuvres étudiées

Nous limitons notre présentation de la théorie noétique de Scot aux questions sept et huit de la distinction trois du premier livre de son *Ordinatio*, la version révisée de son *Commentaire des Sentences*<sup>158</sup>. Nous n'hésitons pas à nous référer à la distinction correspondante de la première version de son *Commentaire*, à savoir la *Lectura*<sup>159</sup>, qui nous permet parfois de mieux comprendre certains aspects de l'*Ordinatio*. Mentionnons tout de suite que ce n'est ni dans l'*Ordinatio* ni dans la *Lectura* que Scot déploie pour la première fois la causalité concourante en noétique. Cet honneur revient à la question vingt-trois des *Quaestiones super secundum et tertium de anima*<sup>160</sup>, une œuvre de jeunesse de Scot, probablement rédigée à la fin des années 1280. Le contenu de cette question semble présenter une version inchoative de la position finale de Scot. Nous porterons une attention particulière à cette question à la fin du chapitre.

Comme la théorie noétique du Docteur subtil doit être comprise à la lumière de sa propre théorie de la causalité, il est ainsi nécessaire de commencer par dire quelques mots au sujet de cette théorie. En effet, Scot considère comme impossible qu'un agent quelconque puisse être la cause totale de son effet. Plus exactement, un agent ne peut être à lui seul la cause efficiente de son effet ; une seule et unique cause n'est jamais suffisante à son effet. Par exemple, si c'est bel et bien la main qui cause l'écriture, c'est parce que le cœur bat et lui permet de produire cette opération. Cependant, il faut se garder de considérer le cœur comme une cause du pouvoir causal de la main ; le cœur ne donne pas le mouvement à la main. Le cœur est une cause nécessaire, mais non suffisante de l'écriture qui agit indépendamment de la main. Bien que le cœur ne soit pas à proprement parler la cause de

---

<sup>158</sup> Jean Duns Scot. *Ordinatio*, I, d. 3, q. 6 à 8, dans *Opera omnia*, vol. 2, éd. *Commissio Scotistica*, dir. C. Balič, Typis Polyglotis Vaticanis, Rome, 1950. Pour les citations en exergue, nous utilisons la traduction de Gérard Sondag (Duns Scot. *L'Image*, trad. Gérard Sondag (Paris : Vrin, 1993)).

<sup>159</sup> Jean Duns Scot. *Lectura*, I, d. 3, dans *Opera omnia*, vol. 16, éd. *Commissio Scotistica*, dir. C. Balič (Rome : Typis Polyglotis Vaticanis, 1960).

<sup>160</sup> Jean Duns Scot. *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 23, éd. C. Bazám, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (St. Bonaventure University, Washington, St. Bonaventure : The Catholic University of America Press, The Franciscan Institute, 2006) p. 241-245 (= *QSDA*).

l'écriture, il joue tout de même un certain rôle dans sa production<sup>161</sup>. La causalité totale que représente l'écriture est donc le produit de deux causes partielles, la main et le cœur. Il est donc bien important de comprendre que pour Duns Scot, l'effet résulte toujours de l'ensemble des causes qui l'ont produit<sup>162</sup>. Le cœur joue tout de même un rôle, aussi petit soit-il, dans la production de l'écriture. De plus, cette conception de la causalité présuppose que tout être, quel qu'il soit, est actif d'une manière ou d'une autre. Cette activité est régie par leur degré d'éminence ou de perfection ; un être plus parfait agit plus parfaitement qu'un être moins parfait et vice-versa<sup>163</sup>. Cela veut donc dire que le concours causal de Scot ne se limite pas à l'interaction entre agent et patient<sup>164</sup>. Si certes le battement continu du cœur permet à la main d'écrire, la main ne pâtit sous l'action du cœur ; ce sont deux agents distincts l'un de l'autre et qui, par conséquent, possèdent des principes d'actions distincts<sup>165</sup>. Cela devrait suffire pour l'instant<sup>166</sup>; nous aurons l'occasion de voir dans ce qui suit comment Scot déploie cette conception unique de la causalité dans le contexte noétique.

---

<sup>161</sup> Olivier Boulnois, « Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : À propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes* », dans *Reading Proclus and the Book of Causes : On Causes and the Noetic Triad*, dir. Dragos Calma (Leiden, Boston : Brill, 2022) p. 357; *Ordinatio*, I, d. 36, §65 : « Concedo quod quando sunt duae causae ordinatae, ambae causant effectum, – et aliter, quia superior plus causat; et ita si cor est causa superior et manus inferior respectu litterarum, utraque causat (tam cor quam manus), non tamen prius cor quam manus producit litteras ».

<sup>162</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 48-49 et 52-53 ; Armand Maurer. *Medieval Philosophy*, éd. rév. (Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982), p. 224-225.

<sup>163</sup> Étienne Gilson. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris : Vrin, 1952), p. 630 : « Chaque être reçoit donc du Premier, par mode de création, une efficace causale proportionnelle à son degré d'être, et de même que la perfection infinie de Dieu rend raison de son aptitude à créer, la perfection finie de chaque créature fonde son aptitude à causer d'autres êtres. [...] Le monde scotiste tient donc son dynamisme de ses formes » ; *Ordinatio*, I, d. 3, q. 8, §557 : « Quanto aliquid est actualius et perfectius, tanto activius [...] » ; cf. *Ordinatio*, I, d. 37, §6 et 10.

<sup>164</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 48-49, 52-53 et 63 ; Olivier Boulnois, « Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : A propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes* », 2022, p. 358-361.

<sup>165</sup> François-Xavier Putallaz, « Efficience et causalité dans le 'Traité du premier principe' de Jean Duns Scot (†1308) », dans *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 116, n°2 (1984), p. 139-141 ; voir aussi Peter King, « Scotus on Metaphysics : Identity and Distinctness », dans *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, dir. William Thomas (Cambridge, New-York : Cambridge University Press, 2003), p. 21-26.

<sup>166</sup> Puisque nous voulons nous éloigner le moins possible du contexte noétique, nous ne pouvons exposer l'entièreté des considérations métaphysiques dans la théorie causale de Scot. Les notions que nous avons présentées suffisent amplement. Cependant, fait intéressant, André de Muralt, par

### 3.2.2. La question de l'espèce intelligible

Autre remarque, il y a une différence entre Duns Scot et Jacques sur la question de savoir s'il y a lieu de distinguer l'espèce intelligible de l'acte d'intellection. Pour Scot, le phantasme et l'intellect agent concourent à la production de la *species intelligibilis*. Une fois l'espèce produite, l'intellect agent concoure à nouveau avec l'espèce pour produire l'acte d'intellection<sup>167</sup>. Cette distinction est tout sauf claire dans le texte de Jacques : « [M]ais que chacun agisse immédiatement dans l'intellect possible – ou bien l'espèce ou bien l'intellection, je ne m'en préoccupe pas pour l'instant [...] »<sup>168</sup>. Tout au long de la deuxième question à la distinction dix-sept de son *Commentaire*, Jacques semble associer l'espèce intelligible à l'acte même d'intellection, chose qui certes peut prêter à confusion, mais qui n'est certainement pas inusitée pour l'époque<sup>169</sup>. Or, le dernier passage cité nous fait croire qu'il y aurait une distinction réelle entre l'acte même d'intelliger et la *species*. Pour l'instant, le statut de l'espèce intelligible est donc incertain chez Jacques<sup>170</sup>. Dans tous les cas, la

---

exemple, voit dans la notion de l'unicité de l'étant quelque chose comme une condition de possibilité du concours causal de deux ordonnées essentiellement (voir section 3.3.2). Les arguments de de Muralt mériteraient d'être développés, mais si cela est vrai, on pourrait potentiellement expliquer l'évolution de la causalité concourante de Scot à partir de l'univocité de l'étant. En effet, comme l'a fait remarquer Tobias Hoffmann, la position de Scot sur le problème de l'univocité n'est pas tout à fait définitive. Dans les *Quaestiones*, on retrouve une première esquisse de la causalité concourante (voir section 3.5) ; cf. André de Muralt. L'enjeu de la philosophie médiévale (Leiden, New-York, Köln : Brill, 1993), p. 99-100 et 111-113 ; Tobias Hoffmann, « The *Quaestiones De anima* and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being », dans *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, dir. Russell. L. Friedman et Jean-Michel Counet (Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 2013), p.101-119.

<sup>167</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 8, §563 : « Ad primum autem actum agit intellectus agens cum phantasmate, et ibi intellectus agens est principalior causa quam phantasma, et ambo integrant unam totalem causam respectu speciei intelligibilis. Ad secundum actum agit pars intellectiva (sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo) et species intelligibilis sicut duae partiales causae, et ibi agit pars intellectiva non mota a specie, sed prius movens, id est quasi agens ut species sibi coagat ».

<sup>168</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §16, 108 : « [S]ed sic quod utrumque agit immedaite in intellectum possibilem – sive speciem sive intellectionem, non curo ad presens [...] ». Voir aussi note 121.

<sup>169</sup> Cf. Leen Spruit. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 1994, p. 175-255.

<sup>170</sup> En ce sens, un examen plus détaillé de la première question de la même distinction du *Commentaire* de Jacques serait de mise, où il s'interroge sur la nécessité de l'espèce intelligible dans le processus cognitif. Le texte diffère drastiquement dans les deux manuscrits auxquels nous avons accès. Par exemple, selon Joseph Koch, Jacques défend l'idée que l'objet est cause *radicaliter* de l'acte d'intellection ; mais l'objet ne serait pas en mesure d'être cause sans l'intermédiaire de l'espèce (Joseph Koch, « Jakob von Metz O.P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano O.P. », (1929), p. 213-

question qui nous concerne ici est la manière dont ces auteurs agencent une cause primaire et une cause secondaire dans la production d'un effet commun. Que cet effet soit l'acte d'intellection ou bien la production de l'espèce intelligible, cela nous importe peu. Le mécanisme reste le même. Par soucis de simplicité, nous privilégions le terme « d'objet » dans notre exposé de la position de Scot, qui peut référer autant au phantasme qu'à l'espèce.

### 3.3. La théorie noétique de Jean Duns Scot

#### 3.3.1. La cause de la connaissance

C'est dans le vocabulaire des causes partielles et totales que Duns Scot s'interroge sur l'origine de la connaissance, ce qui diffère de la problématique de départ chez Jacques : l'intellect est-il la cause totale de la connaissance<sup>171</sup> ? Sans grande surprise, le Docteur subtil répond qu'il est impossible pour l'intellect d'être la seule et unique cause de la connaissance, car si c'était le cas, l'intellect serait toujours en acte face à lui-même, ce qui va à l'encontre de l'autorité du Philosophe<sup>172</sup>. Il rejette aussi l'idée selon laquelle ce ne serait pas l'intellect, mais bien l'objet ou le phantasme qui serait la seule cause de la connaissance<sup>173</sup>; position qui était défendue par Godefroid de Fontaines<sup>174</sup>. En effet, objecte Scot, tout effet est ou bien égal ou bien inférieur à sa cause. Si le phantasme était la cause de l'acte d'intellection, alors il produirait un effet plus parfait que lui-même, ce qui est impossible<sup>175</sup>.

C'est pourquoi Scot postule que l'intellect et l'objet doit être une cause partielle de l'acte d'intellection :

---

214). Cependant, cette position apparait seulement dans ms Troyes 991. Elle est absente de ms Borgh. 317.

<sup>171</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §401 : « Secundo quaero de notitia genita, quae sit causa gignens vel ratio gignendi eam; et quaero utrum pars intellectiva proprie sumpta vel aliquid eius sit causa totalis gignens actualem notitiam vel ratio gignendi ».

<sup>172</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §489 ; §414.

<sup>173</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §488 ; §429.

<sup>174</sup> Voir section 1.2.

<sup>175</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §429 : « Hoc videtur inconueniens, quia vilificat valde naturam animae. Nullam enim perfectionem videtur phantasma posse causare in intellectu excedentem nobilitatem eius, quia effectus non excedit suam causam, sed deficit ab ea, specialiter effectus aequivocus. Ergo, nihil causatur praecise a phantasme in intellectu, sicut ponit ista opinio. Omnis enim intellectio, aut est perfectior phantasmate, aut nulla erit in homine ».

Des arguments qui précèdent résulte la réponse à la question posée : si donc ni l'âme seule ni l'objet seul n'est la cause totale de l'intellection actuelle – et s'il apparaît que l'âme et l'objet sont seuls requis à cet effet – il s'ensuit qu'ils forment l'un avec l'autre une seule cause intégrale à l'égard de la connaissance engendrée.<sup>176</sup>

L'intellect et l'objet forment la causalité totale de l'acte d'intellection. En tant que causes partielles, on peut considérer qu'ils sont tous deux la cause de cet acte.

### 3.3.2. Articulation causale

Scot ne s'arrête pas là. Si l'on sait maintenant qu'il n'y a pas qu'une seule et unique cause à l'acte intellectif, mais bien deux, il faut comprendre comment s'articulent ces deux causes. Dire simplement que l'objet et l'intellect sont des causes partielles de la connaissance engendrée en nous ne nous enseigne rien sur leurs modalités d'interactions. C'est pour cette raison que Scot distingue plusieurs manières de comprendre le concours causal :

[1] Tantôt **elles concourent *ex aequo***, comme lorsque deux hommes tirent ensemble un même corps. [2] Tantôt elles ne concourent pas *ex aequo*, mais il existe entr'elles un **ordre essentiel**, et deux cas peuvent alors se présenter : [a] ou bien **la cause supérieure meut l'inférieure**, de sorte que l'inférieure n'agit que parce qu'elle est mue par la cause supérieure – [a<sub>1</sub>] soit qu'elle reçoive de celle-ci **la vertu [ou la forme]** grâce à laquelle elle meut à son tour soit qu'elle tienne cette forme d'ailleurs [a<sub>2</sub>] et ne reçoive de la cause supérieure **que la motion actuelle** qui lui permet de produire l'effet; [b] ou bien la cause supérieure ne meut pas l'inférieure, ni ne lui confère la vertu par laquelle elle meut, mais la cause supérieure a de soi **une vertu agissante plus parfaite**, et la cause **inférieure une vertu agissante moins parfaite**. Exemple du premier cas : la puissance motrice qui est dans la main, la bâton et la balle [=a<sub>1</sub>]; exemple du second : étant admis que la mère a une vertu active dans l'engendrement de l'enfant, sa vertu active et la puissance active du père concourent ensemble comme deux causes partielles, cependant ordonnées, car l'une est plus parfaite que l'autre [=b]; mais la cause moins parfaite ne

---

<sup>176</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §494 (*L'Image*, 1993, p. 189) : « Ex istis solvitur quaestio sic : si ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis – et illa sola videntur requiri ad intellectionem – sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. »

reçoit pas sa causalité de la cause moins parfaite; la causalité totale n'est pas non plus contenue éminemment dans la cause plus parfaite, car la cause moins parfaite apporte quelque chose, de sorte que l'effet causé à la fois par la cause plus parfaite et par la moins parfaite est plus parfait qu'il ne le serait s'il était causé par la seule cause plus parfaite.<sup>177</sup>

Quelle est donc la relation qui unit l'intellect agent et l'objet ? Bien évidemment, on sait que Scot retient la branche [2b] de la disjonction, mais il faut d'abord comprendre pourquoi il rejette les autres acceptions du concours causal.

### 3.2.2.1. Branche [1] : le concours de deux causes *ex aequo*

On parle d'un concours *ex aequo* de deux causes lorsque celles-ci sont de même nature ontologique et Scot donne ici un exemple avec lequel nous sommes déjà familier, à savoir celui des deux hommes tirant un bateau. Ce sont deux causes accidentellement ordonnées<sup>178</sup>, car un seul homme pourrait être en mesure de tirer le bateau sans l'aide d'un compagnon ; il n'est pas nécessaire que deux hommes soient présents. Il est cependant clair que l'intellect et l'objet ne sont pas deux causes accidentellement ordonnées, car on sait que l'intellect et l'objet (que ce soit le phantasme ou l'espèce) sont de natures différentes. De plus, si ces deux

---

<sup>177</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §496 (*L'Image*, 1993, p. 189-190) : « Quaedam enim ex aequo concurrunt, sicut duo trahentes aliquod idem corpus. Quaedam non ex aequo, sed habentes ordinem essentialem, et hoc dupliciter : vel sic quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agit nisi quia mota ex superiore, et quandoque causa talis inferior habet a superiore virtutem illam seu formam qua movet, quandoque non, sed formam ab alio, et a causa superiore solam motionem actualem, ad producendum effectum; a quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet virtutem imperfectiorem agendi. Exemplum primi membri huius divisionis : de potentia motiva quae est in manu, et baculo et pila; exemplum secundi : si mater ponatur habere virtutem activam in generatione prolis, illa et potentia activa patris concurrunt ut duae causae partiales, ordinatae quidem, quia altera perfectior reliqua; non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore, nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiore, sed aliquid addit causa imperfectior, in tantum quod effectus potest esse perfectior a causa perfectiore et imperfectiore quam a sola perfectiore ». Pour la division du texte et les caractères gras, voir Olivier Boulnois, « Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : À propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes* », 2022, p. 359-360.

<sup>178</sup> Dans ce qui suit, nous prenons « causes *ex aequo* », « causes égales » et « causes accidentellement ordonnées » comme des synonymes.

causes étaient accidentellement ordonnées, alors cela voudrait dire que l'intellect, par exemple, pourrait causer l'acte d'intellection sans l'aide de l'objet. L'intellect serait donc la cause totale de l'intellection, ce qui est impossible.

### 3.3.2.2. Branche [2] : le concours de deux causes essentiellement ordonnées

Si donc deux causes ne sont pas égales quant à leur nature, il faut dire qu'elles sont inégales. Duns Scot pose que l'inégalité implique qu'une cause soit supérieure à l'autre. Elles sont donc ordonnées quant à leur essence. Ici, deux cas sont possibles : soit [2a] la cause supérieure meut la cause inférieure, soit [2b] la cause supérieure ne meut pas la cause inférieure. Commençons par analyser la branche [2a] de la disjonction.

La branche [2a] se subdivise de nouveau. Il se peut que [2a<sub>1</sub>] la cause inférieure donne une certaine vertu ou forme à la cause inférieure par laquelle cette dernière peut produire un certain mouvement. On devrait être familier avec ce qui est décrit ici ; c'était l'articulation causale faite par la théorie de l'impression, fort probablement inspirée de la notion de caractère sacramentel de Thomas d'Aquin<sup>179</sup>. Tout comme Jacques, Scot rejette cette acception, mais ne dit pas explicitement pourquoi. Richard Cross remarque avec raison qu'il y aurait ici un lien avec la réfutation qu'offre Scot de la compréhension thomasiennne du caractère sacramentel<sup>180</sup>. Il se peut aussi que [2a<sub>2</sub>] la cause supérieure ne donne que le mouvement à la cause inférieure. C'est la causalité instrumentale à proprement parler<sup>181</sup>. Scot rejette aussi cette acception en disant tout simplement que l'intellect ne peut rien introduire dans le phantasme ou l'espèce<sup>182</sup>.

Dans le cas qui nous intéresse, force est donc d'admettre que [2b] la cause supérieure ne meut pas la cause inférieure. En fait, l'une et l'autre agissent simultanément de sorte

---

<sup>179</sup> Voir section 2.2.2 et 2.2.2.1.

<sup>180</sup> Richard Cross. *Duns Scotus's Theory of Cognition* (New-York : Oxford University Press, 2014), p. 129-130 ; voir aussi Richard Cross. *Duns Scotus*. Great Medieval Thinkers (New-York : Oxford University Press, 1999) p. 135-139.

<sup>181</sup> Richard Cross. *Duns Scotus's Theory of Cognition*, 2014, p. 129 : « [T]he motion comes from the higher cause, but the lower cause's power is the result of its own essential features [...] ».

<sup>182</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §498.

qu'elles ont leur propre principe de causalité<sup>183</sup>. Selon [2a], il est impossible pour la cause inférieure d'avoir un principe d'action qui lui soit propre ; elle doit toujours être déterminée d'une manière ou d'une autre par la cause supérieure. Or, Scot admet qu'il existe des cas où la cause inférieure peut bel et bien avoir un principe d'action propre. Dans le texte cité plus haut, Duns Scot utilise l'exemple du père et de la mère dans la génération de l'enfant. Tous les deux sont actifs dans la génération de l'enfant. Un autre exemple sur lequel nous reviendrons est celui du concours entre le soleil et le vivant. La chaleur du soleil est nécessaire au maintien de l'espèce chez les vivants. Même s'il diffère spécifiquement des êtres vivants, il joue tout de même un certain rôle causal dans la génération<sup>184</sup>.

En raison de son statut ontologique, l'intellect est simplement plus parfait que l'objet, mais cela n'empêche en rien que ces deux causes soient parfaites en soi, c'est-à-dire qu'elles aient leur propre principe actif qui, lui, est parfait. De cette manière, l'une ne corrige pas l'imperfection de l'autre, comme c'était le cas des causes ordonnées accidentellement (*ex aequo*) puisque la force imparfaite d'un homme est corrigée par l'addition de celle d'un autre homme. Cela dit, il se pourrait qu'un homme puisse corriger lui-même sa force imparfaite en s'entraînant, de sorte qu'il soit en mesure de trainer le bateau sans l'aide d'un autre. Ce n'est pas le cas des causes essentiellement ordonnées puisqu'elles sont déjà parfaites quant à leur pouvoir causal. Si l'une ou l'autre des causes – dans le processus intellectif, rappelons-le – était moins parfaite quant à son propre pouvoir causal, cela voudrait dire qu'une cause pourrait suppléer à l'autre. Donc, ou bien l'intellect ou bien l'objet serait la cause totale de l'intellection, ce qui est impossible<sup>185</sup>. Autrement dit, la causalité totale ne se trouve pas

---

<sup>183</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §498 : « Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia ».

<sup>184</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 48-49.

<sup>185</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §497 : « Ad propositum. Obiectum intelligibile – praesens in se vel in specie intelligibili – et pars intellectiva non concurrunt ut 'causae ex aequo' ad intellectionem, quia tunc alterum haberet causalitatem talem imperfectam, et reliquum suppleret eam; et si alterum esset perfectum, posset habere in se uno totam causalitatem amborum, sicut si virtus motiva unius esset perfecta, suppleret virtutem alterius : et tunc species esset quasi quidam gradus intellectivatis, supplens gradum intellectivatis deficientem intellectui, et tunc si fieret perfectior intellectus secundum gradum talem, posset sine specie et sine obiecto habere actum intelligendi, quod falsum est »; André Martin. *The Gaze of the Mind: Cognitive Activity, Attention, and Causal Explanation in 13th-14th Century Latin Medieval Psychology*, 2022, p. 116-119.

préconvenue dans la cause supérieure ; l'intellect ne peut pas faire ce qui est propre à l'objet<sup>186</sup>.

### 3.3.3. Action des causes partielles essentiellement ordonnées

Comme nous l'avons mentionné plus haut<sup>187</sup>, le Docteur subtil considère que l'activité de tout être est régie par son degré de perfection. L'objet tel qu'il est présent dans l'âme – en tant que phantasme ou en tant qu'espèce intelligible – est un certain être. Donc, rien n'empêche l'objet d'être actif. Or, l'intellect est plus parfait que l'objet. On en vient donc à se demander comment l'objet peut-il causer quelque chose dans l'intellect<sup>188</sup>.

À première vue, il semble qu'une telle chose soit impossible, car si l'objet pouvait bel et bien causer quelque chose dans l'intellect, l'intellect serait soumis à l'action du corps<sup>189</sup>. Cette objection se base sur la proposition suivante : l'agent est supérieur au patient. Scot remarque que la vérité de la proposition « l'agent est supérieur au patient » dépend de la vérité de trois autres propositions : (1) l'agent est supérieur à l'effet ; (2) l'effet de l'agent est une forme et un acte du patient ; (3) l'acte est plus noble que la puissance. Là où ces trois propositions sont vraies, la proposition principale est aussi vraie.

Cependant, Scot répond que ces trois propositions ne sont pas toujours vraies en même temps. La proposition (1) est seulement vraie lorsqu'on parle d'une cause équivoque, où l'agent produit un effet inférieur à lui-même. On pense par exemple au peintre qui produit une toile. La proposition n'est pas vraie lorsqu'il est question d'une cause univoque, où l'agent produit un effet égal à lui-même, comme dans le cas de la génération<sup>190</sup>.

La proposition (2) est quant à elle seulement vraie dans les cas d'actions transitives, à savoir une action dont l'effet est extérieur à l'agent (le peintre produit une toile qui est extérieure à lui-même). La proposition n'est pas vraie dans le cas des actions immanentes, où l'effet de l'action se produit au sein même l'agent. C'est le cas, par exemple, de la vision

---

<sup>186</sup> Olivier Boulnois, « Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : À propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes* », 2022, p. 361.

<sup>187</sup> Voir section 3.2.1.

<sup>188</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 54-55.

<sup>189</sup> Cf. *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §407-410.

<sup>190</sup> Cette explication des concepts de « cause équivoque » et de « cause univoque » suffit amplement pour l'instant. Nous les expliquerons de manière plus détaillée aux p. 67-68.

dans l'œil ; l'acte de voir se produit dans l'œil, et non dans les couleurs<sup>191</sup>. Nous aurons l'occasion de revenir sur la distinction entre action transitive et immanente.

Enfin, la proposition (3) n'est vraie que lorsqu'on parle d'une cause qui est totale ; d'une cause qui, à elle seule, est nécessaire et suffisante à la production d'un effet<sup>192</sup>.

Par conséquent, la proposition « l'agent est supérieur au patient » n'est vraie que d'une cause qui est totale, équivoque et dont l'action est transitive. Il est bien vrai que l'objet ne peut agir dans l'intellect à titre de cause totale et équivoque. Cependant, rien n'empêche l'objet d'agir à titre de cause partielle pour produire un effet qui est immanent à l'intellect, qui lui aussi est une cause partielle. Autrement dit, la proposition principale ne s'applique pas au cas des causes partielles. L'objet « aide », en quelque sorte, en tant qu'il est requis pour que l'intellect puisse produire quelque chose en lui-même<sup>193</sup>. Il est important de noter que, dans le contexte noétique qui nous intéresse, ce qui vient tout juste d'être discuté est la seule justification offerte par Scot de l'activité de l'objet. De cette manière, Duns Scot prouve que l'objet peut agir sur quelque chose de plus parfait que lui-même.

Cela dit, il faut remarquer que l'intellect est la cause principale de l'acte intellectif<sup>194</sup>; c'est à lui que revient la part du lion dans ce processus causal. L'intellect est plus parfait que l'objet dans la mesure où il est plus universel et plus indéterminé que l'objet. Par exemple, le soleil est la cause principale de la génération, car son effet ne se limite pas à un seul effet particulier. L'homme n'engendre que l'homme, et le bœuf n'engendre que le bœuf. Or, le soleil est cause à la fois de l'homme et du bœuf. Il est donc illimité face à ses effets. À ce titre, on peut citer la *Lectura*, qui nous semble un peu plus éclairant :

Je dis donc que l'intellect est indéterminé face à l'actualisation de l'acte d'intelliger, non par l'indétermination de la cause matérielle et passive, mais par l'indétermination de la cause active, qui requiert l'autre cause particulière en vue de causer l'intellection – et celle-là est l'objet, ou bien l'espèce dans laquelle l'objet brille en retour; et c'est

---

<sup>191</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 55.

<sup>192</sup> Duns Scot et Sondag sont vagues à ce sujet. Voir Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 55 et *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §507.

<sup>193</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 55.

<sup>194</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §559.

pourquoi <la cause active> est déterminée par l'objet et l'espèce [...] comme la cause universelle et de quelque manière illimitée <est déterminée> par la cause particulière.<sup>195</sup>

En admettant que l'intellect prime dans le processus d'intellection, Scot rend plus spécifique l'action des deux causes, ce qui se traduit de deux manières<sup>196</sup>.

D'une part, dans la production de l'effet commun, l'intellect cause plus que l'objet malgré le fait qu'ils soient tous deux parfaits quant à leur causalité respective. L'intellect cause plus, car il est une cause équivoque :

[L]orsque deux causes concourent pour produire un effet commun, il suffit qu'il y ait dans la cause prochaine une similitude formelle avec cet effet, et dans la cause lointaine une similitude virtuelle ou équivoque avec cet effet – et ainsi l'intellection est virtuellement semblable à l'intellect en tant qu'il en est la cause supérieure, et semblable de façon univoque et formelle à l'espèce en tant qu'elle est la cause prochaine.<sup>197</sup>

Une cause univoque ou prochaine (*causa propinqua*) est dite formellement semblable à l'effet, car, tout simplement, la cause est de même forme que l'effet ; par exemple, l'homme est cause univoque et prochaine de l'homme. Une cause équivoque ou lointaine (*causa remota*) est virtuellement semblable à l'effet, car elle contient la perfection de cette dernière de manière plus éminente. Comme on le sait, une cause équivoque produit toujours un effet spécifiquement distinct ; l'effet participe donc de l'acte de la cause équivoque<sup>198</sup>. Reprenons l'exemple de la génération par le concours du soleil et de l'homme. L'homme est la cause

---

<sup>195</sup> *Lectura*, I, d. 3, P. 3, q. 3, §416 : « Dico igitur quod intellectus est indeterminatus ad eliciendum actum intelligendi, non indeterminatione causae materialis et passivae sed indeterminatione causae activae, quae requirit causam aliam particularem, ad hoc quod causet intellectionem, – et illa est obiectum, vel species in qua obiectum relucet; et ideo determinatur per obiectum et speciem. Sed non determinatur ipsa tamquam per intellectum perficiat, ad hoc quod intelligat, sed determinatur sicut causa universalis et quodammodo illimitata, per causam particularem ».

<sup>196</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 8, §559-560.

<sup>197</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §544 (*L'Image*, 1993, p. 220-221) : « [S]ed quando concurrunt duae causae, sufficit in propinquiore similitudo formalis, et in remotiore virtualis sive similitudo aequivoca, – et ita intellectus, quasi causa superior, virtualiter assimilatur intellectioni, species, quasi causa propinquior, quasi univoce et formaliter assimilatur ei ».

<sup>198</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, 1993, p. 232, notes 1 et 2 ; p. 233, note 1.

univoque ou prochaine de l'homme, il confère donc une similitude formelle à son effet. Le soleil est quant à lui une cause équivoque ou lointaine de l'homme, car il est d'une nature différente de son effet. On serait ici tenté de dire que l'homme – en tant qu'il cause un effet de même nature que lui – cause plus que le soleil. Or, le soleil possède la perfection de l'effet, car c'est par lui que l'effet peut être formellement assimilé à la cause univoque. Il en est donc de même dans le processus intellectif. L'intellect est ce qui permet à l'effet d'être formellement similaire à l'objet. L'intellection du chat, par exemple, est formellement similaire à l'espèce intelligible en tant que l'acte même d'intellection procède de l'intellect<sup>199</sup>.

D'autre part, ce n'est que lorsque l'intellect agit que l'objet peut lui aussi agir, mais pas inversement. L'action de l'objet suit naturellement et automatiquement celle de l'intellect<sup>200</sup>. C'est pourquoi Scot décrit à maintes reprises l'action de l'objet comme une « co-action » à l'action même de l'intellect<sup>201</sup>. Le phantasme co-agit avec l'action de l'intellect pour produire l'espèce intelligible, et cette dernière co-agit pour produire l'acte d'intellection<sup>202</sup>. La notion de co-action de l'objet explique aussi pourquoi celui-ci n'agit pas au de-là de son statut ontologique. Comme nous l'avons montré plus haut, l'objet est une cause partielle d'un effet qui est immanent à l'intellect :

En effet, pour l'intellection des choses que nous connaissons par connaissance naturelle, les espèces présentes dans l'intellect sont en quelque sorte l'instrument (*quasi instrumentum*) de celui-ci, non pas au sens d'un instrument qui serait mû par l'intellect pour agir, comme s'il recevait quelque chose de la part de celui-ci, mais en ce sens qu'il est ce dont l'intellect se sert en vue de sa propre action : quand l'intellect agit, l'espèce co-agit en tant que cause subordonnée pour produire un effet commun.<sup>203</sup>

---

<sup>199</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 58-59.

<sup>200</sup> Richard Cross. *Duns Scotus's Theory of Cognition*, 2014, p. 130-131.

<sup>201</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 55.

<sup>202</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 8, §563 ; *Lectura*, I, d. 3, P. 3, q. 3, §380, §398.

<sup>203</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 8, §562 (*L'Image*, 1993, p. 230) : « Videtur enim intelligibilem a nobis naturaliter intellectorem species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu, sed quo intellectus utitur ad suam actionem : utpote quando intellectus agit, species illa tamquam minus principale agens coagit ad idem ut ad effectum communem ».

La co-action de l'objet est un point important pour Scot, car non seulement cela renforce l'idée que l'intellect est la cause principale de l'acte d'intellection, mais cela lui permet aussi d'expliquer que l'objet n'agit pas au-delà de ses propres limites ontologiques<sup>204</sup>.

#### 3.4. Jacques de Metz face à Jean Duns Scot

Nous savons maintenant en quoi consiste la causalité concourante dans la noétique de Jean Duns Scot. On peut résumer la position de Scot par les quatre points suivants<sup>205</sup>.

Premièrement, l'acte d'intellection est produit par le concours de deux causes partielles essentiellement ordonnées. Ce point est important puisqu'il régit les modalités d'interaction exactes entre les deux causes. C'est par son statut de cause partielle que l'objet peut produire un effet plus parfait que lui-même.

Deuxièmement, chaque cause agit selon un principe qui lui est propre. Puisqu'elles sont distinctes selon leur essence, elles ont des pouvoirs distincts, mais, parce qu'il est plus parfait, l'intellect est cause principale et équivoque de l'intellection, alors que l'objet en est la cause univoque.

Troisièmement, il découle logiquement du dernier point que si les deux causes ont des pouvoirs distincts, alors elles sont toutes les deux nécessaires à la production de leur effet ; l'une ne peut remplacer l'autre comme c'était le cas des causes *ex aequo*. Un homme assez fort peut potentiellement tirer un bateau à lui seul ; la similitude formelle de l'acte ou l'espèce est apportée par l'objet, et non l'intellect.

---

<sup>204</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §511 : « Alia duo argumenta, videlicet de actione ut distinguitur contra factionem, et quod actio denominat agens, concedo. Pono enim actum intelligendi vere manere in agente quod est eius causa partialis; non tantum in supposito agente, ita quod non transeat extra suppositum, sed quoniam nec transit extra partem intellectivam in sensitivam, nec extra partem intellectivam in appetitivam, nec extra principium eius activum in aliam potentiam, sed manet in parte intellectiva, quae est causa partialis eius. Non oportet autem actionem proprie dictam manere in sua causa totali, sed sufficit quod maneat in sua causa partiali ».

<sup>205</sup> Nous nous inspirons des points relevés par Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 47 et 49, et Olivier Boulnois, « Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : À propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes* », 2022, p. 361.

Enfin, quatrièmement, les deux causes doivent être présentes l'une à l'autre de sorte que lorsque l'intellect agit, l'objet co-agit, mais l'inverse n'est pas vrai. L'objet n'agit que si l'intellect agit.

Analysons à présent la causalité concourante de Jacques de Metz à travers ces quatre caractéristiques de la position de Duns Scot afin d'identifier les différences fondamentales entre la position des deux auteurs.

#### 3.4.1. L'acte d'intellection résulte de deux causes partielles essentiellement ordonnées

De prime abord, il est évident que Jacques considère que l'intellect et l'objet sont essentiellement distincts. C'est la problématique qui est au cœur de sa question. Rien dans la question deux de la distinction dix-sept du livre deux de son *Commentaire* ne nous indique que Jacques distingue entre plusieurs types de causalité concourante. En fait, comme nous l'avons vu, les exemples des deux hommes tirant un bateau et du concours du soleil et du vivant dans la génération sont mis dans le même panier. Or, chez Duns Scot, ces deux exemples présentent deux cas complètement différents de causalité concourante et le reste de son argumentaire dépend de cette distinction. Comme nous le savons, Scot considère que l'intellect est plus parfait que le phantasme ou l'espèce, mais qu'ils sont tous deux parfaits quant à leur propre pouvoir causal :

Ces causes sont donc ordonnées essentiellement de la deuxième manière : l'une est simplement plus parfaite que l'autre, mais chacune est parfaite dans la causalité qui lui est propre et ne dépend pas de l'autre.<sup>206</sup>

Cela contraste fortement avec ce que dit Jacques, pour qui l'imperfection se dit du pouvoir causal de l'intellect et du phantasme, et non de l'un par rapport à l'autre :

---

<sup>206</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 7, §498 (*L'Image*, 1993, p. 190) : « Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia ».

Au troisième <argument>, il faut dire qu'un agent imparfait est dit de deux manières : <d'une manière> de point de vue de l'agent et ainsi l'agent imparfait est un instrument et il reçoit quelque chose de l'agent principal comme il était objecté ; d'une autre manière, un agent est dit imparfait du point de vue de l'efficience puisque par soi il ne peut produire un effet [...].<sup>207</sup>

Même si l'intellect est ontologiquement plus parfait que le phantasme, ils ne peuvent être ordonnés selon leur essence, car, selon Jacques, cela entraînerait automatiquement un cas de causalité instrumentale. La distinction entre causes accidentellement et essentiellement ordonnées faite par Scot est tout simplement absente du vocabulaire conceptuel de Jacques. De deux choses l'une, ou bien deux causes sont ordonnées l'une à l'autre, de sorte que la plus parfaite introduit quelque chose dans la moins parfaite, ou bien les deux causes concourent toutes les deux au même effet *simpliciter*.

Il semble impossible pour Jacques que deux causes actives soient ordonnées selon leur degré de perfection. Pour Jacques, le moins parfait est toujours passif face au plus parfait. S'il veut défendre la théorie des causes concourantes, il est donc dans l'obligation de mettre l'intellect et le phantasme au même pied d'égalité. Autrement dit, pour Jacques, l'intellect et l'objet ne sont pas deux causes essentiellement ordonnées, mais bien deux causes accidentellement ordonnées (*ex aequo*). C'est pourquoi il considère que l'union de l'intellect au phantasme se solde en un seul agent parfait capable de mouvoir l'intellect possible, tout comme c'est par l'union de leur force que deux hommes peuvent tirer la barque.

#### 3.4.2. Les deux causes agissent selon leur principe propre

Malgré le dernier point, Jacques considère effectivement que l'intellect et le phantasme agissent selon leur propre principe causal dans le processus d'intellection. Jacques postule qu'il y a dans le phantasme une vertu spirituelle effective qui, lorsqu'en présence d'une vertu spirituelle subjective comme l'intellect, peut agir dans ce qui est spirituel. Sans la présence

---

<sup>207</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §27, 108 : « Ad tertiam dicendum quod agens imperfectum dicitur duobus modis : uno respectu agentis et agens sic imperfectum est instrumentum et recipit aliquid ab agente principali, ut obiciebatur. Alio modo dicitur agens imperfectum respectu efficien<is> quia per se non potest effectum producere, sed cum alio producere et tale non oportet quo recipiat et sic in proposito ».

de l'intellect, le phantasme ne peut agir dans ce qui est spirituel. Une fois « activé » par l'intellect agent, le phantasme donne son contenu à l'intellect possible qui est mû par l'intellect agent<sup>208</sup>. Par exemple, le phantasme de chat donne la quiddité du chat à l'intellect possible, auquel l'intellect agent octroie le principe du mouvement. En ce sens, Jacques est assez proche de Duns Scot pour qui l'objet (phantasme ou espèce), en tant que cause univoque, donne la similitude formelle à l'effet, alors que l'intellect, cause équivoque et principale, donne la similitude virtuelle à l'effet, c'est-à-dire qu'il donne la perfection de l'acte d'intellection.

### 3.4.3. Une cause ne peut remplacer l'autre

Il est donc clair que Jacques considère que le phantasme et l'intellect agent possèdent des actions distinctes. Ce faisant, il s'ensuit nécessairement que l'action de l'un ne peut remplacer l'action de l'autre. Or, si l'on prend le point de vue de Scot, la proposition selon laquelle deux causes ne sont pas substituables s'applique seulement aux causes essentiellement ordonnées. Rappelons qu'il est impossible pour Jacques qu'il y ait un ordre entre l'intellect et le phantasme ; ils sont sur le même pied d'égalité. En articulant intellect et phantasme comme deux causes *ex aequo*, Jacques commet une grave erreur : il admet implicitement qu'une cause peut potentiellement remplacer l'autre pour causer l'intellection. À la fois, l'intellect et le phantasme pourraient être cause totale de l'intellection. Les deux cas sont impossibles. Si l'intellect était cause totale de l'intellection, il pourrait simplement se passer de l'objet pour intelliger. Si l'objet était cause totale de l'intellection, il serait cause d'un effet plus parfait que lui-même. Or, une cause totale peut seulement produire un effet qui est soit égal soit inférieur à elle-même. Si donc l'objet était cause totale de l'intellection, son effet serait plus parfait que lui-même, ce qui est impossible. C'est justement le propre d'une cause partielle que de pouvoir produire un effet qui est plus parfait qu'elle-même.

Parce qu'il n'y a aucun ordre entre l'intellect et le phantasme, Jacques prouve, malgré lui, que ce sont des causes suffisantes de l'intellection, et non des causes nécessaires et non

---

<sup>208</sup> Voir chapitre 2.

suffisantes<sup>209</sup>. Par conséquent, il lui devient difficile de justifier comment ces causes sont distinctes l'une de l'autre.

#### 3.4.4. Une cause agit et l'autre co-agit

Souvenons-nous que pour Scot, l'objet – qui possède par lui-même un principe d'action – est dit co-agir puisqu'il ne peut agir à proprement parler, il suit tout simplement l'action de la cause principale, produisant un effet immanent à cette dernière : « [D]e deux causes la principale est celle qui est telle que lorsqu'elle agit l'autre co-agit, et non pas inversement (*non e converso*) [...] »<sup>210</sup>. Il s'agit là d'une différence fondamentale avec Jacques pour qui, on se rappellera, à la fois l'intellect et le phantasme co-agissent : « Et ainsi l'intellect agent co-agit <avec> le phantasme et inversement (*e converso*) sans que l'un n'influe dans l'autre »<sup>211</sup>.

On devrait comprendre le co-agissement de Jacques comme une action imparfaite d'une cause se perfectionnant en présence d'une autre cause, plutôt qu'une action suivant automatiquement l'action d'une cause principale. Puisqu'aucune cause n'est subordonnée à une autre, l'intellect co-agit avec le phantasme et inversement le phantasme co-agit avec l'intellect. Peu importe l'ordre dans lequel ils agissent, dès qu'ils sont présents l'un à l'autre, l'intellect et le phantasme forment ensemble un seul et unique agent parfait capable de mouvoir l'intellect possible. Il n'y a donc aucune cause principale dans la causalité concourante de Jacques si ce n'est peut-être le tout qu'est l'agent parfait composé. Du moins, rien dans le texte de Jacques ne nous permet de conclure avec certitude qu'il attribue à l'une ou l'autre des causes le statut de cause principale.

---

<sup>209</sup> Jean de Naples semble avoir justement mis le doigt sur ce problème dans sa critique de la causalité concourante. *Quodlibet* III, q. 12 : « Preterea, secundo, aut intellectus agens et fantasma se habent respectu motionis intellectus possibilis ut agens principale et instrumentale et tunc aliquid imprimet fantasmati intellectu agens – omne enim instrumentum aliquid recipit a principali agente – aut non sic se habent set se habent sicut duo trahentes nauem et tunc non magis dicetur agere fantasma in uirtute intellectus agentis quam e converso, et preterea contrarium dicunt expresse ».

<sup>210</sup> *Ordinatio*, I, d. 3, q. 8, §560 (*L'Image*, 1993, p. 228) : « Secundo, quia illa est principalior causa, qua agent, alia causa coagit, et *non e converso* quam alia [...] ».

<sup>211</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §16, 112-113 : « Et sic intellectus agens coagit fantasma et *e converso* absque influxu unius in alterum ».

### 3.4.5. Bilan

Le principal souci de Jacques est d'éviter à tout prix que le phantasme puisse causer l'acte d'intellection par un certain mouvement conféré par l'intellect. L'intellect, ne pouvant rien ajouter ni rien enlever au phantasme, doit coopérer avec lui à l'acte d'intellection : l'intellect et le phantasme causent tous deux l'acte d'intellection. Si les deux causes coopèrent à un effet commun, cela veut dire qu'elles sont égales l'une à l'autre. Aux yeux de Jacques, il est impossible qu'une cause supérieure puisse coopérer à l'effet d'une cause inférieure ; un ordre essentiel entre deux causes débouche nécessairement sur un cas de causalité instrumentale. C'est pour cette raison qu'il admet que l'intellect et le phantasme sont tous les deux des agents imparfaits, contrairement à Scot qui soutient que l'intellect et le phantasme – ou encore l'espèce – sont des agents parfaits, mais dont l'imperfection se dit de l'un à l'autre. En posant l'intellect et le phantasme comme des agents imparfaits, Jacques admet implicitement qu'ils sont égaux. S'ils sont égaux, alors cela veut dire qu'ils ont le même pouvoir causal, c'est-à-dire comme deux hommes tirant une barque. Par conséquent, l'intellect pourrait potentiellement remplacer l'objet et vice versa. Or, il est clair que pour Jacques, l'intellect et le phantasme ont des pouvoirs distincts. Cela est évident par les notions de vertus spirituelles subjectives et effectives. Le problème se situe justement là. En articulant tacitement ces causes comme égales, Jacques ne peut justifier pourquoi l'intellect et le phantasme possèdent des vertus différentes. En ce sens, la causalité concourante de Jacques constitue un cas limite. L'intellect agent et le phantasme agissent de manière distincte, mais rien dans leur articulation n'indique que leur action puisse être vraiment distincte. Jacques articule l'intellect et le phantasme comme deux causes *ex aequo* accidentellement ordonnées, mais paradoxalement, leur attribue une action qui est propre aux causes essentiellement ordonnées.

De cette manière, il nous semble que le vocabulaire conceptuel des causes partielles essentiellement ordonnées de Scot révèle une certaine incohérence structurelle dans la position de Jacques et cette constatation n'est possible que si l'on compare l'argumentaire des deux auteurs. La difficulté qu'a Jacques à proprement rendre compte de l'interaction entre l'intellect et le phantasme est symptomatique du fait qu'il ne fait pas la distinction cardinale entre causes essentiellement et accidentellement ordonnées. Comme le fait

remarquer Gérard Sondag, ce qui fait l'intérêt de la théorie des causes concourantes de Scot, c'est que l'action de chacune des causes s'inscrit au sein d'une structure<sup>212</sup> :

La genèse ne s'oppose pas à la structure, puisque c'est la structure qui est générative, encore qu'elle soit un ordre et non pas un suppôt ou un sujet par soi. Ce qu'il y a de statique dans l'idée de structure doit être corrigé par ceci qu'elle se compose d'éléments actifs, et ce qu'il y a de dynamique dans l'idée de la cause doit être corrigé par ceci qu'elle dépend d'un ordre essentiel ou structural.<sup>213</sup>

Le concept même d'ordre essentiel permet à Scot de justifier que deux causes puissent être distinctes et produire un effet commun. Une telle chose est inconcevable pour Jacques. Les outils conceptuels à sa disposition ne lui permettent tout simplement pas se représenter un tel scénario. Ayant rejeté les deux voies d'explication qui lui étaient offertes, Jacques se trouve ainsi dans l'obligation de postuler que l'acte d'intellection est le résultat d'une simple addition de force entre l'intellect et le phantasme. Le vocabulaire conceptuel de Jacques semble tout simplement inadapté pour rendre compte de la coopération de deux causes essentiellement distinctes.

Malgré les différences notables dans la structure argumentative des deux auteurs, ils partagent un fil conducteur similaire. En effet, ils admettent tout deux que l'intellect et l'objet ont leur propre principe d'action, qu'ils sont nécessaires l'un à l'autre et qu'une cause ne peut remplacer l'autre. Cela dit, peut-on dire que les deux auteurs partagent vraiment la même théorie ?

### 3.5. L'origine des causes concourantes

Comme nous l'avons mentionné, c'est à la question vingt-trois des *Quaestiones super librum secundum et tertium De anima* que l'on retrouve la première esquisse de cette théorie. Duns Scot n'ayant jamais posé les pieds à Paris avant 1302, on aurait raison de se demander comment Jacques a pu tomber sur la théorie des causes concourantes en 1298. De plus, Scot

---

<sup>212</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 52.

<sup>213</sup> Gérard Sondag (Duns Scot). *L'Image*, « Introduction », 1993, p. 53.

a composé l'essentiel de son *Commentaire* autour de 1298, alors qu'il était Oxford. Comment faire sens de ce problème d'ordre chronologique ? Il s'avère que les éditeurs des *Quaestiones* ont émis l'hypothèse que Scot aurait fait un premier séjour à Paris autour de 1286 et 1290<sup>214</sup>. Nous pensons que cette hypothèse, si elle s'avère exacte, pourrait potentiellement expliquer pourquoi Jacques défend une théorie des causes concourantes semblable à celle de Scot. Nous pensons judicieux d'offrir un aperçu du contenu de la question vingt-trois des *Quaestiones*.

### 3.5.1. Une première esquisse de la causalité concourante

La question posée par Scot annonce déjà ce qu'il développera de manière beaucoup plus détaillée dans la *Lectura* et l'*Ordinatio* : si dans l'actualisation de l'acte d'intelliger, l'intellect est un moteur mû par l'objet ou bien si l'intellect et l'objet présent dans l'espèce concourent à l'acte d'intelliger<sup>215</sup>. Scot rejette l'idée que l'intellect serait un moteur mû, mais le reste de son argumentation est confuse ; il est difficile de démêler l'opinion de Scot de ce qu'il veut rejeter. Cette difficulté est probablement due au statut particulier de la question dans l'entièreté des *Quaestiones*; si l'authenticité de la question vingt-trois n'est pas en cause, tout porte à croire qu'elle serait un ajout qui ne faisait pas partie du traité original<sup>216</sup>. Il est important de prendre ce facteur en considération. Cela ne change cependant rien au fait qu'il s'agit du texte auquel nous avons accès et qu'à notre connaissance, aucune étude détaillée n'a encore été effectuée sur ce texte.

Remarquons d'emblée que Scot fait dès le tout début de sa réponse grand cas du rôle de l'objet auquel, tout comme Jacques, il accorde un rôle important:

---

<sup>214</sup> C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (Jean Duns Scot). *QSDA*, « Introduction », 2006, p. 139\*-143\*.

<sup>215</sup> *QSDA*, q. 23, <Utrum in elicitione actus intelligendi intellectus sit movens motum ab obiecto vel intellectus et obiectum relucens in specie concurrant ad actum intelligendi>, p. 241.

<sup>216</sup> Les éditeurs ont aussi remarqué le statut particulier de la question vingt-trois. Au niveau du contenu, elle est presque déconnectée des questions précédentes; le style d'argumentation étant beaucoup plus proche d'un autre type de dispute. Sa présence dans les témoins manuscrits est aussi peu consistante; la question semble souvent avoir été rattachée par après. Cf. C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (Jean Duns Scot). *QSDA*, « Introduction », 2006, p. 114\* et 118\*.

Et il semble que l'intellect ne soit pas un moteur mû : puisque l'effet est plus assimilé à la cause prochaine qu'à la cause lointaine; mais l'acte d'intelliger est plus assimilé à l'objet qu'à l'intellect puisqu'il atteint l'objet à travers l'acte; donc, l'objet est la cause plus proche en respect de l'actualisation de l'acte d'intelliger que l'intellect. Mais la cause plus proche est plus un moteur mû que la cause lointaine. Donc, l'intellect n'est pas un moteur mû, mais c'est plutôt l'objet. La majeure est patente : dans les actions naturelles, c'est quand deux causes subordonnées concourent à quelque effet qu'il est plus assimilé à la cause prochaine que lointaine, car le feu est généré par le feu et le soleil, il est cependant plus assimilé au feu qu'au soleil. De même dans les artifices : l'impression dans la cire est plus assimilée au sigle qu'à la main, qui est la cause lointaine. Mais il est manifeste que l'objet et l'intellect concourent à l'acte d'intelliger, et c'est manifeste au sujet de l'intellect, et au sujet de l'objet Augustin dit au livre IX de la *Trinité* « la connaissance est produite par le connaissant et le connu », et de même il dit que « tout engendre sa connaissance ». La mineure est aussi concédée par tous.<sup>217</sup>

L'objet donne vraiment sa similitude – un contenu – à l'acte d'intelliger en tant qu'il est proche<sup>218</sup>. Le jeune Scot se rapproche encore de Jacques dans son hésitation à attribuer à l'intellect ou à l'objet le rôle de cause principale. Il mentionne certes que l'intellect et l'objet

---

<sup>217</sup> *QSDA*, q. 23, §1, p. 241-242 : « Et quod intellectus non sit movens-motum videtur : Quia effectus magis assimilatur causae propinquaе quam remotae; sed actus intelligendi magis assimilatur obiecto quam intellectui, quia per actum attingit obiectum; igitur obiectum est causa propinquior respectu elicitionis actus intelligendi quam intellectus. Sed causa propinqua est magis movens-motum quam causa remota. Igitur intellectus non est movens-motum, sed potius obiectum. Maior patet in naturalibus actionibus quod quando duae causae concurrunt ad aliquem effectum subordinatae, quod effectus magis assimilatur causae propinquaе quam remotae; nam ignis generatur ab igne et a sole, magis autem assimilatur igni quam soli. Similiter in artificialibus : impressio in cera magis assimilatur sigillo quam manui, quae est causa remota. Sed manifestum est quod obiectum et intellectus concurrunt ad actum intelligendi, et de intellectu manifestum est, et de obiecto dicit Augustinus IX De Trinitate 'a cognoscente et cognito paritur notitia', et similiter dicit quod 'omnis generat sui notitiam'. Minor etiam conceditur ab omnibus ».

<sup>218</sup> Cf. Benoit Martel. *La psychologie de Gonsalve d'Espagne*, 1968, p. 117. Il nous semble voir ici une influence de Gonsalve d'Espagne pour qui l'objet donne quelque chose comme un contenu à l'acte d'intellection, à l'exception près qu'il n'est pas une cause à proprement parler. Si l'influence de Gonsalve sur Duns Scot est bien documentée, personne ne semble avoir relevé cette similitude patente à nos yeux. Devrait-on voir en Gonsalve l'*impetus* qui permet à Scot d'élaborer sa propre théorie noétique ? Une étude plus sérieuse devrait être menée à ce sujet.

sont subordonnés<sup>219</sup> et que ce sont deux causes partielles dont la causalité de l'un ne dépend pas de la cause de l'autre et dont l'une est la principale<sup>220</sup>, mais laquelle des deux causes est la cause principale, cela n'est pas clair. Si on lit entre les lignes, ce rôle semble revenir – sans grande surprise – à l'intellect, car comme il est mentionné dans le passage cité « la cause prochaine est plus un moteur mû que la cause lointaine »<sup>221</sup>. Dire que l'objet est un moteur mû, c'est essentiellement dire qu'il est un instrument de l'intellect et dire que l'objet est un instrument, c'est dire qu'il ne possède pas son propre pouvoir d'agir. De cette manière, le jeune Scot se contredit : si l'objet est un moteur mû, alors sa causalité dépend de l'intellect. Ils ne sont donc pas indépendants l'un de l'autre. Malgré cette contradiction, Scot ne dit jamais que c'est l'objet ou l'espèce qui met en mouvement l'intellect. Ainsi, face à l'opinion selon laquelle l'acte d'intellection serait dû à un mouvement de l'objet<sup>222</sup>, Scot répond que c'est l'intellect qui actualise son acte *avec* l'aide de l'objet :

De même, une puissance active ne requiert pas que quelque chose lui soit imprimé pour qu'elle actualise l'acte. Et cela est patent de manière inductive : dans toute puissance active, sa puissance est à la fois autant parfaite (qu'elle ne requiert si ce n'est la présence de divers objets pour qu'elle soit déterminée à agir) qu'une puissance imparfaite (comme dans la chaleur). Donc, puisque l'intellect actualise l'acte d'intelliger de manière effective, il s'en suit qu'il ne requiert pas que quelque chose lui soit imprimé pour qu'il intellige.<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> Voir le dernier passage cité, note 217.

<sup>220</sup> *QSDA*, q. 23, p. 241 : « Utrum in elicitione actus intelligendi intellectus sit movens motum ab obiecto vel intellectus et obiectum relucens in specie concurrant ad actum intelligendi, ut duo agentia partialia perfecte in suo ordine et sua causalitate, quorum causalitas unius non dependet a causalitate alterius, licet unum sit principalius movens alio ».

<sup>221</sup> *QSDA*, q. 23, §1, p. 241 : « Sed causa propinqua est magis movens-motum quam causa remota ». Pour le passage au complet, voir la note 217.

<sup>222</sup> *QSDA*, q. 23, §3, p. 242 : « Dicitur quod intellectus est movens motum ab obiecto ad hoc quod eliciat actum intelligendi, quia quando aliquid est in potentia essentiali ad aliquem actum, non reducitur de potentia ad actum nisi per aliquid sibi impressum; sed intellectus, antequam recipiat speciem, est in potentia essentiali ad actum intelligendi; igitur ad hoc quod concurrat ad actum intelligendi requiritur quod sit motus ab alio per aliquid sibi impressum ».

<sup>223</sup> *QSDA*, q. 23, §8, p. 244 : « Item, potentia activa non requirit aliquid sibi impressum ad hoc quod eliciat actum. Et hoc patet inductive : in omni potentia activa est eius potentia simul, tam perfecta (quae non requirit nisi praesentiam diversorum obiectorum ad hoc quod determinetur ad agendum)

Autrement dit, si l'intellect est bel et bien cause de son propre mouvement, il est tout de même une certaine puissance active qui a besoin d'un objet pour agir. Cette notion est très proche de la disposition active que postulait Jacques. Le jeune Scot est pourtant un peu plus explicite : l'intellect est la raison d'agir (*ratio agendi*)<sup>224</sup> de l'acte d'intellection, alors que l'espèce est la raison d'intelliger (*ratio intelligendi*)<sup>225</sup>. Scot semble justifier cette affirmation par la négative, et ce à l'aide de deux arguments.

Premier argument : l'intellect est la raison d'agir. Si l'intellect en lui-même était la raison d'intelliger, alors il n'aurait pas besoin de l'espèce pour intelliger. Ce serait l'équivalent de dire que la chaleur est ce qui chauffe le bois<sup>226</sup>.

Deuxième argument : l'espèce est la raison d'intelliger. Ce qui donne l'agir donne aussi l'être. Si l'espèce était la raison d'agir de l'acte d'intellection, alors cela voudrait dire qu'il donnerait l'être intelligible à l'intellect. Une telle chose est cependant impossible, car si l'espèce donnait l'être intelligible à l'intellect, cela voudrait dire qu'il serait plus intelligible que l'intellect, ce qui est contradictoire<sup>227</sup>.

Avec tout cela, il nous semble voir dans la question vingt-trois des *Quaestiones* les fondations de ce qui deviendra plus tard le propre de la causalité concourante de Scot. En revanche, la position du jeune Scot nous semble nettement plus proche de la position de Jacques<sup>228</sup>. Le rôle qu'attribue le jeune Scot à l'intellect et à l'objet est presque exactement le même que Jacques leur attribue dans ses *Sentences*. Bien plus, le jeune Scot semble avoir

---

quam potentia imperfecta (ut in calore). Igitur, cum intellectus eliciat actum intelligendi effective, sequitur quod non requiritur aliquid sibi impressum ad hoc quod intelligat ».

<sup>224</sup> Voir le dernier passage cité, note 223.

<sup>225</sup> *QSDA*, q. 23, §13, p. 245 : « In hac auctoritate nominatur primo quod intellectus possibilis sit in actu per actionem intellectum agentis imprensivam; et quando sic est in actu, tunc potest actu intelligere et speciem elicere – moveri igitur ab obiecto – et species obiecti est ratio sibi intelligendi per quam est in actu; igitur eetc ».

<sup>226</sup> *QSDA*, q. 23, §10, p. 244 : « Item, si sit ipsi intellectui ratio intelligendi, sicut calor ignis calefaciendi, et principium, tunc species separata intelligeret, sicut si calor esset separatus, calefaceret ».

<sup>227</sup> *QSDA*, q. 23, §9, p. 244 : « Item, sicut aliquid se habet ad agere, sic ad esse; sicut igitur dat agere, ita dabit esse. Si igitur species in intellectu sit ratio agendi ipsi intellectui, igitur est magis intellectum et magis habebit de esse intellectui; et per consequens esset species magis intelligibilis quam intellectus, cum sit magis intellectus ».

<sup>228</sup> Voir section 2.2.5 et *CdS*, II, d. 17, q. 2, §16, 106-113.

de la difficulté à expliquer comment deux causes subordonnées parfaites et indépendantes dans leur causalité<sup>229</sup> peuvent concourir à un seul et même effet. Comme nous l'avons vu, il a tacitement recours à la notion de causalité instrumentale<sup>230</sup>.

Dans tous les cas, on peut bel et bien voir dans la question vingt-trois des *Quaestiones* quelque chose qui ressemble à la position de Jacques de Metz. Cela dit, devrait-on voir un lien réel entre la position du jeune Scot et celle de Jacques ? Les liens entre Scot et Jacques sont-ils simplement accidentels ?

### 3.5.2. Duns Scot à Paris

L'affirmation selon laquelle Scot aurait visité Paris avant 1302 remet en question l'interprétation « classique » du parcours scolaire de Scot. Ayant peu de dates certaines à notre disposition, le parcours scolaire du Scot est le produit de conjectures. Voici les faits dont on peut être certains : on sait qu'il a été ordonné prêtre en 1291 ; qu'il a participé à une *disputatio* du recteur d'Oxford entre 1300 et 1301 ; qu'il a commencé à défendre les *Sentences* à Paris à partir de 1302. Ainsi, les commentateurs ont conjecturé qu'il aurait probablement commencé ses études autour de 1288 et qu'il aurait commencé à préparer ses *Sentences* à Oxford autour de 1297 et les aurait finies autour de 1299. Autrement dit, rien n'indique avec certitude que le Docteur subtil ait quitté l'île britannique avant 1302.

Or, selon les éditeurs des *Quaestiones*, postuler l'idée que Scot aurait visité Paris avant 1302 permet de résoudre certains problèmes, notamment son apparente familiarité avec les auteurs parisiens comme Godefroid de Fontaines et Henri de Gand<sup>231</sup>. De plus, cela

---

<sup>229</sup>*QSDA*, q. 23, p. 241 : « Utrum in elicitione actus intelligendi intellectus sit movens motum ab obiecto vel intellectus et obiectum relucens in specie concurrant ad actum intelligendi, ut duo agentia partialia perfecte in suo ordine et sua causalitate, quorum causalitas unius non dependet a causalitate alterius, licet unum sit principalius movens alio ».

<sup>230</sup> En guise d'objection, Scot dit dans l'*Ordinatio* que l'espèce est presque comme un instrument pour l'intellect (*quasi instrumentum*). La notion d'instrument est ici utilisée à titre d'analogie. En ce sens, rien n'empêche Scot d'utiliser la notion de moteur-mû dans la *Quaestiones* à titre d'analogie. À cela, nous disons que c'est vrai pour le cas de l'*Ordinatio*; l'utilisation du « *quasi* » permet en effet de conclure qu'il s'agit d'une analogie. Or, rien dans la réponse de Scot dans les *Quaestiones* n'indique avec certitude qu'il utilise cette notion à titre d'analogie.

<sup>231</sup> C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (Jean Duns Scot). *QSDA*, « Introduction », 2006, p. 139\* et 143\*.

expliquerait aussi pourquoi Gonzalve d'Espagne aurait vraisemblablement soutenu en 1304 qu'il connaissait Scot depuis longtemps<sup>232</sup>. Les nombreux parallèles des *Quaestiones* avec certains passages des *Questions disputées* de Gonzalve d'Espagne soutiendraient aussi ce fait<sup>233</sup>. Les éditeurs des *Quaestiones* expliquent que ce serait dans le contexte d'un programme d'échange interuniversitaire au sein de l'ordre franciscain que Scot aurait visité Paris entre 1286 et 1290<sup>234</sup>.

### 3.5.3. Deux théories de la causalité concourante, une seule origine

Si un jeune Scot a bel et bien été de passage à Paris de 1286 à 1290, on serait potentiellement en mesure d'expliquer pourquoi la position de Jacques est aussi similaire à ce qui est décrit dans la question vingt-trois des *Quaestiones* de Scot. En effet, rappelons que non seulement Jacques admet que le phantasme donne la représentation de la quiddité<sup>235</sup>, mais il admet aussi que l'intellect agent meut l'intellect possible tout en permettant au phantasme d'agir dans ce dernier<sup>236</sup>. C'est ce qui était aussi décrit dans les passages cités des *Quaestiones*. Les similarités nous semblent trop évidentes pour être ignorées (à l'exception près que Jacques considère l'objet et l'intellect comme deux causes imparfaites égales). Alors, on peut conjecturer qu'après le séjour de Scot à Paris, la théorie noétique des causes concourantes se soit propagée dans le milieu scolaire, devenant avec le temps une opinion courante. C'est aussi ce que l'utilisation par Jacques de verbes comme *dicunt* et *declarant* semble sous-entendre.

Ainsi, les similarités des deux textes nous poussent à proposer l'existence de deux versions de la théorie des causes concourantes. La première, de nature schématique, soutient que l'intellect et l'objet sont tous les deux causes de la connaissance, en tant qu'ils sont deux causes indépendantes l'une de l'autre, mais peine à rendre compte de ce phénomène. D'abord

---

<sup>232</sup> C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (Jean Duns Scot). *QSDA*, « Introduction », 2006, p. 139\* et 143\*.

<sup>233</sup> C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (Jean Duns Scot). *QSDA*, « Introduction », 2006, p. 124\*-126\* et 143\*.

<sup>234</sup> C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (Jean Duns Scot). *QSDA*, « Introduction », 2006, p. 141\*-142\*.

<sup>235</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §16, 112-113.

<sup>236</sup> *CdS*, II, d. 17, q. 2, §16, 111 ; §26.

élaborée par Scot à la question vingt-trois des *Quaestiones* à l'Université de Paris, elle est ensuite parvenue à Jacques autour de 1298. Or, au même moment, Duns Scot peaufine sa théorie noétique, de sorte à créer une deuxième version de la théorie de la causalité concourante qui répond aux lacunes de la première version. À nos yeux, cela explique pourquoi les positions de Jean Duns Scot dans l'*Ordinatio* et de Jacques de Metz dans ses *Sentences* sont si similaires tout en étant différentes sous certains aspects.

Bien évidemment, tout cela ne tient que si l'on accepte que Duns Scot ait bel et bien visité Paris avant 1302. Cette hypothèse est une solution simple et efficace au problème qui nous concerne ici. Mais nous n'écartons pas que la transmission des idées ait pu se faire d'une autre manière. Plus de recherches seraient nécessaires à ce sujet.

### 3.6. Conclusion

Les développements de Jean Duns Scot dans l'*Ordinatio* se sont avérés des outils importants pour comprendre l'interaction de deux causes ayant des pouvoirs indépendants. Si ces outils conceptuels nous ont permis de trouver une solution à la question laissée en suspens par Jacques, ils nous ont aussi permis de mettre en évidence un talon d'Achille dans l'argumentaire de ce dernier. En admettant que l'intellect et l'objet agissent également à l'acte d'intellection, Jacques peut difficilement justifier certains principes essentiels de sa position. Il ne peut expliquer pourquoi le phantasme possède une vertu ou un pouvoir qui lui permet d'agir dans le spirituel. Le concept de cause partielle de Scot, lui, le peut. Ce n'est pas à dire que l'argumentaire de Jacques est à mettre de côté. Au contraire, il est un témoin important dans l'évolution et la transmission de la théorie des causes concourantes. Nous avons en effet défendu l'idée que la position de Jacques est une première version, encore inchoative, de la théorie des causes concourantes qui s'aligne presque parfaitement avec les premiers jets de Duns Scot qui pourraient avoir été rédigée à Paris dans les années 1286-1290.

## Conclusion

Le but principal du présent mémoire était de faire une analyse détaillée de la distinction dix-sept, question deux, du deuxième livre aux *Sentences* de Jacques de Metz, où il expose l'essentiel de sa théorie noétique. Dans cette optique, nous avons exploré dans le premier chapitre le contexte philosophico-historique entourant la question de l'interaction entre deux facteurs importants en noétique médiévale : le phantasme et l'intellect agent. Nous avons vu que la plupart des philosophes considèrent que le phantasme est intelligible en puissance face à l'intellect possible. Ainsi, pour qu'il y ait un acte d'intellection, l'intellect agent doit effectuer une certaine opération abstractive ou illuminative sur le phantasme pour qu'il soit intelligible en acte. Or, il a aussi été question du fait que la nature de cette opération était assez obscure.

Dans le deuxième chapitre, nous avons vu que la position de Jacques diffère de la compréhension traditionnelle de l'acte cognitif. En effet, pour faire passer le phantasme de la puissance à l'acte, l'intellect agent peut opérer une action ou bien positive (théorie de l'impression) ou bien une action négative (théorie de la rémotion). Or, ces positions se sont avérées, pour Jacques, philosophiquement insoutenables. C'est pourquoi il considère que l'intellect agent et le phantasme sont tous deux actifs face à l'intellect possible ; ce sont deux causes concourantes actives. Séparés, ils sont deux agents au pouvoir causal imparfait, mais ensemble, ils forment un seul agent parfait capable de mouvoir l'intellect possible. Cependant, nous avons mis en lumière certaines limites dans l'argumentaire de Jacques. C'était notamment le cas de la notion de vertu spirituelle effective présente dans le phantasme. Jacques n'explique pas pourquoi ce pouvoir permet au phantasme d'agir dans le spirituel. Si donc la position de Jacques s'avère unique et intéressante, elle laisse néanmoins une question importante en suspens.

C'est pourquoi nous nous sommes tourné vers Jean Duns Scot au troisième chapitre : celui-ci développe une doctrine cohérente des causes concourantes tout en répondant à cette question laissée ouverte par Jacques. En effet, le Docteur subtil défend une version très détaillée des causes concourantes en noétique. Comme nous l'avons vu, il considère

l'intellect et l'objet comme deux causes partielles essentiellement ordonnées. Plus parfait que l'objet, l'intellect est la cause principale de l'intellection. Nous avons aussi vu que Scot prouve que l'objet peut agir dans quelque chose de plus parfait que lui-même, car l'axiome « l'agent est supérieur au patient » ne s'applique pas aux causes partielles. Une cause partielle peut produire un effet plus parfait qu'elle-même. Ceci nous a mené à une mise en contraste de la position de Jean Duns Scot et Jacques. Nous avons vu qu'il est impossible pour Jacques que deux causes actives soient subordonnées l'une à l'autre ; cette subordination aboutit nécessairement à un cas de causalité instrumentale. Jacques se trouve donc dans l'obligation de poser l'intellect et l'objet sur un pied d'égalité. Or, agencer les causes d'une telle manière ne lui permet pas de proprement rendre compte des pouvoirs distincts de l'intellect et de l'objet. Par exemple, l'intellect pourrait potentiellement se perfectionner lui-même pour se passer de l'objet. Ne pouvant expliquer pourquoi les deux causes possèdent des pouvoirs distincts, il devient impossible pour Jacques d'expliquer pourquoi, par exemple, le phantasme peut agir dans le spirituel. Chez Duns Scot, c'est l'agencement même des causes qui rend compte de leur pouvoir. En omettant cet agencement, Jacques ne peut postuler que des pouvoirs différents sans jamais rien prouver.

On retrouve les premiers jets de cette théorie noétique de Scot dans les *Quaestiones De anima*, œuvre de jeunesse. Sans pour autant être identique, l'argumentaire de Scot dans cet ouvrage s'est avéré assez similaire à celui de Jacques. Cette discussion nous a mené à voir, dans la théorie des causes concourantes de Jacques, une version inchoative de la théorie du Docteur subtil. En effet, une hypothèse récente veut que Scot ait visité Paris avant 1302, généralement reconnu comme sa première visite. Si cette hypothèse s'avère exacte, nous pensons que cela pourrait expliquer pourquoi Scot et Jacques défendent tous deux une théorie noétique similaire.

Comme nous l'avons dit en introduction, on ne retrouve aucune étude détaillée sur la noétique de Jacques de Metz. Nous espérons que ce qui a été présenté ici servira de bouée d'ancrage aux chercheurs qui voudraient approfondir cet aspect de la pensée de Jacques. En effet, nous n'avons présenté qu'un fragment de la pensée de Jacques en noétique. À notre avis, pour un portrait complet, plus de recherches sont nécessaires. Comme nous l'avons mentionné, l'état des manuscrits accessibles rend, par exemple, sa position par rapport à

l'espèce intelligible ambiguë. De plus, il est fort probable qu'une excursion dans certaines questions théologiques de Jacques nous permettrait d'avoir une meilleure compréhension de sa conception générale de la causalité. Les ressources auxquelles nous avons accès ne nous ont pas permis d'aller au-delà de la question deux de la distinction dix-sept du deuxième livre des *Sentences*. Nous sommes donc bien conscient du fait que ce que nos conclusions demandent à être confirmées dans des recherches futures.

## Annexe

### Principes d'éditions

Le *Commentarium in Sententiarum librum II* de Jacques de Metz survit dans seulement sept manuscrits<sup>237</sup>. Il existe deux rédactions de ce *Commentaire*, l'une dite rédaction A et l'autre dite rédaction B. Les experts s'accordent sur le fait que seule la rédaction A peut être prouvé comme authentique<sup>238</sup>. L'authenticité de la rédaction B est quant à elle l'objet de débat<sup>239</sup>. Ce faisant, notre édition de la question deux de la distinction dix-sept du *Commentaire* de Jacques est fondée sur les de deux seuls témoins manuscrits contenant la rédaction A : Troyes, Médiathèque Jacques-Chirac 992 (T) et Città del Vaticano, BAV, Borgh. 317 (Va)<sup>240</sup>.

T offre un texte plus complet que celui de Va. Pour cette raison, pour notre édition, nous privilégions le texte de T à celui de Va. Le texte de Va est seulement utilisé pour corriger certaines lacunes grammaticales de T, ce qui est clairement indiqué dans l'apparat critique fourni<sup>241</sup>.

Pour ce qui est des principes d'édition, l'*orthographe* est celle du latin médiéval et est telle qu'elle apparait dans le manuscrit (ex : *rose* au lieu de *rosae*; *nichil* au lieu de *nihil*; *ymaginari* au lieu de *imaginari*), sauf les *s* et les *f* dont nous faisons la distinction, en plus des *c* et des *t*.

---

<sup>237</sup> Krakow, Biblioteka Jagiellonska, 1583; Città del Vaticano, BAV, Palat. Lat. 373; München, Bayerische Staatsbibl., Clm 3749; Paris, Bibl. nationale de France, lat. 12331; Città del Vaticano, BAV, Borgh. Lat 122.

<sup>238</sup> On sait que cette rédaction est une *reportatio*, ce qui est prouvé par des annotations marginales comme « Primi sexterni sunt additiones, quas frater iste facit in secunda vice, qua legit sententias » au f. 2vb : Joseph Koch, 1929, p. 172; 179-180.

<sup>239</sup> On retrouve en effet des différences substantielles entre les deux rédactions. De plus, on ne sait pas encore si oui ou non la rédaction B a été effectuée sous la direction de Jacques. Pour un bref aperçu de ce débat, voir Mikołaj Olszewski, 2010, p. 2-3.

<sup>240</sup> On suit ici les abréviations de Lothar Ullrich. Voir Lothar Ullrich, 1966, p. 11 et 12.

<sup>241</sup> Pour plus d'informations quant à nos principes d'éditions, voir la série *Toronto Medieval Latin Texts*. Plus spécifiquement, voir *The Disputatio puerorum : A Ninth-Century Monastic Instructional Text. Edited from Vienna Österreichische Nationalbibliothek*, 458, éd. Andrew Rabin et Liam Felsen. *Toronto Medieval Latin Texts*, 34 (Toronto : The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2017).

La *punctuation* est moderne et n'apparaît pas dans le texte, mais nous tenons aussi compte de la rubrication du texte pour la division des phrases. De plus, pour aider à la navigation du texte, nous avons divisé le texte en *paragraphes* (<§>) et nous avons mis en **caractères gras** les mots qui indiquent une nouvelle étape dans l'argumentation (ex : **sed contra, ad rationem**).

Voici une liste exhaustive des abréviations utilisées :

T : Troyes, Médiathèque Jacques-Chirac 992.

Va : Città del Vaticano, BAV, Borgh. Lat. 317.

<...> : ajout d'un mot, d'une lettre ou d'un passage jugé nécessaire à la compréhension du texte; justifié dans l'apparat lorsque nécessaire.

[...] : retrait d'un mot, d'une lettre ou d'un passage jugé nécessaire à la compréhension du texte; justifié dans l'apparat lorsque nécessaire.

*coni.* : conici (conjecture de l'éditeur).

*om.* : omisit.

*Commentarium in Sententiarum*, II, d. 17, q. 2: <Questio est utrum intellectus agens influat aliquod in fantasma>

(Troyes, Médiathèque Jacques-Chirac 992, f. 89va-90vb (= T); Città del Vaticano, BAV, Borgh. 317, f. 16rb-17ra (= Va))

<§1> Utrum ad hoc quod fantasma moveat intellectum possibilem ad actum intelligendi influat in ipsum intellectus agen<s> ita quod illud influxum sit aliqua virtus realis.

<§2> Quod sic. Nam secundum PHILOSOPHUM intellectus agens se habet ad fantasmata sicut lumen ad colores ; sed lumen influere videtur aliquid coloribus, ergo et cetera<sup>i</sup>.

5 <§3> Item movens in potentia non fit movens actu sine aliqua virtute recepta, sed fantasma respectu intellectus possibilis est movens in potentia quia cum condicionibus materie, ergo et cetera.

<§4> **Contra.** Secundum COMMENTATOREM tertio *De anima* intellectus agens comparatur ad possibilem sicut artifex ad materiam ; sed artifex immediate attingit materiam, ergo  
10 intellectus agens intellectum possibilem, ergo et cetera<sup>ii</sup>.

<§5> **Ad questionem** videnda sunt duo principaliter : primum id in quo doctores conveniunt quidem est quod fantasma non potest movere intellectum possibilem ad actum intelligendi nisi concurrente intellectu agente ; secundum est de modo concurrendi. Primum probatur sic : intellectus possibilis non reducitur in actum intelligendi nisi moveatur ab  
15 obiecto in fantasmate existente. Sed obiectum in fantasmate existens movere non potest nisi intellectus agens concurrat, ergo ad hoc quod intellectus possibilis intelligat concurrunt intellectus agens cum fantasmate, non ergo alterum solum. Maior patet quia intellectus possibilis non movetur a re extra immediate cum possit moveri non existente re extra nec in se nec in causis suis ; possum enim intelligere rosam nulla rosa omnino existente specie  
20 <non> tamen sine intellectione existente in anima et ideo impossibilis est opinio que dicit quod id quod movet intellectum est quidditas in supposito extra existens. Minor declaratur quia obiectum in omni potentia sensitiva existens habet esse singulare et materiale propter quod non habet virtutem movendi intellectum possibilem ut sic [et hoc], ergo et cetera. Et

hoc est quod dicit PHILOSOPHUS tertio *De anima* quod intellectus agens est quo est omnia  
25 facere, possibilis autem quo est omnia fieri<sup>iii</sup>, et hoc de primo.

<§6> Secundum est videre in quo differunt doctores, scilicet in modo concurrenti, scilicet  
per quem modum intellectus agens cum fantasmate convenit ad intellectionem. Et hoc habet  
tres articulos secundum quod de hoc est triplex modus dicendum.

<§7> **Prima** siquidem opinio dicit quod intellectus agens imprimit fantasmati virtutem  
30 quandam qua mediante fantasma potest movere intellectum possibilem ad actum intelligendi.  
Et declaratur in simili quia quedam inveniuntur que, de natura sua particulari, habent motum  
unum quibus virtute alterius nature sive universalis sive particularis competit alius motus  
etiam contrarius, sicut facta fovea in terra virtute celi descendit illuc aer ad suppletionem  
vacui.

<§8> Item ferrum ratione ponderis tendens naturaliter deorsum, ad tractum magnetis vel  
35 magis virtute sibi impressa a magnete, movetur sursum. Sic dicunt in proposito quia licet  
fantasma, cum sit in potentia sensitiva, habeat operationem sensibilibus et ultra non se  
extendit, virtute tamen recepta ab intellectu agente potest ultra quia potest agere in  
intellectum possibilem qui est virtus vel res omnino spiritualis et movere ad actum  
40 intelligendi sive id quod imprimitur ab eo sit species sive intellectus, de quo dictum est in  
precedente questione.

<§9> Hec opinio in tribus oppugnatur : primo quia nullum spirituale sive nulla substantia  
spiritualis citra Deum potest movere **{b}** corpus ad formam sive corpori formam imprimere  
immediate, sed solum motum localem. Et causa dicta est in precedentibus. Modo, si  
45 intellectus agens influeret fantasmati virtutem quam tu dicis, forma realis esset, ergo et cetera.

<§10> Secundo sic. Agens prestantius est passo ut dicit AUGUSTINUS<sup>iv</sup> et PHILOSOPHUS  
etiam tertio *De anima*<sup>v</sup>. Sed si sic fantasma ageret in intellectum possibilem ut tu dicis, agens  
esset ignobilius passo, ergo et cetera. Maior patet. Probatio minoris : quia fantasma in se  
consideratum et absolute, cum sit quid corporeum, ignobilius est intellectu qui est quid<sup>1</sup>  
50 spirituale; etiam fantasma cum illa virtute que ponitur a te communicata sibi quia virtus illa  
corporea est, cum recipiatur in corpore, ergo et cetera.

---

<sup>1</sup> qui est quid] qui est et quid *T*

<§11> Tertio sic. Modus agendi sequitur modum essendi. Nunc autem [qui] est quod virtus illa cum recipiatur in corpore quia in fantasmate quod situm habet, haberet modum essendi situalem, ergo etiam modum operandi. Non posset ergo agere nisi in id quod situm  
55 habet, cuius<modi> est corpus, cum igitur intellectus corpus non sit, sed res omnino spiritualis. Fantasma etiam mediante virtute in ipsum agere non poterit, quod est directe contra opinionem. Istam tamen rationem nituntur quidam evadere sic. Distinguunt enim de virtute dicentes quod virtus potest esse in corpore dupliciter : primo, naturaliter consequens corpus et per talem virtutem corpus subiectum non se extendit ad operationem aliquam nisi  
60 corpoream, ut obicis. Alio modo potest esse in corpore virtus spiritualis sive supernaturalis ab agente extrinseco communicata, sicut calor in aqua et virtus causata a magnete in ferro, ut dictum est. Et per istam virtutem corpus potest habere operationem, [ergo] immo contra operationem proprie speciei et ratio potest esse quia sicut corpus per virtutem naturalem agit secundum modum sue nature, ita per virtutem supernaturalem agit secundum modum  
65 principii conferentis virtutem illam. Sic in proposito, ut dicunt – et applica ut dicit opinio – et addunt exemplum magis familiare de sacramentis in quibus virtus spiritualis existens subiective per virtutem divinam et ignis purgatorii agunt in animas sacramenta, imprimendo caracterem, ignis afflictionem. Istud non valet quia virtus communicata ab agente extrinseco [cum]<sup>2</sup> recipitur in corpore et id quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis, non  
70 recepti. Ergo contrahit eo ipso proprietates corporis et ideo non video quod possit plus naturaliter agere quam corpus. Cum igitur fantasma per se non possit intellectum movere, nec cum tali virtute poterit.

<§12> **Secunda** opinio<sup>vi</sup> est quod operatio intellectus agentis circa fantasmata non est positiva, sed solum remotiva sive negativa quia removet a fantasmatis id quod impediabat  
75 ne movere possent intellectum possibilem. Que remotio sic debet intelligi quod, licet species existens in fantasia sive in alia potentia sensitiva habeat conditiones individuales (representat enim obiectum et quantum ad essentiam et quantum ad accidentia), intellectus agens confert fantasmati quodam tactu spritualis quod moveat intellectum possibilem solum in quantum representativum est quiditatis, licet id quod representat quiditatem {90ra} et accidentia sint

---

<sup>2</sup> Le *cum* est grammaticalement incorrect dans T et Va.

80 in specie secundum esse coniuncta. Et declarant in simili de lumine et lacte. In lacte enim sunt coniuncta secundum esse albedo et dulcedo. Lumen tamen adveniens confert colori quod moveat visum et non sapor quod moveat gustum. Sic in proposito, cum intellectus agens sit quoddam lumen spirituale. Et hoc videtur esse intentio COMMENTATORIS, tertio *De anima*, qui dicit quod intellectus agens abstrahit ab intentionibus particularibus<sup>vii</sup>.

85 <§13> Contra hanc opinionem instatur in tribus. Primo sic : nulla actio realis potest esse solum remotiva; omnis siquidem actio realis habet terminum realem. Modo actio hec intellectus agentis realis est, ergo non erit solum remotiva, ut tu ponis. Item omne quod est extra animam de accidentibus est in aliquo subiective. Modo constat quod illa operatio intellectus agentis qua removentur a fantasmatis conditiones individuales, modo qui dictus est, est accidens quoddam. Ergo dabis sibi subiectum, cum accidentis esse sit inesse naturaliter. Non videtur aliud nisi fantasma. Ergo per talem operationem aliquid ponitur in fantasmate. Non ergo solum remotiva talis operatio. Item nec videtur quod Deus per actionem realem posset aliquid adnichilare. Bene enim posset subtrahendo virtutem a rebus vel non influendo, ergo et cetera.

95 <§14> Item tactus ille spiritualis quem tu ponis intellectus agentis ad fantasma vel aliquid ponit in fantasmate vel non. Si non, nichil virtutis habet plus quam ante. Si quid ponit, vel virtutem aliquam confert, quod non potest esse quia frustra esset collata illa virtus cum nichil faciat ad propositum ut visum fuit in prima opinione reprobata. Vel ipsemet intellect agens est res spiritualis que forma rei corpore non potest esse.

100 <§15> Item exemplum adductum sive simile de lumine respectu<sup>3</sup> lactis non valet quia vel color est per se sufficiens ad immutandum visum vel non<sup>4</sup>. Si est per se sufficiens, nichil ad propositum quia fantasma per se non sufficit secundum omnes ad movendum intellectum; si autem color non est per se<sup>5</sup> sufficiens, tunc mirum quomodo acquirit sufficientiam cum nichil per se de novo communicetur [idem] virtute illius luminis. Et ideo non valet in proposito nec  
105 fuit simile.

---

<sup>3</sup> respectu] *om. T*

<sup>4</sup> non] in subiectum aut naturam T

<sup>5</sup> se] *om. T*

<§16> **Tertia** opinio est que dicit quod sic concurrat intellectus agens cum fantasmate ad actum intelligendi non influendo, sicut dicit prima opinio, nec removendo ut ponit secunda opinio<sup>6</sup>, sed sic quod utrumque agit immediate in intellectum possibilem – sive speciem sive intellectionem, non curo ad presens – ita tamen quod quodlibet est agens imperfectum per se sumptum, simul tamen sumpt<a> faciunt unum agens perfectum, ita quod species illa<sup>7</sup> sive intelligere, ut est ab intellectu agente movet intellectum possibilem, ut vero est a fantasmate representativa est quiditatis. Et sic intellectus agens coagit fantasma et e converso absque inflexu unius in alterum. Et declarant hoc tribus exemplis.

<§17> Primum est de duobus hominibus navem trahentibus quorum unus non potest, sed est agens imperfectum et insufficiens respectu tractus; simul tamen possunt absque influxu unius in alterum.

<§18> Aliud est de planetis concurrentibus quorum unus non recipit ab alio, producant tamen effectum ad quem unus planeta non sufficeret.

<§19> Tertium est quia sol et asinus generant asinum absque influencia solis in asinum.

<§20> Sic in proposito, ut dicunt. Unde sicut calor educitur {90rb} de potentia ligni per ignem qui agit, sic per hec dua agentia, ut sunt unum agens perfectum, educitur species sive intelligere de potentia intellectus possibilis. Et sic intelligitur intellectus agens irradiare et depurare fantasma a conditionibus individuantibus, non quia absolvat [et] illud ab eis et transferat ad intellectum possibilem, quod non potest esse quia accidentia non migrant de subiecto in subiectum, nec sic depurata potest remanere in fantasia subiective quia amotum material<e> non est – fantasia autem est locus materialium –, sed sic depurat quia separat a materialitate non formaliter, sed spiritualiter sicut [sicut] lumen dicitur depurare colorem per hoc quod concurrente lumine cum colore fit quidam actus spiritualis in medio vel in organo. Sic de intellectu et [et] fantasmate. Advertendum autem quod irradiare et depurare non sunt duo actus, sed unus differens tamen secundum nostrum modum intelligendi quia irradiatio dicitur respectu intellectus agentis <et> depuratio respectu fantasmatis.

<§21> **Sed contra** istam opinionem sunt dubia quattuor. Primum est quia impossibile est quod ad unum effectum concurrant duo agentia nisi quodlibet eorum per se ipsum natum sit

---

<sup>6</sup> opinio] om. T

<sup>7</sup> illa] ille T

135 attingere passum<sup>8</sup>, <sicut> exemplum de sole et asino. Modo licet intellectus agens aptus  
natus sit attingere intellectum possibilem quia utrumque spirituale, non tamen fantasma, et  
ideo numquam<sup>9</sup> cum intellectu agente ad intellectum possibilem poterit attingere.

<§22> Item virtus omnino spiritualis non potest esse in corpore sicut in subiecto, sed  
secundum hanc opinionem oportet ponere virtutem omnino spritualem in fantasmate sicut in  
subiecto quia ex quo fantasma agit in intellectum possibilem cum prius non posset, oportet  
140 aliquam virtutem spiritualem sibi communicatam esse que spiritualis est sicut intellectus, in  
quem debet agere, spiritualis est. Hoc est inconueniens. Ergo et primum.

<§23> Item quandocumque ad aliquem effectum concurrunt dua agentia quorum unum  
est perfectius, reliquum vero imperfectum, imperfectum est quasi instrumentum respectu  
perfectioris. Sed in proposito est ita quia fantasma est agens imperfectum respectu intellectus  
145 agentis, ergo habet rationem instrumenti, sed omne instrumentum recipit aliquid ab agente  
principali. Ergo fantasma aliquid recipiet ab intellectu agente, quod est contra positum.

<§24> Item quarto. Sic impossibile est quod idem sit activum et passivum respectu  
eiusdem, sed hoc sequeretur secundum positionem istam ut probabo, ergo et cetera. Maior  
patet quia actus et potentia distinguntur ex opposito. Probatio minoris quia oportet ymaginari  
150 quod intellecus agens et possibilis sint subiective in anima quodam ordine. Nunc ita est quod  
quando plures forme consecuntur se quodam ordine in eodem subiecto omnes habent  
rationem subiecti respectu ultime forme. Sic est in proposito quia ultima forma erit species  
vel intelligere, ergo intellectus agens habebit rationem passivi respectu illius speciei sive  
intelligere. Item id habet rationem agentis etiam parte qui ponis intellectum agentem cum  
155 fantasmate causare intellectionem<sup>10</sup>. Intellectus, ergo agens erit activum et passivum. Et,  
quod est difficilius, dicunt aliqui quod intellectus agens est quasi quedam dispositio  
intellectus possibilis ad receptionem speciei sive intellectionis sine quo<sup>11</sup> intellectus  
possibilis ista<m> non reciperet; propter quod dicunt isti intellectum agentem manere in  
patria. Et tunc sequitur quod illud, scilicet intellectus agens, aget et erit ratio agendi.

---

<sup>8</sup> passum] possum T

<sup>9</sup> numquam] unquam T

<sup>10</sup> Les manuscrits ne permettent pas de donner un sens intelligible à cette phrase.

<sup>11</sup> Expression adverbiale.

160 <§25> **Rationes iste evaduntur.** Prima sic : ad maiorem {90va} quando dicis quod  
quodlibet agens aptum natum est attingere per se passum, dico quod li « per se » potest  
intelligi dupliciter : uno modo « per se » et propria virtute absque receptione alicuius virtutis,  
et sic verum est ; vel « per se », id est non concurrente alio agente, et sic dico quod non est  
165 verum. Immo solum simul attingere <possunt> (exemplum de stellis per quas aliquando  
agitur aliquis effectus in istis inferioribus).

<§26> Ad aliud dico quod virtus aliqua dicitur spiritualis dupliciter, scilicet subiective et  
effective. Id est subiective spiritualis est cum repugnat recipi in subiecto materiali et cum  
condicionibus materie. Sic est intellectus agens, possibilis et voluntas. Et talia nulla virtute  
possunt etiam forte diversa fieri in subiecto corporeo. Alio modo<sup>12</sup> dicitur virtus spiritualis  
170 effective, et hoc dupliciter : vel quia per se solum absque adiuncto alio potest agere in rem  
spiritualem et effectum spiritualem producere, et virtus spiritualis hoc modo non potest esse  
in corpore sicut proprietas naturaliter consequens corpus. Alio modo dicitur virtus spiritualis  
effective quia coniuncta alii virtuti spiritali agit in rem omnino spiritualem, et producit  
effectum spiritualem et sic non est inconueniens virtutem spiritualem esse in corpore  
175 subiective. Unde advertendum quod omnia exempla ad hoc adducta deficiunt. Magis autem  
proprium est de sacramentis in quibus virtus spiritualis attingit ad essentiam anime  
imprimendo characterem, supernaturaliter tamen.

<§27> Ad tertiam dicendum quod agens imperfectum dicitur duobus modis : uno respectu  
agentis et agens sic imperfectum est instrumentum et recipit aliquid ab agente principali, ut  
180 obiciebatur. Alio modo dicitur agens imperfectum respectu efficien<ti> quia per se non  
potest effectum producere, sed cum alio producere et tale non oportet quod recipiat et sic in  
proposito.

<§28> Ad quartam dicendum quando dicis quod idem esset activum et passivum, dicunt  
quod non est inconueniens idem esse activum et receptivum secundum diversas rationes quia  
185 intellectus agens cum possibili et essentia anime erit principium receptivum<sup>13</sup>; per se autem  
sumptus erit principium activum<sup>14</sup>. Quod dicis de dispositione, interimo, nec tu probas.

---

<sup>12</sup> modo] *om.* T

<sup>13</sup> principium receptivum] *om.* T

<sup>14</sup> principium activum] *om.* T

190 Secundum enim istam opinionem ultimam oportet hoc negare, scilicet quod intellectus agens non sit dispositio. Alioquin sequeretur quod idem esset activum et dispositio passiva sive receptiva<sup>15</sup> et sequeretur idem inconueniens quod supra, quod idem esset activum et passivum.

195 <§29> **Ad rationes principales.** Ad primam cum dicitur lumen esse necessarium propter colores. Hec potest intelligi tripliciter : vel ita quod influat aliquid coloribus, quod non videtur verum quia tunc sequeretur quod idem esset agens et dispositio, puta dispositio lumen in medio, agens lumen cum coloribus existens. Alio modo quod lumen cum coloribus habeat rationem obiecti concomitative, sicut dicerem quod coloratum et quantum sunt obiectum visus quia coloratum concomitatur quantum, et sic forte est verum. Alio modo quod requiratur lumen propter medium et hoc creditur esse verius et sic esse in proposito verum. Unde minor rationis est simpliciter interimend<a>.

200 <§30> Ad secundam, cum dicitur « movens in potentia non fit movens in actu nisi per aliquid receptum », verum est si sit tale movens quod omnino careat principio movendi, sed si sic sit movens in potentia quod habeat principium movendi, imperfecte tamen, tunc sine {90vb} receptione aliqua concurrente alio potest movere. Sic est in proposito. Unde maior et minor sunt distinguende quia sunt duplices.

---

<sup>i</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5 (430a10-20).

<sup>ii</sup> AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima librum tertium*, comm. 5, lin. 71-82 : « Non enim possumus dicere quod proportio intellectus agentis in anima ad intellectum generatum est sicut proportio artificii ad artificiatum omnibus modis. Ars enim imponit formam in tota materia absque eo quod in materia sit aliquid existens de intentione forme antequam artificium fecerit eam ».

<sup>iii</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5 (430a15).

<sup>iv</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De genesi ad litteram*, XII, 16, lin. 7, V. 23, ed. Iosephus Zycha (Pragae, Vindobonae, Lipsiae : Bibliopola Academiae Litterarum Caesariae Vindobensis, 1934) p. 407 : « Omni enim modo praestantior est qui facit ea re, de qua aliquid facit ».

<sup>v</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5 (430a20).

<sup>vi</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quintum Quodlibetum*, q. 10.

<sup>vii</sup> AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima librum tertium*, comm. 18, lin. 76-78 : « Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud quam recipere has intentiones ».

---

<sup>15</sup> receptiva] *coni.* : ro<sup>-</sup>. T

## Bibliographie

### Littérature primaire

- ANONYME. *The Disputatio puerorum : A Ninth-Century Monastic Instructional Text. Edited from Vienna Österreichische Nationalbibliothek, 458*. Édité par Andrew Rabin et Liam Felsen. Toronto Medieval Latin Texts, 34. Toronto : The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2017.
- ALEXANDRE D'APHRODISE. *De l'âme*. Traduit par Martin Bergeron et Richard Dufour. Paris : Vrin, 2008.
- ARISTOTE. *De l'âme*. Traduit par Jules Tricot. Paris : Vrin, 1988.
- . *Métaphysique*. Traduit par Jules Tricot. Paris : Vrin, 1986.
- . *Physique*. Traduit par Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 1999.
- . *Génération des animaux*. Traduit par David Lefebvre, dans *Aristote : Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 2014.
- AUGUSTIN D'HIPPONNE. *De genesi ad litteram*. Édité par Joseph Zycha. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 28. Praga, Vindobonae, Lipsiae : Bibliopola Academiae Litterarum Caesariae Vindobensis, 1934.
- AVERROÈS. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Édité par F. Stuart Crawford. Cambridge : The Medieval Academy of America, 1991.
- . *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Traduit par Richard C. Taylor. New Haven, Londres : Yale University Press, 2009.
- . *Epitome of Parva Naturalia*. Édité et traduit par Harry Blumberg. Cambridge : The Medieval Academy of America, 1961.
- BONAVENTURE DE BAGNOREGIO. *Commentaria in secundum librum sententiarum*, dans *Opera Omnia*, vol. II. Rome : Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1885.
- GODEFROID DE FONTAINES. *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*. Édité par Maurice de Wulf et Jean Hoffmans. Les Philosophes Belges. Louvain : Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1914.

- JACQUES DE METZ. *In Sententiarum librum II Commentarius*. Città del Vaticano, BAV, Borgh. 317, f. 16rb-17ra.
- . *Commentarium in Petri Lombardi Sententias*. Médiathèque Jacques-Chirac, Troyes 992, f. 89va-90vb.
- JEAN DUNS SCOT. *Opera omnia*. Édité par la *Commissio Scotistica* sous la direction de Carlo Balič, 21 vol., Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2007.
- . *Ordinatio*, I, vol. 1 à 6, 1950-1963.
- . *Lectura*, I, vol 16 et 17, 1960 et 1966.
- . *Quaestiones super secundum et tertium De anima*. Édité par C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano et A. Traver. Washington, St. Bonaventure: The Catholic University of America Press, The Franciscan Institute, 2006.
- . *L'image (Ordinatio, I, d. 3, p. 3, q. 1-4)*. Traduit par Gérard Sondag. Paris : Vrin, 1993.
- THOMAS D'AQUIN. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>. Dans *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. 4-5. Rome : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.
- . *Quaestiones disputatae de veritate*. Dans *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, vol. 2. Rome : Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970.
- . *Liber de Veritate catholicae fidei seu Summa contra gentiles*. Édité par P. Marc, C. Pera et P. Caramello, 3 vol. Turin, Rome : Marietti, 1961.
- . *Quaestiones disputatae de anima*. Édité par J. Robb. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.
- . *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Édité par J. Cos. Paris, Rome : Éditions du Cerf, Commission Léonine, 2000.
- . *Quaestiones de quodlibet*, VIII. Dans *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, vol. 1/2. Rome, Paris : Commission Léonine, Éditions du Cerf, 1996.
- . *Somme contre les gentils*, livre 2. Traduit par Cyrille Michon. Paris : Flammarion, 1999.

## Littérature secondaire

- A. DAVIDSON, HERBERT. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect : Their Cosmologies, Theories of Active Intellect and Theories of Human Intellect*. Oxford : Oxford University Press, 1992.
- BLACK, DEBORAH L. « Psychology : Soul and Intellect ». Dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, sous la direction de Peter Adamson et Richard C. Taylor, p. 308-326. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- BODÉÛS, RICHARD, « La théorie aristotélicienne de la connaissance ». Dans *Philosophies de la connaissance*, sous la direction de Robert Nadeau, p. 45-68. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2016.
- BONINO, SERGE-THOMAS. « Averroès chez les Latins : Vues cavalières sur la réception d'Averroès dans la scolastique médiévale ». Dans *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, n°40 (1999) : p. 21-32.
- BOULNOIS, OLIVIER. « Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : À propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes* ». Dans *Reading Proclus and the Book of Causes : On Causes and the Noetic Triad*, sous la direction de Dragos Calma, p. 338-370. Leiden, Boston : Brill, 2022.
- C. TAYLOR, RICHARD, « Remarks on Cogitatio in Averroes' *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* ». Dans *Averroes and the Aristotelian Tradition*, sous la direction de Gerhard Endress et Jan A. Aersten, p. 217-255. Leiden, Boston, Köln : Brill, 1999.
- . « Averroes : religious dialectic and Aristotelian philosophical thought ». Dans *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, sous la direction de Peter Adamson et Richard C. Taylor, p. 180-200. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- . « Averroes on the Ontology of the Human Soul ». Dans *The Muslim World*, vol. 102 (2012) : p. 580-596.
- COHOE, CALEB, « Introduction ». Dans *Arsitotle's On the Soul : A Critical Guide*, sous la direction de Caleb Cohoe, p. 1-13. Cambridge : Cambridge University Press, 2022.
- COURTNEY, WILLIAM. « Durand in His Educational and Intellectual Context ». Dans *Durand of Saint Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and*

- Theological Issues*, sous la direction de Andreas Speer, Fiorella Retucci, Thomas Jeschke, et Guy Guldentops, p. 13-35. Leuven : Peeters, 2014.
- CÔTÉ, ANTOINE. « L'objet et la cause de la connaissance selon Godefroid de Fontaines », dans *Revue philosophique et théologique de Fribourg*, vol. 54, n° 3, (2007) : p. 407-429.
- CROSS, RICHARD. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. New-York : Oxford University Press, 2014.
- . *Duns Scotus*. Great Medieval Thinkers. New-York : Oxford University Press, 1999.
- DECKER, BRUNO. *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff, 1967.
- DONDAINE, HYACINTHE-FRANÇOIS. « La définition des sacrements dans la 'Somme théologique' ». Dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 31 (1947) : p. 213-229.
- FRIEDMAN, RUSSELL L. « James of Metz ». Sous la direction de H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. Dordrecht, 2011.
- FORNEROD, MIREILLE. « La distinction entre *virtus* et *potentia Dei* selon saint Thomas d'Aquin ». Dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 45, n°4 (2014) : p. 502-532.
- GILSON, ÉTIENNE. « Pourquoi Saint Thomas à critiquer Saint Augustin ». Dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 1 (1927) : p. 5-127.
- . *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris : Vrin, 1952.
- HOFFMANN, TOBIAS. « The *Quaestiones De anima* and the Genesis of Duns Scotus' Doctrine of Univocity of Being ». Dans *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, sous la direction de Russell L. Friedman et Jean-Michel Counet, p. 101-119. Louvain-la Neuve : Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 2013.
- HANKEY, WAYNE J. « Participatio divini luminis, Aquinas' doctrine of the Agent Intellect : Our Capacity for Contemplation ». Dans *Dionysius*, vol. 22 (2004) : p. 149-178.
- KING, PETER. « Scotus on Metaphysics : Identity and Distinctness ». Dans *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, sous la direction de William Thomas, p. 21-26. Cambridge, New-York : Cambridge University Press, 2003.

- KUKSEWICZ, ZDZISŁAW. *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance : La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*. Wrocław, Varsovie, Cracovie : Ossolineum, 1968.
- KOCH, JOSEPH. « Jakob von Metz O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano O. P. ». Dans *Archives doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 4, (1929) : p. 169-229.
- . « Die Magister-Jahre des Durandus de S. Porciano O.P. und der Konflikt mit seinem Orden ». Dans *Kleine Schriften II*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1973.
- MAURER, ARMAND. *Medieval Philosophy*. Éd. rév. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.
- MARTEL, BENOIT. *La psychologie de Gonzalve d'Espagne*. Montréal, Paris : Institut d'études médiévales, Vrin, 1968.
- MARTIN, ANDRÉ. « The Gaze of the Mind: Cognitive Activity, Attention, and Causal Explanation in 13th-14th Century Latin Medieval Psychology ». Thèse doctorale, Université McGill, 2022. <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/8910k046j>
- MELANÇON-THIBAUT, LÉO. *Durand de Saint-Pourçain et son rejet de l'intellect agent : signification, originalité, et critique d'une thèse controversée*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2023. <https://umontreal.scholaris.ca/items/ca9c59b8-f1ee-432e-91de-e0b8409fae39>
- DE MURALT, ANDRÉ. *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden, New-York, Köln: Brill, 1993.
- ŁUCZYŃSKI, IRÉNÉE GEORGES. « Le caractère sacramental comme pouvoir instrumental selon S. Thomas d'Aquin ». Dans *Divus Thomas*, vol. 68, n° 1, (1965) : p. 3-14.
- OLSZEWSKI, MIKOŁAJ. *Dominican Theology at the Crossroads: A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Herveus Natalis*. Münster : Aschendorff, 2010.
- PASNAU, ROBERT. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge, New-York, Melbourne : Cambridge University Press, 1997.
- PICHÉ, DAVID. « La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin ». Dans *Philosophies de la connaissance*, sous la direction de Robert Nadeau, p. 69-88. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2016.

- PUTALLAZ, FRANÇOIS-XAVIER. « Efficiencie et causalité dans le ‘Traité du premier principe’ de Jean Duns Scot (†1308) ». Dans *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 116, n°2 (1984) : p. 131-146.
- PORRO, PASQUALE. *Thomas Aquinas : A Historical and Philosophical Profile*. Washington : The Catholic University of America, 2016.
- SMITH, HOUSTON. « Aquinas’s Abstractionism ». Dans *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 10, n°1 (2001) : p. 85-118.
- SCHABEL, CHRIS. « James of Metz’s *Lectura* on the *Sentences* ». Dans *Contemplation and Philosophy: Scholastic Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, sous la direction de Roberto Hofmeister Pich et Andreas Speer, p. 342-426. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- SCHUT, KIRSTEN J. *Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris, ca. 1300-1350*. Thèse doctorale : Université de Toronto, 2019. <https://utoronto.scholaris.ca/server/api/core/bitstreams/bcdb041a-61bc-4f7e-a8f5-5c052954be75/content>
- SOLÈRE, JEAN-LUC. « *Sine Qua Non* Causality and the Context of Durand’s Early Theory of Cognition ». Dans *Durand of Saint Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, sous la direction de Andreas Speer, Fiorella Retucci, Thomas Jeschke, et Guy Guldentops, p. 185-229. Leuven : Peeters, 2014.
- SPRUIT, LEEN. « Agent Intellect and Phantasms: On the Preliminaries of Peripatetic Abstraction ». Dans *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 82 (2001) : p. 125-146.
- . *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. 1. Leiden, New-York : Brill, 1994.
- TORRELL, JEAN-PIERRE. *Initiation à saint Thomas d’Aquin : sa personne et son œuvre*. Fribourg, Paris : Academic Press Fribourg, Éditions du Cerf, 2008.
- ULLRICH, LOTHAR. *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O. P. Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300*, Erfurter Theologische Studien, 20, Leipzig, St Benno-Verlag, 1966.

VACANT, ALFRED. « Caractère sacramentel ». Sous la direction d'Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 2. Paris : Letouzay et Ané, 1908.

WIPPEL, JOHN. F. « The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection ». Dans *L'homme et son univers au Moyen Âge (Actes du septième congrès international de philosophie médiévale [30 août-4septembre 1982])*, sous la direction de Christian Wenin, p. 573-582. *Philosophes Médiévaux* 27, vol. 2. Louvain-la-Neuve : Institut supérieur de philosophie, 1986.