

L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroès

In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 58, N°58, 1960. pp. 220-249.

Citer ce document / Cite this document :

Verbeke Gérard. L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroès. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 58, N°58, 1960. pp. 220-249.

doi : 10.3406/phlou.1960.5038

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1960_num_58_58_5038

L'unité de l'homme : saint Thomas contre Averroès

L'entrée de la philosophie d'Averroès dans le monde chrétien d'Occident se situe pendant la première moitié du XIII^e siècle : Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier sont les premiers à citer le célèbre philosophe arabe ; Albert le Grand se réfère à lui abondamment. On sait que Michel Scot est le principal traducteur d'Averroès et qu'il a séjourné à la cour de Frédéric II entre 1228 et 1235 ; plusieurs ouvrages du philosophe arabe ont été traduits à cette époque. L'infiltration d'Averroès dans le monde chrétien semble être très avancée en 1240 ; un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (*lat.* 15. 453), daté de 1243 contient les principaux ouvrages d'Averroès connus au XIII^e siècle ⁽¹⁾. Cependant si la traduction d'Averroès est pratiquement terminée à cette époque, la pénétration progressive de sa pensée dans le monde occidental continuera encore dans les siècles postérieurs.

Que signifie au point de vue philosophique l'introduction de cette nouvelle doctrine dans la pensée d'Occident ? Qu'apporte-t-elle de neuf, de vraiment original ? Comment expliquer qu'elle ait fasciné tant de maîtres de nos jeunes universités et que son influence se soit fait sentir bien au delà du XIII^e siècle ?

Comme il fallait s'y attendre, la découverte de la véritable doctrine d'Averroès s'est opérée lentement ; les premiers penseurs

⁽¹⁾ R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*. *Rev. des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 22, 1933, pp. 193-243 ; spécialement p. 241 : « Cet ensemble cohérent de preuves permet de supposer que les premières traductions latines d'Averroès ont été faites à la Cour de Sicile, à partir de 1227, par une équipe dont Michel Scot est le principal représentant, et qu'elles ont été introduites dans les milieux universitaires à partir de 1231 ». — F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*. Vol. II : *Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme*, Louvain, 1942, p. 410 ssq.

chrétiens, mis en contact avec les ouvrages du philosophe arabe, ne se sont pas rendu compte de leur véritable contenu doctrinal et des écarts qu'ils présentaient vis-à-vis de la foi chrétienne ; sous ce rapport, il y a une différence fondamentale entre l'attitude de Guillaume d'Auvergne et celle de Thomas d'Aquin. Le premier se réfère très peu au philosophe arabe (deux fois dans l'œuvre imprimée), mais il en parle avec beaucoup de respect, il le considère comme un philosophe de grand nom, un maître de la recherche philosophique, un chef qu'il faut suivre et imiter. Ceux qui traitent les problèmes philosophiques, comme celui de la matière, de façon inconsidérée, feraient bien de se mettre à l'école d'un maître comme Averroès ⁽²⁾. Pas l'ombre d'une critique, pas un soupçon défavorable : les ouvrages d'Averroès sont accueillis avec joie, on y voit un apport enrichissant pour la pensée d'Occident.

Il n'est pas sans importance de remarquer que Guillaume d'Auvergne fait un usage très discret des écrits d'Averroès ; c'est d'autant plus frappant que l'Évêque de Paris s'est occupé beaucoup du problème de l'intellect dans son traité *De anima*, qui a été composé entre 1231 et 1236. Dans cet écrit, il s'oppose catégoriquement à la doctrine d'Avicenne sur l'intellect agent séparé ; il va même plus loin et il avance une série d'objections contre l'admission d'un intellect agent dans l'âme : l'âme est absolument simple et indivisible, on ne peut y distinguer plusieurs facultés sans ruiner l'unité foncière de notre principe spirituel ⁽³⁾. L'explication de l'acte cognitif n'en devient que plus difficile : après avoir supprimé l'intellect agent, Guillaume sera forcé d'attribuer à Dieu l'activité qui avait été impartie à l'intellect agent ; Dieu devient ainsi l'illuminateur de l'âme humaine ; celle-ci sera dénuée du principe actif de son savoir, et

⁽²⁾ *De universo, secundae partis pars II, c. VIII (Opera omnia, Paris, 1674, 2 vol., I, p. 851, col. 2) : Et cum ipsa ratio materiae posita sit ab Averroë philosopho nobilissimo, expediret, ut intentiones eius et aliorum, qui tanquam duces philosophiae sequendi et imitandi sunt, huiusmodi homines, qui de rebus philosophicis tam inconsiderate loqui praesumunt, apprehendissent prius ad certum et liquidum.*

⁽³⁾ *De anima, cap. III, pars II^a; t. II, p. 87, col. 2: Verum quoniam in hoc adhuc sum, ut removeam ab anima humana compositionem omnem, faciam te scire unitatem ac simplicitatem ejus quae prohibet ab ea partem et partem, et aggrediar destruere errorem quorumdam qui putaverunt eam compositam esse ex viribus sive potentiis suis naturalibus, propter quod et dixerunt eam, nominatione puerilitatis suae et imbecillitatis, totum potentiale, totumque virtuale etc.*

ne pourra produire les idées que grâce à l'intervention divine ⁽⁴⁾. Dans tout ce contexte le nom d'Averroès n'est pas cité, et la doctrine du philosophe arabe n'est pas abordée : le nom d'Averroès n'apparaît chez Guillaume d'Auvergne qu'en rapport avec la théorie de la matière et de la forme ; les passages auxquels l'Évêque de Paris fait allusion, se trouvent probablement dans un ouvrage personnel d'Averroès, le *De substantia orbis* ⁽⁵⁾. Guillaume d'Auvergne connaît la théorie de la connaissance d'Avicenne, il ne semble pas connaître celle d'Averroès. Mgr A. Masново relève un passage du *De anima*, où Guillaume semble combattre la doctrine averroïste de la double vérité ; c'est une hypothèse, le nom du philosophe arabe n'est pas cité. Dans le *De universo* et le *De anima* l'auteur s'oppose avec énergie à la philosophie d'Avicenne et d'Alexandre d'Aphrodise ; on n'y trouve pas les thèmes caractéristiques d'une polémique antiaverroïste ⁽⁶⁾.

Ainsi que nous l'avons déjà noté, les références à Averroès sont beaucoup plus nombreuses dans l'œuvre d'Albert le Grand ; le P. De Vaux en a relevé quatre-vingt dans les deux premières parties de la *Summa de Creaturis*, ouvrage qui a été composé vers 1240. Albert témoigne la même bienveillance à l'égard du philosophe arabe : il ne semble pas soupçonner qu'Averroès entame radicalement l'intégrité de la personne humaine avec toutes les conséquences qui en résultent au point de vue de la responsabilité et de la destinée de l'homme ⁽⁷⁾. Nous n'avons pas l'intention de nous étendre sur l'attitude d'Albert le Grand vis-à-vis d'Averroès ; il est à noter cependant que, même dans son commentaire sur le *De anima* d'Aristote, Albert n'accentue point la différence entre sa doctrine de la connaissance et celle d'Averroès. Quand il s'agira de décrire la manière dont l'intellect agent est uni à l'homme, Albert n'hésitera pas à écrire que sa doctrine ne diffère que sur un petit

⁽⁴⁾ E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. I (1926-27), p. 58 ssq. Dans la *Somme Théologique*, I, q. 79, a. 3 et 4, saint Thomas critique la position de Guillaume d'Auvergne sur la question de l'intellect agent.

⁽⁵⁾ R. DE VAUX, *art. cit.*, p. 235.

⁽⁶⁾ A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, Vol. I, Milan, 1930, p. 107 : « Dopo ciò mi pare che si debba rinunciare a vedere sugli inizi del 1200, particolarmente in Guglielmo d'Auvergne, della polemica caratteristicamente anti-averroistica ».

⁽⁷⁾ R. DE VAUX, *art. cit.*, p. 241.

nombre de points de celle d'Averroès (nos autem dissentimus in paucis ab Averroë) ⁽⁸⁾. Bien sûr, le philosophe arabe admet que l'intellect agent est séparé ; mais en cela il est d'accord avec presque tous les autres philosophes. Par ailleurs, il est logique avec lui-même en disant que l'union de l'intellect séparé avec l'âme humaine doit avoir une cause. Saint Albert dira une nouvelle fois qu'il ne change rien à toute cette doctrine, sauf en ce qu'elle a d'étranger à la théorie d'Aristote ; d'après le Stagirite, tout être comportant un principe passif, doit posséder aussi le principe actif correspondant. Il en résulte que l'âme humaine ne peut être privée de son principe actif ; l'intellect agent doit donc être une partie et une faculté de l'âme ⁽⁹⁾. Ces textes ne sont pas sans importance : le commentaire sur le *De anima* semble avoir été composé après 1256 : saint Albert y est conscient d'une différence indiscutable entre sa théorie de la connaissance et celle d'Averroès ; et pourtant il y insiste très peu et ne semble pas y attacher grande importance. Il se borne à défendre la doctrine authentique d'Aristote.

Ce petit fait est significatif : l'entrée de l'averroïsme dans le monde occidental a été favorisé fortement par le lien étroit qui unit la philosophie d'Averroès à l'œuvre d'Aristote : le philosophe arabe s'est présenté aux représentants de la scolastique comme le commentateur d'Aristote, comme celui qui recherche la pensée authentique du grand penseur de la Grèce antique.

Au cours du moyen âge on a donné à Aristote le titre de « Philosophus » tout court, tandis qu'Averroès est désigné bien souvent par le terme « Commentator » ; il est considéré comme le commentateur par excellence du grand philosophe grec. Au cours du XIII^e siècle Aristote a joui d'un prestige extraordinaire dans le monde savant de l'époque : de même que l'enseignement de la théologie se rattachait à Pierre Lombard, ainsi l'enseignement de la philosophie consistait en grande partie à commenter les traités du Sta-

⁽⁸⁾ *De anima* (ed. BORGNET, vol. V), III, 11, p. 385 b : Nos autem dissentimus in paucis ab Averroë qui inducit istam quaestionem in commento super librum *De anima*. Cum omnibus enim aliis fere Philosophis convenit Averroës in hoc quod dicit intellectum agentem esse separatum et non coniunctum animae.

⁽⁹⁾ *De anima* (ed. BORGNET, vol. V), III, 11, pp. 385 b - 386 a : Nos autem in dictis istis nihil mutamus nisi hoc quod etiam Aristoteles mutasse videtur, quoniam dixit quod in omni natura in qua est patiens, est etiam agens ; et ita oportet in anima esse has differentias : per hoc enim videtur nobis : nec de hoc dubitamus, quin intellectus agens sit pars et potentia animae.

girite. Les commentaires d'Averroès ont été accueillis avec enthousiasme, parce qu'ils constituaient une aide des plus précieuses pour comprendre Aristote.

Dans son ensemble la pensée d'Averroès semble se caractériser par un dualisme nettement prononcé entre le monde de la matière et celui de l'esprit, entre les réalités matérielles et sensibles et le monde spirituel. Par dualisme, nous entendons une séparation très nette, tellement poussée que les deux catégories du réel, la matière et l'esprit, peuvent à peine se rencontrer. Sous ce rapport le philosophe arabe n'est peut-être pas resté tout à fait fidèle à son maître Aristote, il se situe plutôt dans la ligne de pensée platonicienne et néoplatonicienne ; nous disons « plutôt », parce que le dualisme d'Averroès est beaucoup plus prononcé que celui de Platon. Ce dernier a distingué le monde des Idées, réalités au sens plénier du terme, des choses sensibles, qui ne sont qu'un faible reflet de ces êtres supérieurs ; il n'a pas poussé son spiritualisme jusqu'à entamer l'intégrité de la personne humaine. D'après Platon il y a une parenté étroite entre l'âme humaine et les Idées : comment pourrait-il en être autrement, puisque l'âme connaît les Idées et que toute connaissance suppose un fond de ressemblance entre le sujet connaissant et l'objet connu ? L'âme humaine, par ce qu'elle a en propre et qui la distingue des animaux, c'est-à-dire l'intelligence, se situe plus ou moins au même niveau que les Idées : elle est simple, immuable et immortelle comme les Idées ; elle est une lueur d'éternité dans ce corps fragile que nous sommes. Ces vues que Platon a surtout développées dans le *Phédon*, il ne semble pas les avoir abandonnées plus tard, car il écrit dans le *Sophiste* (248 E) : « Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être véritable, qu'il ne vit ni ne pense et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger ? »⁽¹⁰⁾. Comme on l'a fait remarquer, Platon semble avoir accentué davantage dans ce dialogue la ressemblance entre l'âme et les Idées⁽¹¹⁾.

Sous ce rapport le jeune Aristote a suivi les traces de son maître : dans l'*Eudème* il professe, en effet, un dualisme psychologique des plus extrémistes. Le plus grand bienfait pour l'homme

⁽¹⁰⁾ PLATON, *Œuvres complètes*. Tome VIII, 3^e partie: *Le Sophiste*. Texte établi et traduit par A. DIÈS (Coll. Budé), Paris, 1925.

⁽¹¹⁾ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, p. 107.

consisterait à ne pas naître ; une fois qu'il est entré dans cette existence malheureuse, il ne lui reste qu'à souhaiter de mourir le plus vite possible. La mort signifie pour l'homme la délivrance de ce qu'il y a de plus noble en lui, l'âme. Celle-ci est conçue, comme une sorte d'Idée (εἰδός τι), ce qui la situe dans le monde des réalités véritables, telles que Platon les a définies ⁽¹²⁾. L'âme ne peut être considérée comme une harmonie, car à celle-ci s'oppose la disproportion, alors que l'âme n'a pas de contraire ; elle est donc une substance ⁽¹³⁾. Même dans le *Traité de l'âme*, où Aristote applique la théorie de l'hylémorphisme au composé humain, les attributs de l'intellect sont tels que certains commentateurs se sont demandé si l'intellect actif n'est pas à considérer comme une réalité subsistante et séparée. Alexandre d'Aphrodise croit devoir identifier l'intellect actif avec la divinité, avec « la Pensée de la Pensée » du XII^e livre de la *Métaphysique*. Pour Avicenne aussi, l'intellect actif est le dixième qui a été produit par l'Être nécessaire : il est à l'origine des âmes et de toute la réalité sublunaire.

L'anthropologie d'Averroès se situe dans la ligne de ce spiritualisme extrémiste contre lequel saint Thomas n'a cessé de réagir, pour se faire le défenseur acharné d'un personnalisme équilibré et d'un humanisme intégral ⁽¹⁴⁾. Saint Thomas, dans son opposition au philosophe arabe, n'a cessé d'attirer l'attention sur les véritables dimensions de ce grand débat philosophique : ce qui est en cause, ce n'est pas uniquement le principe de la pensée humaine, mais en même temps le principe de la vie volitive ; le vouloir est inséparable de la pensée ; il y a un parallélisme constant entre l'activité intellectuelle et la vie volitive. Les rapports entre l'intelligence et la volonté n'ont pas toujours été conçus de la même manière : « Attribuant d'abord à l'intelligence une causalité finale par rapport au vouloir, il dira plus tard que cette influence appartient à l'ordre de la causalité formelle ; quant à la volonté, il lui attribue d'abord une

⁽¹²⁾ *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, ed. R. WALZER, Florence, 1934 : *Eudemus*, fr. 8, p. 19 (SIMPLICIUS, *In Arist. De Anima. Comm. in Arist. Gr.*, XI, p. 221, 20 Hayduck).

⁽¹³⁾ *Op. cit.*, *Eudemus*, fr. 7 (OLYMPIODORUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, p. 173, 20 Norvin).

⁽¹⁴⁾ C. VIOLA, *L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après saint Thomas*, Louvain, 1957 : dans cette brochure (dépourvue de pagination) l'auteur étudie brièvement les arguments que saint Thomas avance dans ses différents ouvrages pour montrer l'unité de la personne humaine.

causalité efficiente seulement, alors que plus tard il y ajoute la causalité finale » ⁽¹⁵⁾. En admettant ce rapport étroit entre l'intelligence et la volonté, saint Thomas ne fait que suivre les traces d'Aristote, qui écrit dans son *Traité de l'âme* que « c'est dans la partie rationnelle que le désir réfléchi prend naissance » ⁽¹⁶⁾.

Si le vouloir se situe dans l'intelligence, que faut-il en conclure pour la doctrine d'Averroès ? S'agit-il seulement de l'unicité de l'intellect agent et de l'intellect possible pour tous les hommes ? Saint Thomas refusera de l'admettre et par là il étendra singulièrement la matière du débat : la question posée s'énoncera comme suit : faut-il admettre pour tous les hommes une seule intelligence et une seule volonté ? Faut-il situer le principe de la vie volitive dans une substance extérieure à l'homme ou bien se place-t-il à l'intérieur de la personne humaine ?

Poser la question, c'est aux yeux de saint Thomas la résoudre : car si on admet une seule volonté pour tous les hommes, on ne voit plus sur quoi on pourrait se baser pour distinguer plusieurs êtres humains ; si on enlève aux hommes ce qu'il y a de proprement humain, l'intelligence et la volonté, pour le mettre dans une substance séparée et unique on ne pourra plus parler d'hommes multiples, car on aura enlevé à ces êtres qu'on appelle « hommes » ce qu'il y a de proprement humain ; ces êtres seront devenus infra-humains et il n'y aura en somme qu'un seul homme, parce qu'il n'y aura qu'une seule pensée et un seul vouloir ⁽¹⁷⁾.

⁽¹⁵⁾ G. VERBEKE, *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*. Revue Philosophique de Louvain, 56, 1958, p. 34.

⁽¹⁶⁾ *De anima*, III, 9, 432 b 5 (trad. J. TRICOT) : ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται. Cf. *De unitate intellectus*, III, n° 81 (ed. KEELER) : Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in III *De anima*. Lorsque saint Thomas essaie de prouver qu'il y a de la volonté en Dieu, il fait appel au même principe, bien qu'il l'énonce différemment : Voluntas enim intellectum consequitur (*Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 1, in c.). Cf. *I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 1 : Respondeo dicendum quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. — *Summa contra Gentiles*, I, 72 : Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens.

⁽¹⁷⁾ *De Unitate intellectus*, IV, n° 89 (ed. KEELER) : Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus apud quem solum residet principalitas

Sera-ce la seule conséquence de la théorie averroïste ? Dans le contexte qui nous occupe, saint Thomas parle aussi de la responsabilité humaine : comment l'homme pourrait-il être le maître de ses actes, s'il n'y a qu'une seule volonté qui réside dans une substance séparée ? Dans la doctrine d'Averroès le vouloir acquiert une dimension purement transcendante ; il est détaché de l'individu, écarté de l'intimité de la personne humaine pour se situer dans un monde transcendant, qui n'est pas sans contact avec les actions humaines dans leur devenir contingent, mais qui les enlève à la densité de la personne concrète. Comment l'homme peut-il être responsable d'actions dont il n'est pas vraiment le principe, dont il est peut-être l'occasion accidentelle et contingente, mais dont le véritable principe se situe au dessus de son existence ? Admettre l'unicité de la volonté pour tous les hommes, c'est ruiner toute responsabilité humaine ; c'est donc ruiner la morale et les lois de la société humaine ; on ne sera plus en droit de punir quelqu'un ou d'accorder des récompenses à un autre, toute vie en société en deviendra impossible. Saint Thomas estime qu'il suffit de montrer les conséquences de cette doctrine pour l'écarter définitivement ⁽¹⁸⁾.

Et s'il s'est fait le défenseur inlassable de l'intégrité humaine, c'est avant tout pour défendre la perfection de l'homme, perfection qui nous est révélée tous les jours par les activités les plus nobles de la personne humaine ; le Docteur Angélique est persuadé de la grandeur inégalée de l'homme, auteur de sa propre destinée. Mais ce n'est pas là l'unique préoccupation de saint Thomas ; il veut sauvegarder en même temps la perfection du Créateur. Celui-ci se révèle dans ses œuvres ; ne pas reconnaître l'intégrité des créatures,

et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus ; quod est manifeste falsum et impossibile.

⁽¹⁸⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 60: Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae. — *De unitate intellectus*, III, n° 82 (ed. KEELER): Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor: non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Ita hic homo non erit dominus sui actus nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis. — *Summa contra Gentiles*, II, 76: Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non ergo erit homo agens seipsum, sed actus ab alio. Et sic non erit dominus suarum operationum, nec merebitur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica.

c'est porter atteinte à la perfection du Créateur ⁽¹⁹⁾. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas se demande si le monde pourrait être plus parfait : il reconnaît évidemment que l'univers n'épuise pas la puissance créatrice de son auteur ; il admet aussi que sur le plan accidentel une plus grande perfection serait possible, puisque nous vivons dans un monde dans lequel tout n'est pas déterminé : il y a la contingence fondamentale du vouloir humain. D'autre part, saint Thomas admet que le monde donné est aussi parfait que possible sur le plan essentiel : chaque essence réalise aussi intégralement que possible la perfection qui lui est propre ⁽²⁰⁾. Si on fait l'application de cette idée à l'homme, celui-ci réalisera pleinement l'essence qui lui est propre : il possédera donc en lui les principes formels de l'activité proprement humaine. C'est exactement le point de vue que saint Thomas défendra dans la querelle autour de l'averroïsme.

Voyons maintenant de façon plus précise comment saint Thomas résume les arguments avancés par Averroès pour défendre l'unité de l'intellect, unité qui ne concerne pas uniquement l'intellect agent, mais aussi l'intellect possible.

Là où différents individus participent à la même perfection spécifique, la distinction se fait par la matière ; dans ce sens on peut dire que la matière est le principe de l'individuation, non pas qu'elle résolve tout le problème de l'existence individuelle, mais elle explique comment plusieurs individus possèdent la même perfection spécifique. S'il y a plusieurs intellects, on est amené à leur appliquer la même règle : l'individuation doit se faire par la matière, ce qui entraînerait comme conséquence que ces intellects seraient matériels. En d'autres termes, Averroès estime que l'intellect ne peut être immatériel, s'il est la forme substantielle d'une matière ; faire entrer l'intellect dans l'unité substantielle du composé humain, c'est équivalement le rendre matériel, c'est le considérer comme l'acte substantiel d'un principe matériel ⁽²¹⁾.

⁽¹⁹⁾ *Summa contra Gentiles*, III, 69: *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.*

⁽²⁰⁾ *I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2.

⁽²¹⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 75: *Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam: quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam... Omnis autem forma individuata*

Considérons un instant les implications philosophiques de cette position : à la base de la doctrine averroïste se trouve la conviction que le spirituel et le matériel ne peuvent s'unir de manière à constituer une seule substance ; la réalité se divise en deux catégories irréductibles, qui ne sont évidemment pas sans rapport entre elles, mais qui ne peuvent entrer dans la composition d'un même être à titre d'éléments constitutifs. Il n'y a donc pas chez Averroès l'idée d'une continuité progressive dans l'échelle des perfections, exprimée dans l'adage : « *Supremum infimi attingit infimum supremi* » ; ce qu'il y a de plus parfait à un niveau inférieur touche à ce qu'il y a de moins parfait au niveau supérieur ⁽²²⁾. C'est la doctrine qui est adoptée par saint Thomas et qu'on retrouve tout particulièrement dans sa conception de l'homme ⁽²³⁾ : saint Thomas admet une réflexion inchoative au niveau de la connaissance sensitive, comme il admet une liberté inchoative, un vouloir inchoatif au niveau de l'appétit sensible ⁽²⁴⁾. Il admet d'ailleurs une pénétration réciproque de la connaissance sensitive et intellectuelle, de l'appétit sensible

per materiam cuius est actus, est forma materialis... Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis. Cf. *Ibid.*, II, 59. — *De spiritualibus creaturis*, a. 2, in c.: Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis, negaverunt illam spirituales substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroës posuit intellectum possibilem secundum esse separatum a corpore. — *Qu. de Anima*, a. 2, in c.: Sed hoc quidam fugientes in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili et impermixtum corpori, quod sit quaedam substantia secundum esse a corpore separata quae sit in potentia ad omnes formas intelligibiles.

⁽²²⁾ Ps. DIONYSIUS, *De div. nominibus*, § 324: Parlant de la Sagesse de Dieu, l'auteur dit qu'elle est: *τάξεως αἰτία καὶ αἰεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων καὶ τὴν μίαν τοῦ παντός σύμπνοϊαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα*. Dans son commentaire, saint Thomas explique (VII, l. 4, n° 733, ed. PERA): Modum autem huius ordinis subiungit, quia semper fines primorum, idest infima supremorum, coniungit principiis secundorum, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae, scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit. Cf. *Summa contra Gentiles*, II, 68: Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis.

⁽²³⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 68: Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.

⁽²⁴⁾ *De Veritate*, q. I, a. 9, in c.

et de la vie volitive : citons à titre d'exemple la manière dont Thomas d'Aquin explique la connaissance intellectuelle du concret ou le jugement portant sur un sujet individuel auquel on applique un prédicat universel ⁽²⁵⁾. Pour lui la rencontre du matériel et du spirituel dans une même réalité individuelle, ne crée point de difficultés insurmontables ⁽²⁶⁾.

Pour expliquer cette rencontre, Averroès recourt à la notion de « continuatio » : c'est une union passagère qui s'établit entre l'intellect unique et la multitude des hommes individuels ⁽²⁷⁾. Cette union se fait par l'intermédiaire de la forme intelligible qui est foncièrement ambiguë : elle réside, d'une part, dans l'intellect possible et présente le même caractère d'éternité que lui ; d'autre part, elle a comme sujet l'image sensible et de ce point de vue elle est périssable ⁽²⁸⁾. Chaque homme pense, non par un intellect qui lui est

⁽²⁵⁾ *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1: Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo.

⁽²⁶⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 68: Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. — *Ibid.*: Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. — *Op. cit.*, IV, 55: Homo enim cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae ad totam creaturam pertinere videtur. — *In librum De Causis*, prop. 2: Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis. — *De unitate intellectus*, V, n° 116 (ed. KEELER): Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae.

⁽²⁷⁾ *De spiritualibus creaturis*, a. 2, in c.; *Quaestio disputata De Anima*, a. 2, in c.; *Summa contra Gentiles*, II, 59 et 73: His autem rationibus respondet Commentator praedictus in III *De anima*, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cuius unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum. Et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae. — *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, in c. *De unitate intellectus*, III, n° 63 (KEELER).

⁽²⁸⁾ *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, in c.: ...ita etiam species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quae sunt in imagine, et secundum hoc esse istae species non sunt aeternae; aliud est in quo habet esse immateriale, scilicet intellectum possibilem, et secundum hoc subiectum non habent quod sint generabiles et corruptibiles. — *Summa contra Gentiles*, II, 73; *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, in c.; *De spiritualibus creaturis*, a. 2, in c.; *Quaestio disputata De anima*, a. 2, in c.; *De unitate intellectus*,

propre, mais par le seul et unique intellect qui est élevé au-dessus des distinctions individuelles : c'est pourquoi l'intellect possible, tout en étant substantiellement un est cependant multiple par la succession des formes intelligibles qui empruntent leur contenu aux images sensibles. Il y a donc un lien entre le matériel et le spirituel, mais cette union passagère n'aboutit pas à la constitution d'une même substance.

A cet argument d'Averroès, saint Thomas répondra que la situation de l'intellect ne diffère pas de celle de l'âme spirituelle ; les âmes spirituelles diffèrent entre elles par leur relation à un corps déterminé : ceci ne veut pas dire cependant que l'individuation des âmes est causée par les corps ⁽²⁹⁾ ; comment le serait-elle, puisque l'âme est le principe de toute détermination dans l'homme ? Elle n'est pas le coprincipe d'un corps constitué et organisé, elle est à l'origine de la corporéité de la matière. Le spirituel est conçu par saint Thomas comme « subsistant », principe d'autonomie et de réflexion : si l'homme est spirituel, c'est qu'il ne s'insère pas totalement dans l'évolution cosmique : il est dans une certaine mesure capable de choisir sa destinée, il est capable aussi de faire progresser la science par des découvertes originales. L'homme n'est donc pas le simple résultat des générations antérieures, son existence ne s'explique pas purement et simplement par les facteurs antécédents : il a en lui quelque chose de « subsistant », un moment d'originalité ou de transcendance par rapport à l'évolution du monde matériel ⁽³⁰⁾. Au

III, n° 63 (ed. KEELER) : *Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic igitur intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatis: et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.*

⁽²⁹⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 73: Et sic individuatur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata. — *Ibid.*, II, 68: Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales.

⁽³⁰⁾ *Quaestio disputata De anima*, a. 1, in c.: Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso... Si igitur anima humana unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta. Cf. *De spiritualibus creaturis*,

contraire, la matière est un principe de déterminabilité, elle est de soi indéterminée, purement potentielle, non subsistante ; si la matière aussi était considérée comme subsistante, elle ne pourrait constituer avec le principe spirituel une seule et même substance. La rencontre de la matière et de l'esprit est conçue par saint Thomas non comme la rencontre de deux réalités équivalentes, mais comme l'union de deux principes qui se complètent. Le monde matériel est nécessairement pénétré d'esprit ; il y a une lueur d'intelligibilité à tous les niveaux de perfection, même aux niveaux les plus bas. C'est pourquoi l'homme est au centre de la création, car il réalise dans son unité substantielle la rencontre mystérieuse de la matière et de l'esprit ; saint Thomas dira que « l'âme est le dernier terme de l'éternité et le principe du temps »⁽³¹⁾ ; l'âme intellectuelle est aux confins du monde matériel et spirituel, pour autant qu'elle est une substance immatérielle, tout en étant la forme d'un corps : l'homme est constitué d'un principe matériel et d'un principe spirituel ; il est donc à la limite de ces deux réalités et semble se rapporter à toute la création⁽³²⁾. L'homme réalise donc en lui la synthèse mystérieusement substantielle des deux grandes catégories qui embrassent le réel.

Un second argument d'Averroès pour défendre l'unité de l'intellect se rapporte aux formes intelligibles : si chaque homme est

a. 2. *De Potentia*, q. 3, a. 9: Unde cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quae sit in semine.

⁽³¹⁾ *Supra librum de Causis expositio*, prop. 2, ed. SAFFREY, p. 16, 14: Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis. — *Summa Contra Gentiles*, III, 61: Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in libro *de Causis* dicitur. — *De Potentia*, III, 9 (27): Praeterea anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media; unde in libro *de Causis* dicitur quod est creata in horizonte aeternitatis et temporis. — *De Potentia*, III, 10 (8): Praeterea substantia animae rationalis tempore non mensuratur; quia ut dicitur in libro *de Causis* est supra tempus; nec iterum mensuratur aeternitate, quia hoc solius Dei est. In libro etiam *de Causis* dicitur, quod anima est infra aeternitatem. — *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 2, in c.: Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum.

⁽³²⁾ *Summa contra Gentiles*, IV, 55: Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute.

muni d'un intellect individuel, les formes intelligibles par lesquelles ces intellects passeront de puissance à acte seront également multiples : chaque homme ne pourra penser que par des formes intelligibles qui lui seront propres. Ceci entraîne comme conséquence que les formes intelligibles seront individuelles comme les intellects ; elles seront proportionnées aux multiples principes d'activité qu'elles doivent faire passer de puissance à acte ⁽³³⁾. Qu'en résulte-t-il ? Averroès dira que cette manière de voir est incompatible avec le caractère universel de nos connaissances intellectuelles. Si les formes intelligibles par lesquelles nous pensons sont propres à chaque homme, elles ne dépasseront pas les frontières de son existence individuelle ; en d'autres termes, toute connaissance intellectuelle sera rabaisée au niveau de l'expérience sensible ; il n'y aura plus dans notre savoir intellectuel un seul moment de transcendance, de dépassement par rapport aux réalités individuelles.

Ce nouvel argument d'Averroès se ramène foncièrement au premier : il consiste à nier que l'homme puisse être inséré dans l'évolution cosmique tout en la transcendant, qu'il puisse être rattaché à la succession temporelle tout en la dépassant, qu'il puisse être limité par les frontières de son être individuel tout en les franchissant continuellement. On se heurte encore une fois à la négation de l'ambiguïté humaine, de l'unité substantielle de la matière et de l'esprit. Saint Thomas lui aussi n'hésitera pas à ramener la connaissance humaine à un principe supérieur, sans entamer toutefois l'intégrité de la personne humaine. Ainsi qu'il le dira dans le *De spiritualibus creaturis*, l'homme doit avoir en lui le principe formel de son activité ; si l'homme pense, il doit avoir en lui de quoi exercer cette activité ⁽³⁴⁾. Ceci ne veut pas dire cependant que l'homme soit entièrement autonome, ni dans son existence, ni dans son activité : la vérité est une et toute vérité se ramène finalement à la vérité première ⁽³⁵⁾ ; ceci n'empêche pas cependant qu'il y ait des intellects multiples qui exercent leur activité propre tout en dépendant de l'Intelligence Suprême, qui est Dieu : celle-ci est la

⁽³³⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 75: Species autem aut formae quae sunt eadem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. Quae non possunt esse intelligibiles: quia intelligibilia sunt universalia, non particularia.

⁽³⁴⁾ *De spiritualibus creaturis*, a. 2, in c.: Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini.

⁽³⁵⁾ *De Veritate*, q. 1, a. 8.

cause efficiente et exemplaire de toute vérité créée ⁽³⁶⁾ ; toute connaissance humaine est donc une participation à la vérité première, qui est Dieu. On peut dire que dans la connaissance intellectuelle l'homme se situe à un niveau supra-individuel : l'idéal qu'on poursuit est l'accord de tous les esprits dans la même vérité : tout acte cognitif est dialogue avec les autres, il est un essai de communion avec tous les esprits dans la recherche de la vérité. Saint Thomas et Averroès sont donc d'accord pour ramener la vérité à un principe supérieur, source de toute intelligibilité : la différence entre ces deux philosophes concerne la manière de poursuivre cette réduction ; saint Thomas l'accomplit en respectant l'intégrité humaine, tandis qu'Averroès la fait aux dépens de la personne ⁽³⁷⁾.

Dans sa réponse au philosophe arabe, saint Thomas attire l'attention sur le rôle de la forme intelligible dans l'acte cognitif : celle-ci est un moyen indispensable dans le développement de l'acte de connaissance, elle est ce par quoi on connaît, elle détermine l'objet précis de notre connaissance, elle n'est pas ce qu'on connaît. C'est tellement vrai que dans l'acte de connaissance on n'est pas conscient de l'intermédiaire que constitue la forme intelligible : on y arrive par raisonnement ; en d'autres termes, cet intermédiaire est jugé indispensable pour faire passer notre intellect de puissance à acte, pour orienter notre pouvoir cognitif dans un sens déterminé et lui donner un contenu précis ⁽³⁸⁾. Il est vrai que notre connaissance intellectuelle est orientée vers l'universel, ce qui veut dire qu'elle n'est pas rivée au concret sensible, mais qu'elle parvient à saisir

⁽³⁶⁾ *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2: Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.

⁽³⁷⁾ *De unitate intellectus*, V, n° 120 (ed. KEELER): Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam.

⁽³⁸⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 75: Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur... Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam. — *De unitate intellectus*, V, n° 110 (éd. KEELER): Haec autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit (sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt) nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest.

la structure essentielle des choses. Platon accorde à l'universel une existence subsistante en dehors de la conscience : ayant une conception intuitive de l'acte cognitif, il croyait que les objets connus existent tels quels dans la réalité. Telle n'est pas la conception de saint Thomas : celui-ci se rend mieux compte de l'intervention active du sujet connaissant dans la constitution de son objet ; le sujet connaissant n'est pas un simple spectateur, un simple regard sur les choses, une pure présence au monde ; on dirait dans notre langage actuel que l'homme est créateur de significations. Pour saint Thomas la forme intelligible est élaborée par le sujet connaissant et elle est un moyen pour saisir la structure essentielle des choses ⁽³⁹⁾. Cette forme intelligible est individualisée par le sujet qui la reçoit, c'est-à-dire par l'intellect possible ⁽⁴⁰⁾ ; cet intellect est spirituel, ainsi que la forme elle-même : cela veut dire que l'intellect et la forme intelligible transcendent le monde matériel, qu'ils se situent au dessus des déterminations spatio-temporelles, qu'ils sont capables de dévoiler la structure essentielle du réel.

Un troisième argument d'Averroès concerne le phénomène de l'enseignement : comment le maître peut-il transmettre une certaine connaissance à ses élèves ? Le même problème avait été abordé autrefois par saint Augustin dans son *De magistro*. D'après Averroès, la communication de la connaissance ne peut se faire comme la procréation d'un homme : dans ce dernier cas le nouvel individu ne s'identifie pas avec ses parents, mais il partage avec eux la même perfection spécifique. Dans le cas de l'enseignement, le maître ne communique pas simplement une connaissance qui serait spécifiquement la même que la sienne, tout en étant individuellement distincte : il ne s'agit pas seulement d'un savoir de même espèce, il s'agit de la même connaissance ⁽⁴¹⁾. Averroès estime que ce phénomène de transmission n'est possible que si le maître et l'élève ont

⁽³⁹⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 73: Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali... ante enim indiget eo (scil. phantasmate) ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens.

⁽⁴⁰⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 75: Species autem intelligibiles individuuntur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae.

⁽⁴¹⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 75: Oportet ergo quod eandem scientiam numero causet in discipulo.

le même intellect : l'enseignement se ramène alors à faire penser par l'élève ce que le maître pense, par l'intermédiaire du même intellect ; la participation au même intellect rend possible la communication, le dialogue entre le maître et l'élève. Si, en revanche, il y a une multitude d'intellects, chacun aura ses connaissances qui lui seront propres, à tel point qu'il ne pourra pas les communiquer aux autres ; chacun restera enfermé dans sa conscience et ne pourra dialoguer avec les autres ⁽⁴²⁾.

Dans sa réponse saint Thomas fait remarquer que la connaissance du maître et celle de l'élève se rapportent identiquement au même objet ; en ce sens on peut dire qu'il s'agit de la même connaissance. On ne peut pas en dire autant des formes intelligibles par lesquelles on connaît : celles-ci ne sont pas les mêmes chez le maître et chez l'élève ⁽⁴³⁾. Averroès a raison quand il refuse de considérer l'enseignement comme un processus causal d'ordre matériel : il n'en est pas moins vrai que l'acte cognitif de l'élève est distinct de celui du maître : les formes intelligibles par lesquelles ils connaissent, ne s'identifient pas.

D'autre part, dans la transmission des connaissances l'élève n'est pas simplement passif, il n'est pas une pure réceptivité vis-à-vis des objets intelligibles. On peut même dire que l'homme n'apprend que ce qu'il connaît déjà ⁽⁴⁴⁾ ; le développement de la connaissance humaine ne se fait pas par additions successives, comme si de nouveaux contenus venaient simplement se juxtaposer à des con-

⁽⁴²⁾ Pour Avicenne aussi, l'acte d'apprendre se réduit à l'acquisition d'une habitude, celle de s'unir à l'unique intellect agent pour en recevoir les formes intelligibles ; ici non plus, il n'y a pas de dialogue, pas de véritable communion entre les consciences. Cf. *Summa contra Gentiles*, II, 74: *Addiscere nihil aliud est quam acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiae agentis ad recipiendum ab eo formam intelligibilem*. Notons que saint Thomas est beaucoup moins sévère pour Avicenne et pour les philosophes qui avec lui admettent l'unicité de l'intellect agent que pour Averroès: cf. *De unitate intellectus*, IV, n° 86 (ed. KEELER): *Forte enim de agente hoc dicere aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt*.

⁽⁴³⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 75: *Est enim numero una (scilicet scientia) quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum*. Cf. *De unitate intellectus*, V, n° 112 (ed. KEELER).

⁽⁴⁴⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 75: *In eo enim qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia*.

tenus antérieurs ; au contraire, l'enrichissement de la connaissance se fait à la manière d'un développement organique : les nouvelles connaissances, pour devenir vraiment nôtres, doivent être incorporées dans le patrimoine que nous possédons déjà ⁽⁴⁵⁾ : une connaissance n'est vraiment acquise que si elle forme un tout organique avec les objets connus antérieurement. C'est pourquoi saint Thomas admet dans l'homme une connaissance séminale, qui est en nous à la manière d'un *habitus* et qui est à la base de tout le développement ultérieur de notre vie cognitive ; ce savoir initial est celui de l'être : il s'agit donc d'une connaissance transcendantale, embrassant tous les objets possibles. Toute acquisition ultérieure ne peut donc être entièrement nouvelle : tout effort cognitif consiste à préciser de l'intérieur ce savoir fondamental. La connaissance de l'être fait partie dans une certaine mesure de notre équipement naturel ; elle n'est pas acquise à la manière des autres connaissances, elle est en nous de manière habituelle, et s'actualise au contact avec le monde. Pour saint Thomas « apprendre » n'est pas recevoir un contenu intelligible élaboré par un autre ; celui qui apprend précise en lui-même une connaissance initiale qui est à la base de tout son développement cognitif ⁽⁴⁶⁾. Pour expliquer le phénomène de l'enseignement il ne sera donc pas nécessaire d'exclure la multiplicité des intellects individuels ; il suffira que ceux-ci se réfèrent en dernière analyse à un premier intellect, auquel ils participent. Le maître et l'élève participent à la même lumière intellectuelle : ce sera la tâche de chaque homme de développer à sa manière les germes de connaissance qui ont été déposés en lui.

Saint Thomas dira même que la doctrine averroïste est exclusive de tout véritable progrès dans la connaissance, comme elle est exclusive de la distinction entre les hommes ⁽⁴⁷⁾. Car si l'intellect est le même pour tous les hommes, il n'y aura plus de distinction entre les actes cognitifs : ceux-ci coïncideront nécessairement, et

⁽⁴⁵⁾ *De unitate intellectus*, V, n° 113 (ed. KEELER) : Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in discipulo est principium naturale scientiae, scilicet intellectus agens et prima principia per se nota.

⁽⁴⁶⁾ Notre article sur : *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas*. Rev. Philos. de Louvain, 47, 1949, pp. 437-457.

⁽⁴⁷⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 73 : Si igitur intellectus possibilis huius et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem.

toute distinction véritable entre les hommes disparaîtra avec eux. Dire que les actes intellectifs sont rattachés à des images sensibles différentes, ne résout pas le problème de la distinction entre les hommes ; ce sera toujours le même intellect qui sera à l'origine des actes cognitifs, car il s'agit ici d'activités immanentes : l'objet connu est assimilé par le sujet connaissant, il devient intentionnellement ce sujet ; l'acte intellectif ne sera pas vraiment l'acte de celui auquel l'intellect a emprunté le contenu de ses formes intelligibles, il sera toujours l'acte d'un intellect unique. Par ce fait même on enlève à l'homme ce qu'il a de proprement humain ⁽⁴⁸⁾ ; on peut dire que l'homme collabore à l'activité intellectuelle, on ne peut pas dire qu'il pense. L'homme perd ce qu'il a de proprement humain, ce qui le distingue des animaux, ce qui constitue la densité originale de la personne ⁽⁴⁹⁾.

Cet intellect unique doit avoir existé depuis toujours, du moins si on admet qu'il y a eu des hommes depuis toujours ; ceci ne vaut pas uniquement pour l'intellect possible, mais aussi pour l'intellect agent, et même pour les formes intelligibles, qui elles aussi sont indispensables à l'acte de pensée ⁽⁵⁰⁾. Inutile de dire que dans cette perspective tout véritable progrès de la connaissance disparaît et que la connaissance sensible devient parfaitement inutile ⁽⁵¹⁾. Saint Thomas s'oppose énergiquement à cette manière de voir, car il est fermement persuadé que notre connaissance intellectuelle plonge ses racines dans l'expérience sensible : celle-ci n'est pas seulement à l'origine de nos connaissances intellectuelles, elle accom-

⁽⁴⁸⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 60: Dicit enim praedictus Averroës quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimationem naturalem.

⁽⁴⁹⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 60: Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis in quantum est homo, ut Aristoteles dicit in I *Ethicorum*.

⁽⁵⁰⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 73: Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt: et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit. Sed si agens est aeternum et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili.

⁽⁵¹⁾ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, in c.: Ex quo ulterius sequeretur, quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, quod scire in nobis non sit nisi reminisci.

pagne sans cesse l'exercice de notre activité intellectuelle. En dehors de l'acquisition d'une connaissance déterminée qui se base sur notre contact avec le monde, nous avons besoin d'évoquer des images sensibles afin de soutenir l'exercice de nos connaissances intellectuelles ⁽⁵²⁾ ; notre connaissance n'est jamais purement intellectuelle ou spirituelle, elle reflète l'ambiguïté de l'existence humaine, qui est spirituelle et corporelle ; notre corps participe lui aussi à l'exercice de nos activités les plus spirituelles.

En s'opposant ainsi à la doctrine d'Averroès, saint Thomas est persuadé de se tenir dans la ligne de l'aristotélisme authentique ; dans son *Commentaire sur le De anima*, il avance trois arguments pour appuyer son interprétation. Il est bon de s'y arrêter quelques instants, car on les retrouve dans plusieurs ouvrages du Docteur Angélique et ils semblent constituer une partie intégrante de son argumentation contre le philosophe arabe. Le premier argument s'appuie sur le début du passage où le Stagirite aborde le problème de l'intelligence (*De anima*, III, 4, 429 a 10) ; on y parle de la partie de l'âme, par laquelle celle-ci connaît ; l'intelligence y est donc considérée comme une partie de l'âme.

Comm. De anima, III, l. 7, n° 696 (PIROTTA) :

Et primo quidem quia Philosophus hic inquit de parte animae. Sic enim hunc tractatum incipit. Unde manifestum est quod intellectus possibilis pars animae est, et non substantia separata.

Le même argument se rencontre dans d'autres ouvrages :

Summa contra Gentiles, II, 61 :

Item in III *De anima* incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, dicens : De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit. In quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

⁽⁵²⁾ *Summa contra Gentiles*, II, 73 : Unde se habet (scil. intellectus possibilis) ad phantasmata sicut causa efficiens ; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine.

De spiritualibus creaturis, a. 9, in c. :

Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili, statim a principio nominat eum partem animae dicens : De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit.

Quaestio disputata de anima, a. 2, in c. :

Non enim inquiremus de intellectu possibili nisi secundum quod per eum intelligit homo : sic enim Aristoteles in ejus notitiam devenit ; quod patet ex hoc quod dicit in III *De anima* incipiens tractare de intellectu possibili : De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit... considerandum est...

De unitate intellectus, cap. I, n° 14 (KEELER) :

Et ne quis dicat, sicut Averroës perverse exponit, quod ideo dicit Aristoteles, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animae ; statim hoc excludit in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim : De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit ⁽⁵³⁾.

Passons au second argument de saint Thomas : au début de ce même chapitre 4, livre III du *Traité de l'âme*, Aristote se demande si l'intellect ne se rattache pas nécessairement aux autres parties de l'âme comme à son sujet, ou s'il peut en être séparé. Aristote émet les deux hypothèses dans son exposé et n'écarte pas directement celle suivant laquelle l'intellect ne serait pas séparable des autres parties de l'âme.

Comm. de Anima, III, l. 7, n° 697 (PIROTTA) :

Item ex hoc quod ipse procedit ad inquirendum de intellectu, sive sit subjecto separabilis ab aliis partibus animae, sive non. Unde patet quod suus processus stat, etiam si intellectus subjecto non sit separabilis ab aliis partibus animae.

Cet argument ne se rencontre pas dans le passage correspondant de la *Somme contre les Gentils* ni dans la *Quaestio Disputata de ani-*

⁽⁵³⁾ Dans les deux traductions que Moerbeke a faites du commentaire de Jean Philopon sur ce passage, le terme φρονεῖ est rendu deux fois par « prudentiat ». Cf. G. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke et sa méthode de traduction. Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*. Firenze, 1955, p. 791.

ma. Il se retrouve cependant dans le *De spiritualibus creaturis* et dans le *De unitate intellectus*.

De spiritualibus creaturis, a. 9, in c. :

Volens autem inquirere de natura intellectus possibilis, praemittit quamdam dubitationem scil. utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animae subjecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum ; et hoc est quod dicit : Sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem sed secundum rationem. Ex quo apparet quod, utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si praedicta positio vera esset. Unde praedicta opinio non est sententia Aristotelis.

De unitate intellectus, I, n° 16 (KEELER) :

« Considerandum quam habet differentiam ». Hanc autem differentiam talem intendit assignare, quae possit stare cum utroque praemissorum, scil. sive sit separabilis [anima] magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non : quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit quam habet intellectus differentiam ad alias animae partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, i. e. subiecto sive non, sed secundum rationem tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse (hoc enim non posset salvari cum utroque praedictorum) ; sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi.

La parenté entre ces trois textes est indéniable : il est à remarquer cependant que la justification du *De unitate* est nettement la plus développée et la plus précise : il est probable d'ailleurs qu'elle se situe, dans l'ordre chronologique, après les deux autres ⁽⁵⁴⁾.

Le troisième argument se rattache lui aussi à une expression dont Aristote se sert pour désigner l'intellect ; il le désigne comme

⁽⁵⁴⁾ G. VERBEKE, *Les sources et la chronologie du commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote*. Revue philosophique de Louvain, 45, 1947, pp. 314-338. Note sur la date du Commentaire de Saint Thomas au *De anima d'Aristote*. Revue philosophique de Louvain, 50, 1952, pp. 56-63.

étant ce par quoi l'âme pense. Il en résulte encore une fois que pour le Stagirite l'intelligence n'est pas une substance séparée : elle est au contraire une faculté de l'âme et fait donc partie de la structure humaine.

Comm. de Anima, III, l. 7, n° 698 (PIROTTA) :

Item per hoc quod dicit quod intellectus est quo anima intelligit. Haec enim omnia ostendunt quod Aristoteles non dicit intellectum esse separatum sicut sunt substantiae separatae.

Summa contra Gentiles, II, 61 :

Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit declarans naturam intellectus possibilis, dicens : Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima. In quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae quo anima humana intelligit.

De spiritualibus creaturis, a. 9, in c. :

Postmodum etiam subdit quod intellectus possibilis est « quo opinatur et intelligit anima », et multa alia huiusmodi ; ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animae, et non sit substantia separata.

Quaestio disp. de Anima, a. 2, in c. :

Quod patet ex hoc quod dicit in III *De anima* incipiens tractare de intellectu possibili... et iterum : Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima.

De unitate intellectus, c. I, n° 11 (KEELER) :

Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristoteles in III *De anima* dicit de intellectu possibili loquens : « Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima ».

Les arguments par lesquels saint Thomas essaie de prouver que la doctrine d'Averroès est contraire à la théorie authentique d'Aristote sur l'intellect possible, sont restés foncièrement les mêmes depuis la *Somme contre les Gentils* jusqu'au *De unitate intellectus* : les trois arguments du Commentaire sur le *De anima* se retrouvent

dans le *De spiritualibus creaturis* et dans le *De unitate intellectus* ; un des trois fait défaut dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Quaestio disputata De anima*.

Quelle attitude saint Thomas adopte-t-il vis-à-vis de Thémistius et de Théophraste, qui se réclament de la doctrine d'Aristote ? Dans son *De unitate intellectus* il dira catégoriquement que le commentateur arabe ne rend pas comme il faut la doctrine de ces philosophes grecs sur l'intellect possible et l'intellect agent ⁽⁵⁵⁾. Cette doctrine est exposée dans le *Commentaire sur les Sentences* : d'après cet exposé Thémistius et Théophraste seraient partisans tous les deux de l'unicité de l'intellect agent et de l'intellect possible ; ils iraient même plus loin et admettraient que l'intellect habituel, qui est constitué de l'union des deux précédents serait lui aussi unique et éternel. Ils estiment par conséquent que les formes intelligibles sont éternelles ; comment en serait-il autrement ? L'intellect agent et l'intellect possible sont incorruptibles et éternels ; comment ce qui résulte des deux pourrait-il être corruptible ? Averroès dit que ces philosophes grecs ont été amenés à cette doctrine, en vue d'expliquer le caractère immatériel de l'intellect, tel qu'il est préconisé par Aristote ⁽⁵⁶⁾.

Averroès n'adopte pas cette position extrémiste : tout en admettant que l'intellect possible et l'intellect agent sont éternels et uniques, il estime que les formes intelligibles ne le sont pas ; il refuse aussi d'admettre que l'intellect agent soit le principe formel de l'intellect possible ; le rôle qui revient à l'intellect agent appartient à la causalité efficiente, alors que les formes abstraites des données sensibles sont le principe formel de l'intellect possible : l'intellect habituel résulte alors de l'union de ces deux principes ⁽⁵⁷⁾.

Sous ce rapport Averroès fait un effort pour se rapprocher de la doctrine authentique d'Aristote ; en le faisant, il essaie d'ex-

⁽⁵⁵⁾ *De unitate intellectus*, V, n° 121 (ed. KEELER) : Patet etiam quod Averroës perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente.

⁽⁵⁶⁾ *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, in c.

⁽⁵⁷⁾ *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, in c. : Et ideo ipse tenet aliam viam, quod tam intellectus agens quam possibilis est aeternus et unus in omnibus ; sed species intelligibiles non sunt aeternae ; et ponit quod intellectus agens non se habet ad possibilem ut forma ejus, sed ut artifex ad materiam, et species intellectae abstractae a phantasmatis sunt sicut forma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu.

pliquer comment l'activité intellectuelle se nourrit constamment des données sensibles ; il montre par le fait même que la pensée se rattache à la vie cognitive des hommes individuels. Si les formes intelligibles sont éternelles, on ne voit pas comment il pourrait y avoir un rapport entre les données sensibles et la pensée qui est totalement transcendante : la pensée serait entièrement détachée des contingences de la vie sensitive et se situerait à un niveau incomparablement supérieur aux efforts cognitifs des hommes individuels.

Quand saint Thomas rédige son *De unitate intellectus* il dispose d'une traduction latine du commentaire de Thémistius sur le *De anima* d'Aristote ; cette traduction était l'œuvre de Guillaume de Moerbeke et elle avait été achevée le 22 novembre 1267. C'est là que saint Thomas a pu découvrir la véritable doctrine de Thémistius : celui-ci admet que l'intellect possible et l'intellect agent ne se situent pas en dehors de l'âme humaine, et c'est là aussi la pensée d'Aristote ; il admet en outre que l'homme se caractérise par son intelligence, et non par une quelconque faculté sensitive ⁽⁵⁸⁾. Saint Thomas découvre donc en Thémistius, non un adversaire, mais un partisan de sa propre interprétation d'Aristote. Et il en est de même de Théophraste, dont il apprend à connaître la doctrine authentique par le commentaire de Thémistius ; d'après Théophraste, l'intellect possible fait partie de la constitution de l'homme, il n'est pas ajouté de l'extérieur, mais il est présent en lui depuis le premier moment de son existence ⁽⁵⁹⁾.

Le Docteur Angélique est persuadé que sa conception de l'homme ne diffère pas de celle d'Aristote, ni de celle de Thémistius ou de Théophraste.

* * *

Saint Thomas s'est donc fait le défenseur de l'intégrité humaine contre l'anthropologie d'Averroès. Lui-même prétend se rattacher à la pensée d'Aristote : comme Averroès il a voulu élaborer logique-

⁽⁵⁸⁾ *De unitate intellectus*, II, n° 53 (ed. KEELER): Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit et Aristotelem ait hoc sensisse; et iterum quod homo est id quod est, non ex sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori.

⁽⁵⁹⁾ *De unitate intellectus*, II, n° 54 (ed. KEELER).

ment l'entéléchisme du philosophe grec et trouver dans cette perspective une solution au problème épineux de l'intellect. Il est devenu de la sorte le précurseur de l'anthropologie contemporaine qui insiste beaucoup sur l'unité de la personne humaine.

Quelle est l'intuition fondamentale qui a conduit saint Thomas à cet humanisme intégral ? Le thème qui revient sans cesse dans ses écrits, c'est que l'acte de penser, tout en comportant un moment de transcendance, appartient cependant à chaque homme individuel ; chaque homme est principe de son activité intellectuelle, il faut par conséquent qu'il possède en lui de quoi rendre possible l'exercice de cette activité. Et comme il s'agit d'une activité spirituelle, il faut que l'homme possède en lui un principe du même ordre qui soit à l'origine de ses actes de pensée ⁽⁶⁰⁾. L'homme n'exerce pas toujours cette activité intellectuelle : saint Thomas en conclura que cette activité est d'ordre accidentel et que le principe immédiat sera lui aussi d'ordre accidentel, c'est-à-dire l'intellect qui est une faculté de l'âme ; elle est même la faculté la plus noble qui émane en premier lieu de la substance de l'âme ⁽⁶¹⁾. Le principe premier

⁽⁶⁰⁾ Saint Thomas refuse d'accepter la « continuatio » d'Averroès comme une explication satisfaisante de l'acte intellectif : d'après la théorie du philosophe arabe l'acte intellectif ne revient pas à l'homme, ce n'est pas l'homme individuel qui pense, c'est une substance séparée. Sans doute, la matière de l'acte intellectif est déterminée par le contenu des images sensibles ; en résulte-t-il qu'on puisse attribuer à l'homme l'acte de pensée ? En aucune façon, pas plus qu'on ne peut attribuer à la paroi peinte l'acte de perception, dont elle détermine le contenu. Cette comparaison de la paroi peinte revient plusieurs fois sous la plume de saint Thomas :

Comm. De Anima, III, l. 7, n° 694 (PIROTTA) :

Non enim per hoc quod species quae est in pupilla, est similitudo coloris qui est in pariete, color est videns, sed magis est visus.

De spiritualibus creaturis, a. 2, in c. :

Per hoc quod species visibilis, quae est forma visus, fundatur in colore parietis, non coniungitur visus parieti ut videnti (au lieu de « videnti », Keeler donne « videtur » ce qui est manifestement une erreur), sed ut visa : non enim per hoc paries videt, sed videtur.

Quaestio disputata de Anima, a. 2, in c. :

Paries autem non habet per hoc quod colores sunt in eo, quod videat, sed quod videatur tantum.

Summa Theologiae, I, q. 76, a. 1, in c. :

Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines

de l'activité intellectuelle n'est autre que la forme substantielle, c'est-à-dire l'âme spirituelle. Si l'activité intellectuelle appartient en propre à chaque homme, il en résulte que le principe de cette activité fera partie de l'équipement naturel de chaque homme ; l'homme sera donc une unité substantielle de matière et d'esprit, il réunira dans l'unité de sa personne les deux grandes catégories du réel.

Comment savoir toutefois que l'activité intellectuelle appartient à l'homme individuel ? Ici saint Thomas n'a d'autre recours que l'expérience immédiate que nous avons de notre activité, spécialement de l'activité intellectuelle : « *experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit* » ⁽⁶²⁾ ; chaque homme fait l'expérience que c'est bien lui qui pense, comme il a une connaissance immédiate de son activité sensitive ⁽⁶³⁾. L'homme ne connaît pas uniquement l'objet de son activité cognitive, il saisit l'activité elle-même et il se perçoit comme le principe de cette activité. Chaque homme se per-

sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur.

De unitate intellectus, III, n° 66 (ed. KEELER):

Unde paries, in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur, non videt.

L'exemple donné dans la *Somme contre les Gentils*, ouvrage antérieur à tous ceux que nous venons de citer, est un peu différent:

Summa contra Gentiles, II, 59:

Similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri.

⁽⁶¹⁾ *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 7, in c.

⁽⁶²⁾ *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, in c. — *Summa contra Gentiles*, II, 76: non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur.

⁽⁶³⁾ *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, in c.: ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire. — *De unitate intellectus*, III, n° 62 (ed. KEELER): Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit; numquam enim de intellectu quaereremus, nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus. *Op. cit.*, V, n° 112 (KEELER). — *Summa contra Gentiles*, II, 75: Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari: intelligit enim se nunc intelligere, alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. — *Op. cit.*, II, 59: Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

çoit non comme objet, mais comme sujet ; on peut même dire que la connaissance de l'objet comme objet est conditionnée par la perception du sujet comme sujet ; toute objectivation disparaîtrait si le sujet ne se connaissait pas comme tel, c'est-à-dire comme principe de ses actes. Sujet et objet sont les deux pôles d'un même acte cognitif et ils se conditionnent réciproquement.

La connaissance du sujet comme sujet est possible, parce qu'à la base de la conscience actuelle que nous avons de nos actes, il y a une présence habituelle à nous-mêmes : cette présence est toujours réalisée, elle est constante, ininterrompue ; notre connaissance passe d'un objet à l'autre ; mais cette orientation sans cesse variante est soutenue par une présence incessante à soi-même ⁽⁶⁴⁾. L'homme qui se saisit dans ses actes, ne fait qu'actualiser cette présence habituelle à soi, qui est la condition indispensable de notre présence au monde comme sujet conscient. Dans la perspective de saint Thomas, se percevoir comme principe de ses actes est une des connaissances les plus immédiates qu'on puisse avoir, puisqu'elle s'appuie directement sur la présence habituelle à soi-même.

Déjà dans le *Commentaire sur les Sentences* saint Thomas souligne que l'acte par lequel l'homme saisit son activité cognitive et se saisit soi-même comme principe de cette activité, n'est pas distinct de l'acte par lequel il connaît l'objet ⁽⁶⁵⁾. La conscience de l'acte et la conscience de soi sont des éléments constitutifs de la connaissance objective : pour connaître quelque chose, il faut en même temps savoir qu'on le connaît ; celui qui n'est pas conscient de son savoir, est à mettre sur le même pied que celui qui ne sait pas. Savoir et savoir qu'on sait, sont donc corrélatifs : et c'est ceci qui fait le nerf de l'argumentation de saint Thomas contre Averroès : chaque homme a conscience de son activité intellectuelle comme émanant de lui-même, à tel point que la perception de soi et de ses actes est un élément constitutif de la connaissance objective.

Notre présence à nous-mêmes et au monde, source de toute

⁽⁶⁴⁾ *De Veritate*, q. 10, a. 8: Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

⁽⁶⁵⁾ *I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2: Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere. — *I Sent.* d. 10, q. 1, a. 5, ad 2: Eodem enim actu intelligit se et intelligit se intelligere... non alio actu potentia fertur in objectum et in actum suum.

notre vie cognitive, est en même temps somatique et spirituelle. Pour se connaître soi-même, l'homme a besoin du monde ⁽⁶⁶⁾ ; c'est le monde qui éveille l'homme à lui-même ; contrairement à ce qu'avait pensé Avicenne, l'homme se saisit seulement comme sujet dans la connaissance d'un objet : en s'opposant au monde il se découvre comme subjectivité. Par ailleurs la connaissance intellectuelle que nous avons du monde plonge ses racines dans notre expérience sensible ; notre connaissance initiale ou séminale dont on a parlé ci-dessus sera progressivement précisée au contact avec le monde ; cet enrichissement de l'intérieur se fera par l'incorporation incessante des données sensibles dans le patrimoine transcendantal de notre savoir fondamental.

Saint Thomas prend position contre l'anthropologie d'Averroès : le fait-il comme chrétien ou comme philosophe ? La question serait oiseuse, si le Docteur Angélique n'insistait pas lui-même sur le caractère philosophique de ses arguments. En s'opposant à la doctrine du philosophe arabe, il tient à le battre sur son propre terrain, en recourant aux textes d'Aristote, de Thémistius et de Théophraste : il est persuadé que l'interprétation de ces auteurs telle qu'elle est donnée par Averroès, est erronée. Mais il y a plus : dans sa réfutation, saint Thomas nous dit explicitement qu'il ne veut pas se baser sur les documents de la foi, mais sur des arguments philosophiques : à ceux qui se prétendent philosophes, il oppose une réponse philosophique ⁽⁶⁷⁾. Que celle-ci ne soit pas étrangère à sa conviction chrétienne cela ne fait rien au problème : il entend justi-

⁽⁶⁶⁾ Saint Thomas y trouve un nouvel argument pour combattre la thèse d'Averroès : si l'intellect est séparé, pourquoi n'est-il pas toujours présent à lui-même ? Pourquoi ne se saisit-il pas toujours et a-t-il besoin des données sensibles pour se connaître ? Cf. *De unitate intellectus*, III, n° 85 (ed. KEELER) : neque etiam indigeret ut seipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae. — *Ibid.*, IV, n° 95 (KEELER) : quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur, quod substantia separata a phantasmatis nostris accipiat et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut intelligere.

On peut même se demander pourquoi cet intellect séparé a besoin des données sensibles pour toute connaissance : cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, in c. : Quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem.

⁽⁶⁷⁾ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, in c. : Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae. — *De*

fier sa position en raison et engage un dialogue purement philosophique avec des adversaires philosophes.

Dans son argumentation contre Averroès, saint Thomas est parti de la perception immédiate de l'acte de penser et de vouloir : saint Augustin et Descartes ont choisi le même point de départ pour surmonter les difficultés avancées par les sceptiques. Aurait-il pu faire appel à d'autres activités pour manifester l'unité ambiguë de la personne humaine ? Incontestablement ; toute l'histoire de la culture nous raconte le mystère de l'homme : qu'on prenne l'architecture, la peinture, la sculpture, la littérature, le théâtre, la musique, la technique, le jeu, la philosophie et beaucoup d'autres manifestations de la culture, on y trouvera toujours l'ambiguïté mystérieuse de la matière et de l'esprit. La plus grande découverte que l'homme ait faite est sans doute celle de la parole : elle manifeste de façon éclatante dans son unité significative la rencontre entre le monde spirituel et la réalité matérielle.

Aux yeux de saint Thomas, Averroès a sacrifié l'intégrité de la personne à l'unité supra-individuelle du genre humain. Lui-même s'est fait le défenseur de l'unité substantielle de la matière et de l'esprit dans la personne humaine : il a voulu sauver de cette manière la conscience individuelle et la destinée inaliénable de chaque homme.

G. VERBEKE.

Louvain.

unitate intellectus, V, n° 124 (ed. KEELER) : Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta.