UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
XXI

LA PSYCHOLOGIE DE GONSALVE D'ESPAGNE

PAR

Benoît MARTEL, O.F.M. Cap.

MONTRÉAL
INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
2715, Côte Ste-Catherine

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

1968

Bibliothèque de la Société d'Histoire Ecclésiastique de la France

Série in-8° raisin :

Paul DROULERS, S. J. *Action Pastorale et Problèmes Sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr d'Astros*, archevêque de Toulouse, censeur de La Mennais. Préface de S. Em. le Cardinal Saliège, VIII et 445 pages.

Louis FOUCHER. *La philosophie catholique en France au XIXe siècle, avant la renaissance thomiste et dans ses rapports avec elle* : 1810-1880. 280 pages.

R. LIMOUZIN-LAMOTHE. *Mgr de Quelen, archevêque de Paris. Son rôle dans l'Eglise de France de* 1815 *à* 1839, *d'après ses archives privées.*
Tome I : La Restauration. 362 pages. Avec un hors-texte.
Tome II : Les premières années de la Monarchie de Juillet. 336 pages.

François de DAINVILLE, S. J. *Cartes anciennes de l'Eglise de France. Historique. Répertoire. Guide d'usage.* Préface de G. Le Bras. 320 pages. Avec 20 cartes et figures et XVI planches hors-texte.

Marcel PACAUT, docteur ès lettres. *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France.* 164 pages. Avec une carte dépliante en couleurs.

Mémorial du XIVe centenaire de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Recueil de travaux sur le monastère et la Congrégation de Saint-Maur. 350 pages. Avec 4 cartes dont deux hors-texte.

Pierre CHEVALLIER, docteur ès lettres. *Loménie de Brienne et l'ordre monastique* : 1766-1789. Tome I : 392 pages ; Tome II : 288 pages. Ouvrage couronné par l'Académie française : Prix Thérouane 1960.

René TAVENEAUX, docteur ès lettres. *Le Jansénisme en Lorraine* 1640-1789. 760 pages. Avec huit cartes dans le texte.

H.C. RULON et Ph. FRIOT. *Un siècle de pédagogie dans les écoles primaires* (1820-1940). Histoire des méthodes et des manuels scolaires utilisés dans l'Institut des Frères de l'instruction chrétienne de Ploërmel. Préface de B. A. Pocquet du Haut Jussé, *Professeur à la Faculté des Lettres de Rennes.* 226 pages. Avec 16 fac-simile hors-texte.

Mémorial de l'année martinienne M.DCCCC.LX-M.DCCCC.LXI. Seizième centenaire de l'Abbaye de Ligugé. Centenaire de la découverte du tombeau de Saint Martin à Tours. XVI et 236 pages.

Xavier AZÉMA, docteur en théologie. *Un prélat janséniste : Louis Foucquet, évêque et comte d'Agde,* 1656-1702. 270 pages. Avec une carte hors-texte.

Jeanne FERTÉ. *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes.* 1622-1695. 453 pages. Avec 3 cartes dépliantes en couleurs.

L.-P. RAYBAUD. *Papauté et pouvoir temporel sous les pontificats de Clément XII et Benoit XIV* - (1730-1755). 136 pages.

Bernard PLONGERON. *Les Réguliers de Paris devant le serment constitutionnel.* 488 pages, avec 1 carte et 4 tableaux dépliants hors-texte.

Charles LEDRÉ. *L'Abbé de Salamon, correspondant et agent du Saint Siège pendant la révolution.* 292 pages.

Huitième centenaire de Notre Dame de Paris. (Congrès des 30 mai-3 juin 1964), Recueil de travaux sur l'histoire de la Cathédrale et de l'Église de Paris. XII et 432 pages et 14 planches.

M. de FONTETTE. *Les religieuses à l'âge classique du droit canon.* Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres. Préface de G. LE BRAS. 172 pages.

Série in-8° carré :

P. JANSEN. *De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les Provinciales en Angleterre.* Préface de G. Le Bras. 140 pages. Avec deux hors-texte.

Ernest SEVRIN. *Un évêque militant et gallican au XIXe siècle. Mgr Clausel de Montals évêque de Chartres* (1769-1857). 2 vol. 756 pages. Avec deux hors-texte.

B.-A. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ. *Lettres d'Emile Artur* (1874-1887) : *Au temps d'Albert de Mun.* Préface de G. Le Bras. 96 pages.

LA PSYCHOLOGIE DE GONSALVE D'ESPAGNE

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
XXI

LA PSYCHOLOGIE DE GONSALVE D'ESPAGNE

PAR

Benoît MARTEL, O.F.M. Cap.

MONTRÉAL
INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
2715, Côte Ste-Catherine

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

1968

Nihil obstat :
Montréal, le 17 Juin 1968
LUCIEN MARTINELLI, p. S.-S.
ALBERT-M. LANDRY, O.P.

Imprimi potest :
P. ETIENNE DÉSALLIERS, O.F.M. Cap.
Ministre provincial.

Imprimatur :
Québec, le 21 Juin 1968
PAUL NICOLE, v. g.

INTRODUCTION

Ce travail veut être une contribution à l'histoire du mouvement doctrinal à une époque assez méconnue du moyen âge, celle qui couvre le dernier quart du XIIIe siècle et le début du XIVe. Il nous fut inspiré à la suite d'une analyse des *Quaestiones disputatae*, relatives à la volonté, de Gonsalve d'Espagne, maître franciscain de l'Université de Paris au début du XIVe siècle. Nous avons en effet constaté que les problèmes de psychologie constituent la partie dominante de cette œuvre et que la plupart des points controversés à l'époque en cette matière, y sont abordés.

Cependant, ce n'est pas sans hésitation que nous nous sommes mis à l'œuvre. D'une part, la matière nous semblait trop vaste et disparate. Comment traiter de problèmes aussi variés et complexes dans une seule dissertation ! D'autre part, le caractère même des *Quaestiones*, exposé succint, fragmentaire, parfois assez décousu, nous donnait l'impression d'être en présence d'un matériel assez peu ordonnable. Mais justement, c'est ce caractère des écrits de Gonsalve qui, en fin de compte, nous a donné l'espoir qu'il y aurait possibilité d'embrasser toute sa psychologie dans notre étude.

On pourrait se demander l'intérêt que peut avoir une monographie sur des questions aussi désuètes et un auteur aussi obscur, à peine mentionné dans les exposés de la pensée médiévale. Nous répondrons que c'est précisément l'objet d'une monographie de s'occuper des auteurs et des doctrines délaissés par la grande Histoire. Et comme sur notre auteur il n'existe à peu près pas de travaux, si ce n'est de courts articles, nous avons trouvé encore dans ce fait un motif déterminant de nous intéresser à son œuvre. Nous ne prétendons pas qu'il s'agisse d'un auteur méritant qu'on lui consacre autant de travaux qu'à un Duns Scot ou un saint Bonaventure, mais nous ne croyons pas superflu de lui en consacrer au moins un. D'ailleurs, si Gonsalve est un personnage obscur dans nos ouvrages d'histoire, l'était-il de son temps ? Il nous a semblé digne d'intérêt pour l'histoire de la pensée médiévale de faire connaître un personnage qui eut à faire la lutte aux plus grands esprits de son époque : Godefroid de Fontaines, Henri de Gand, Maître Eckhart, et qui, de plus, eut pour maître un Pierre Olivi et pour disciple l'illustre Duns Scot.

Pour ce qui en est de ses doctrines, on ne peut leur reprocher leur caractère désuet. L'objet d'une étude historique est de nous apprendre ce qui était enseigné à une époque donnée. Peu importe que ces doc-

trines soient abandonnées ou non, il reste qu'elles ont constitué une étape dans l'évolution de la pensée et, comme telles, intéressent la pensée contemporaine qui, après tout, plonge ses racines dans le passé médiéval. D'ailleurs, tout n'est pas article de musée dans ces vieux textes. Plusieurs problèmes demeurent encore ouverts à la discussion. Les solutions qu'on y a apportées ne sont jamais pleinement satisfaisantes et tiennent toujours l'esprit en quête d'approfondissements nouveaux. Les penseurs contemporains pourraient reprendre à leur compte ces paroles de saint Augustin qui, s'excusant de revenir sur des questions de psychologie maintes fois débattues, avouait : « Quaestio de anima valde difficilis, in qua multi laboraverunt, nobisque ubi laboremus reliquerunt. Sive enim quia non omnium omnia legere potui, qui de hac re secundum Scripturarum nostrarum veritatem ad aliquid liquidum minimeque dubium pervenire potuerunt ; sive quia tanta quaestio est, ut etiam qui eam veraciter solvunt, non facile intelligantur a talibus, qualis ipse sum : fateor neminem adhuc mihi persuasisse quod sic habeam de anima, ut nihil amplius quaerendum putem »[1]. De plus, les problèmes de l'âme étaient de ceux qui préoccupaient le plus les esprits à l'époque[2], car leur solution engageait toute la vie et la destinée, et comme des doctrines erronées en ces matières avaient envahi les milieux académiques, menaçant de ruiner les fondements de la vie chrétienne, les maîtres chrétiens se firent un devoir de défendre l'orthodoxie, même si parfois il leur arriva de confondre la vérité avec leurs propres opinions.

L'intérêt historique des *Quaestiones* de Gonsalve est de nous introduire au cœur des controverses qui passionnaient les esprits à ce tournant de siècle. Elles sont un écho puissant de la vie académique de l'époque, à un moment où les doctrines se durcissaient et les oppositions s'accentuaient. Par conséquent les textes dont nous entreprenons l'étude intéressent non seulement par ce qu'ils nous révèlent de la pensée de leur auteur, mais aussi parce qu'ils sont le lieu où s'intrecroisent les doctrines et les opinions soutenues par les maîtres les plus célèbres du temps. A ce titre, elles projettent des lumières nouvelles sur ce que nous savons déjà de Godefroid de Fontaines, Maître Eckhart, Jean Lesage et quelques autres. Pour cette raison, ce nouveau chaînon ajouté à l'histoire de la philosophie scolastique permettra, nous l'espérons, une mise au point plus précise de l'évolution doctrinale du XIIIe au XIVe siècle.

Il va de soi que cette étude présente un intérêt encore plus marqué pour l'histoire de l'école franciscaine. Précédant Duns Scot de quelques années seulement, les *Quaestiones* de Gonsalve nous permettent de voir quelles étaient les positions franciscaines au tournant du siècle, au moment où une évolution vers un nouvel aristotélisme était en cours, et de faire la part entre ce qui était traditionnel et ce qu'il y eut de vraiment original dans la synthèse scotiste. On pourrait appliquer à plusieurs doctrines psychologiques de Gonsalve d'Espagne ce que le P. Longpré disait de sa philosophie de la volonté : « Les idées du Docteur marial sur

1. SAINT-AUGUSTIN, *De Gen. ad. litter.*, VI, 29, *PL*, 34, 356.
2. Cf. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320.

la volonté, sur son rôle dans la vie psychologique, ses arguments contre Godefroy de Fontaines en faveur de la liberté et de la spontanéité du vouloir, tout cela a été exposé et défendu avec éclat par Gonsalve d'Espagne, en sorte que la découverte de l'œuvre entière de Gonsalve serait un fait capital pour l'histoire de la pensée de Scot »[3]. Gonsalve a exposé et défendu avec non moins d'éclat que le volontarisme, la pluralité des formes, l'hylémorphisme spirituel, l'autonomie des puissances et leur identité avec l'essence de l'âme. Ajoutons qu'un travail sur Gonsalve d'Espagne vient à point puisque paraissait, en 1956, un ouvrage sur la conception de la liberté chez Pierre Olivi[4]. Or Gonsalve se situe chronologiquement entre Olivi et Scot.

Nous nous sommes donc proposé de présenter une étude de la *psychologie de Gonsalve d'Espagne*. Il faut cependant préciser quelques points. Ainsi que nous le remarquions plus haut, si nous avions été en présence d'une œuvre considérable dont chaque partie eût été largement élaborée, nous aurions pu nous restreindre à l'un ou l'autre point de sa psychologie, tel, par exemple, la connaissance, ou sa théorie des puissances de l'âme ; mais le caractère plutôt fragmentaire des écrits qui servent de base à notre étude, l'insuffisance des analyses de Gonsalve sur certains points, nous ont incité à élargir notre sujet pour y inclure les principales thèses de sa psychologie.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait que l'ensemble doctrinal que nous présentons dans ce travail, n'a rien d'aussi systématique dans les textes de notre auteur. Cela tient à deux faits. D'abord, on chercherait en vain chez les auteurs médiévaux de véritables synthèses philosophiques. Ils étaient avant tout des théologiens et leur enseignement s'ordonnait suivant un plan, un ordre en dépendance des questions théologiques traitées. Le fait est évident chez les grands scolastiques : saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot. Leur philosophie, il faut l'extraire de leurs *Sommes*, de leurs *Commentaires théologiques* ou de leurs *Disputes*. Le second fait, qui concerne plus spécialement notre auteur, c'est le caractère des écrits qui constituent nos sources. Ce sont des *Quaestiones disputatae*. Or, comme on le sait ce genre d'écrit se prête peu à un exposé suivi et systématique. La *Quaestio* était avant tout polémique. Elle visait à réfuter des thèses adverses. Le maître n'y livrait sa pensée qu'en réponse à des objections. Il fallait qu'il y fût en quelque sorte provoqué[5]. Or ce caractère est très marqué chez Gonsalve. D'autre part, ses *Quaestiones* nous sont présentées sous forme de *reportations*, très succinctes par endroits[6]. Ajoutons aussi que l'ensemble doctrinal que nous avons dégagé se trouve disséminé dans un certain nombre de *Quaestiones* dont plusieurs n'ont pas comme objet propre l'aspect que nous considérons. Ainsi, il se trouve bien deux ou trois

3. E. Longpré, *Gonsalve de Balboa et le Bx Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, XXXVI (1924), p. 645.

4. Simoncioli, *El problema della liberta 'humana in Pietro di Giovanni Olivi et Pietro de Trabibus*, Milano, Societa Editrice « Vita et Pensiero », 1956.

5. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, p. 73 et s.

6. Nous y reviendrons dans la présentation de ses écrits.

Questions qui traitent du problème de la connaissance, mais nous trouvons aussi des éléments relatifs à ce même problème dans d'autres *Quaestiones* ayant pour objet la liberté, l'activité des puissances, etc... Tout ceci rend particulièrement difficile un exposé syntétique. Et pourtant, il s'imposait de mettre de l'ordre, une certaine unité, dans ce matériel. Nous espérons avoir réussi à en dégager un ensemble doctrinal aux parties assez liées pour constituer la présente monographie intitulée : *La psychologie de Gonsalve d'Espagne.*

Le présent exposé ne couvre pas tous les problèmes qui se sont posés à la psychologie médiévale. Il se limite à ce que les textes nous livrent. Encore ici, cependant, une sélection s'imposait. Nous avons choisi cinq thèmes des plus controversés au temps de notre auteur et autour desquels se définissent ses positions maîtresses. Ces thèmes s'ordonnent logiquement comme suit : une première série a trait *aux structures.* Dans cette première partie, nous traitons successivement du composé humain, de la composition hylémorphique de l'âme, de la nature des puissances et de leurs relations avec l'essence de l'âme. Une seconde série est relative à l'*activité de l'âme.* Ici, nous limitons notre étude surtout à l'activité de l'intelligence et de la volonté, donc aux problèmes de psychologie rationnelle, car les données concernant l'activité des puissances inférieures sont très fragmentaires chez notre auteur.

A mesure que nous avancions plus profondément dans l'étude des textes, sont venus se greffer d'autres problèmes et des développements insoupçonnés. Ici aussi, nous avons dû faire un choix afin de nous en tenir à notre objet. Ces compléments feront, nous l'espérons, l'objet d'articles ou d'études subséquentes. Enfin, disons qu'en vue d'embrasser toute la matière ici présentée, nous avons limité l'exposé sur chaque partie à l'essentiel de ce qu'en dit Gonsalve et qui nous a paru d'importance pour notre propos.

Remarquons enfin que les textes étudiés ici ne nous livrent pas toute la pensée de Gonsalve. Ce dernier aurait aussi commenté les *Sentences* de Pierre Lombard. C'est l'opinion du P. Amoros, l'éditeur des *Quaestiones,* qui la fonde sur les usages académiques de l'époque. On émet de plus des doutes sur l'authenticité du *De Anima* attribué à Scot. L'identité de certains passages de cet ouvrage avec des textes des *Quaestiones* de Gonsalve à poussé certains historiens à se demander si ce dernier n'en serait pas le véritable auteur. La question, pour le moment, n'est pas résolue et ne le sera probablement pas avant que ne soit achevée l'édition critique des œuvres de Duns Scot, actuellement en cours. Aussi, nous sommes-nous abstenu de recourir aux textes du *De Anima* à titre de source, nous limitant donc aux *Quaestiones disputatae* et au *Quodlibet* de notre auteur.

Nous avons utilisé comme base de notre travail l'édition critique préparée par le P. Léon Amoros, franciscain espagnol, mais nous avons eu recours à beaucoup d'autres sources, soit pour éclairer certains textes de Gonsalve ou combler des lacunes, soit pour présenter le contexte doctrinal des *Quaestiones.* Nous nous sommes limité à l'exposé objectif de sa pensée, nous abstenant d'en faire une critique systématique, ce

qui ne nous a pas empêché de souligner à l'occasion certaines faiblesses dans ses positions. Quelques notes historiques au début des chapitres ont permis de faire le point par rapport aux prédécesseurs et de préciser les données du problème. Nous nous sommes efforcé également, quand il y avait lieu, et dans les cas surtout où Gonsalve indique lui-même ses sources, de souligner les dépendances littéraires et doctrinales.

Il nous reste à remercier ceux qui nous ont aidé à mener ce travail à bonne fin : en premier lieu, le R.P. Albert-M. Landry, O.P., dont les conseils et les encouragements nous furent un puissant stimulant ; le T.R.P. Camille Bérubé, o.f.m. cap., spécialiste de l'école franciscaine, qui nous fut un guide précieux dans la recherche de nos sources. Mentionnons également les PP. Ignatius Brady et Théodore Crowley, franciscains, qui se sont aimablement prêtés à nos consultations, et Mlle Suzanne Mansion qui nous a admis au Centre d'Etudes médiévales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain.

TABLES DES SIGLES

AF	*Analecta Franciscana,* Chronique et documents variés se rapportant à l'histoire de l'Ordre franciscain, édités par les Pères du Collège Saint-Bonaventure, Florence, Quaracchi, 1885-1907.
AFH	*Archivum franciscanum historicum,* Périodique trimestriel publié par le Collège Saint-Bonaventure, 32 vols., 1907-1939.
AHDLMA	*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* Paris, Vrin, 1926...
Amoros	*Quaestiones disputatae et de Quodlibet Fr. Gonsalvi Hispani,* O.F.M., ad fidem codicum manuscriptorum editae cum introductione historico-critica cura P. Leonis Amoros, O.F.M. (*BFS,* IX), Florence, Ad Claras Aquas, 1935.
BF	*Bullarium franciscanum,* ed. Sbaralea-Eubel, Rome, 1759.
BFS	*Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi,* Collection d'ouvrages des maîtres franciscains du moyen âge, éditée par les Pères du Collège Saint-Bonaventure, Florence, Quaracchi, 1903...
BGPM	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Munster, Monasterii Guestfalorum, Typis Aschendorffianis, 1891...
CA	Avignon, Bibliothèque municipale, *Codex 1071.*
CT	Troyes, Bibliothèque municipale, *Codex 661.*
CUP	*Chartularium Universitatis Parisiensis,* éd. Denifle et Chatelain, 4 vols., Paris, 1889-1897.
OX	*Opus oxionense,* dans Joannes Duns Scoti, *Opera omnia,* t. V-XIII, Paris, Vivès, 1891-1895.
PG	Migne, *Patrologiae cursus completus, Series graeca,* 162 vols., Paris, 1857-1866.
PL	Migne, *Patrologiae cursus completus,* Series latina, 221 vols., Paris, 1844-1864.

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre Premier

L'HOMME, L'ŒUVRE, LE MILIEU

On rencontre assez peu souvent le nom de Gonsalve d'Espagne dans les ouvrages d'histoire de la philosophie médiévale. Pourtant, selon plusieurs témoignages contemporains, il eut une carrière académique marquante à l'Université de Paris : « Frère Gonsalve de la province de Saint-Jacques fut un brillant docteur en théologie ; on lui doit plusieurs travaux tant en théologie qu'en Ecriture sainte[1]. » D'autre part, mentionnant les personnalités qui ont illustré le couvent de Paris, un chroniqueur de l'Ordre donne la précision suivante : « En ce lieu reposent deux ministres généraux qui furent tous deux des *maîtres illustres* de Paris : Frère Arlottus de Prato et Frère Gonsalve de la province de Saint-Jacques[2]. »

S'il fut un peu oublié des historiens, la chose est peut-être attribuable au fait qu'il eut un élève et successeur génial dans la personne de Duns Scot, qui éclipsa son maître et concentra sur sa personne l'attention de la postérité. Il faut noter aussi que les écrits philosophiques de Gonsalve d'Espagne furent longtemps inconnus des historiens. Ce n'est qu'en juin, 1935, qu'un franciscain, le P. Léon Amoros, prenait l'initiative d'éditer ses *Quaestiones*. Un autre ouvrage, jadis attribué à Duns Scot, vient d'être restitué à Gonsalve par la critique récente[3]. Enfin, on croit qu'il existe de lui des *Commentaria* encore inédits. Il s'impose donc que nous présentions un peu le personnage avant d'entreprendre l'étude d'une partie de sa doctrine.

Ce premier chapitre comportera quelques données biographiques se rapportant à la carrière académique de l'auteur, une présentation rapide de son œuvre scientifique, puis un mot de l'ambiance intellec-

1. « Frater Gonsalvus de provincia sancti Jacobi praeclarus fuit in theologia doctor ; hic tam in theologica facultate quam super scripturam sacram plura gessit ». Barthélémy de Pise, *De conformitate vitae Francisci ad vitam Domini Jesu Redemptoris nostri*, dans *AF*, IV (1906), p. 339, 10.

2. « In hoc loco jacent duo generales ministri : frater Arlottus de Prato et frater Gonsalvus de provincia sancti Jacobi, ambo magistri praeclari Parisienses ». *Ibid.*, p. 544, lignes 34-36.

3. Il s'agit des *Conclusiones metaphysicae* dont il sera question plus loin.

tuelle du temps, surtout dans l'école franciscaine, et de la place qu'y occupe Gonsalve. Nous ne donnerons ici que les indications générales, attendant d'avoir pris connaissance de sa doctrine pour le situer exactement et définir son rôle dans l'école franciscaine[4].

I. L'HOMME

1. — *Le vrai nom de Gonsalve.*

Il y a une confusion à éviter lorsqu'on parle d'un certain Gonsalve, maître à Paris et auteur des *Quaestiones disputatae* qui font l'objet de cette étude. Il est tantôt appelé Gonsalve de Balboa, tantôt Gonsalve le Mineur, ou encore Gonsalve d'Espagne. Le premier nom n'apparaît pas dans les documents antérieurs à 1523[5]. Ce n'est qu'à partir de cette date que le surnom « de Balboa » (ou « de Vallebona » dont Balboa n'est qu'une corruption) apparaît dans les documents. Il s'y trouve pour la première fois dans les *Chroniques* de Marius de Florence, en 1523 :

Capitulum Generale celebratum est Assisii, anno 1304, Ordinis 96, per fratrem Joannem de Murro Cardinalem, in quo fuit electus in 15 Generalem Gonsalvus de Vallebona, Provinciae Sancti Jacobi, Magister sacrae theologiae[6].

Les données du texte indiquent bien qu'il s'agit du même Gonsalve que ci-dessus, mais dénommé cette fois *Gonsalve de Vallebona*. D'après le P. Amoros, le surnom « de Vallebona » serait dû à une méprise[7]. Il existait, en effet, un autre Gonsalve, également illustre, d'origine espagnole et vraiment originaire de Vallebona. Personnage bien différent de l'auteur des *Questions*, puisqu'il vécut au siècle suivant et fut même évêque[8]. Confondant sans doute les deux personnages, Marius de Flo-

4. Nous puisons la plupart de nos renseignements sur Gonsalve dans l'Introduction à l'édition des *Quaestiones disputatae* que nous a donnée L. Amoros, O.F.M. C'est dans cette introduction que se trouvent les renseignements les plus complets sur notre auteur.

5. Voici quelques exemples de ces documents : dans un manuscrit d'Avignon contenant une série de *Questions* de Gonsalve, maître parisien, il est appelé « Gonsalvus Minor ». (Il sera question de ce manuscrit lorsque nous traiterons des écrits de Gonsalve). La liste des dissidents dans l'affaire de Philippe le Bel porte la mention : « Gunsalvus magister ». Cf. E. LONGPRÉ, *Pour le Saint-Siège contre le Gallicanisme*, dans *France Franciscaine*, XI (1928), p. 150. Un *Incipit* et un *Explicit* des *Conclusiones metaphysicae* attribuées à Gonsalve, le désignent comme suit : « Magistrum Gunsalvum generalem Ordinis Minorum » ; « Gunsalvo lectore Parisius ». Cf. *AFH*, 1931, *Documenta*, pp. 496, 497. Alvarez de Pélages, son compatriote (cf. WADDING, *Annales Minorum*, t. VI, p. 136, n. 6), qui donne habituellement des renseignements précis sur Gonsalve, ne mentionne jamais « de Vallebona » lorsqu'il est question de lui : « Cum quo (Gonsalvo) in loco fratrum de Luca scutellas lavi in eadem pelvi lapidea ». ALVARUS PELAGIUS, *De Planctu Ecclesiae*, Lugduni, 1517, a. 67, fol. 220a.

6. MARIUS DE FLORENCE, *Compendium chronicarum Fratrum Minorum*, dans *AFH*, 1909, p. 627.

7. L. AMOROS, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet Fr. Gonsalvi Hispani, O.F.M.* (*BFS*, IX), *Introductio historico-critica*, p. XVII.

8. Plusieurs documents attestent l'existence de ce second Gonsalve : « Gondisalvus alter de Vallebona extitit sequenti saeculo, ob doctrinam moresque optimos Episcopus Granatensis constitutus anno 1437 ». H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum*

rence appliqua à notre Gonsalve, auteur des *Questions*, le nom « de Vallebona » qui convenait au second[9]. Le manuscrit de Marius, conservé dans les couvents de l'Observance, contribua à la diffusion de l'erreur[10].

Quel est donc alors le vrai nom de notre auteur ? Pour le savoir, il n'y a qu'à examiner les documents antérieurs à 1523. Nous avons vu que, dans ces documents, il était nommé *Gonsalve le mineur, Gonsalve d'Espagne*. La *Chronique des XXIV Généraux de l'Ordre* porte la mention « Gundisalvus Gallaecus »[11]. Il est nommé de la même manière par Alvarez de Pélages dans son *De Planctu Ecclesiae*[12]. Le P. Amoros cite encore de nombreux documents qu'il n'est pas nécessaire de reproduire ici[13]. Remarquons seulement que le nom le plus souvent utilisé est celui de *Gonsalve d'Espagne*. Nous avons l'assurance que ces différents noms désignent toujours le même personnage, du fait que la mention est accompagnée des indications suivantes : « Minister Generalis », « Magister e provincia Sancti Jacobi[14]. »

De tout ceci, il est à retenir que le nom « de Vallebona » donné à Gonsalve, auteur des *Quaestiones disputatae*, n'est pas son vrai nom, mais celui d'un autre personnage, et qu'il lui fut attribué par erreur. Son nom véritable est *Gonsalve d'Espagne* ou *Gonsalve le mineur*[15].

S. Francisci (*Bibliotheca Historica Bibliographica*, II, pars 1) p. 328, n. 783. « Interfuerunt huic Synodo (Synode de Florence, 1438-1445, pour régler les différends entre latins et grecs), ex Minoritis, Ludovicus seu Aloysius de Pirrano Episcopus Foroliviensis, Gundisalvus de Vallebona Episcopus Granatensis... » WADDING, *Annales Minorum*, XI (1932), p. 34, paragr. II.

9. Cf. AMOROS, *op. cit.*, *Introductio-historico-critica*, p. XVI. Désormais nous citerons l'édition du P. Amoros sous la forme abrégée : AMOROS, p....

10. Voici qui montre bien que Marius de Florence est à la source de la confusion : une citation de Marcus Ulyssiponensis, dans ses *Chroniques* de 1550, mentionne « de Vallebona » en référant à Marius de Florence. Cf. *AFH*, IV (1911), p. 560, note 2. L'indication est donnée en note marginale. Mais c'est par Wadding, principal annaliste de l'Ordre et lui-même dépendant de Marius de Florence et de Marcus Ulyssiponensis, que l'appellation de « Vallebona » s'est répandue. « Hoc anno in festo Pentecostes celebratum est Assisii Capitulum Generale tricesimum quartum, praesidente Cardinale Joanne de Muro, Ordinis Vicario. Electus est in Ministrum Generalem frater Gondisalvus de Vallebona, vulgo Balboa Gallaecus... » WADDING, *Annales Minorum*, VI (1931), p. 44, paragr. XIII.

11. « Quintus decimus Generalis fuit frater Gundisalvus Gallaecus, de Provincia Sancti Jacobi magister... » *Chronique des XXIV Généraux de l'Ordre des Frères Mineurs*, dans *AF*, III (1897), p. 454, notes 3 et 4. Également ; *Catalogus Gonsalvinus Ministrorum Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, dans *AF*, III (1897), p. 704.

12. *De Planctu Ecclesiae*, II, a. 67, fol. 220 a ; cf. AMOROS, *Introd.*, p. XIX.

13. AMOROS, *Introd.*, pp. XVIII-XIX.

14. BARTHÉLÉMY DE PISE, *De Conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, dans *AF*, IV (1906), p. 544. « Fateor autem me nunquam magistrum vidisse... nisi *magistrum* Gonsalvum, sacrae theologiae professorem, *generalem Ministrum Ordinis Fratrum Minorum*... » ALVARUS PELAGIUS, *De Planctu Ecclesiae*, II, a. 33, fol. 139b-140a. Cf. *Chronicum XXIV Generalium Ordinis Minorum*, dans *AF*, III (1897), p. 454, *ut supra*, note 11.

15. Ces dernières précisions sur le nom de Gonsalve sont utiles et même nécessaires pour l'utilisation des sources concernant ce personnage ; il faut savoir que « de Balboa » est un faux nom désignant le même personnage que l'auteur des *Questions* éditées par le P. Amoros. Pour qui s'en tient à cette édition, il n'y a pas de difficulté puisque l'éditeur ne retient que le vrai nom : Gonsalve d'Espagne.

2. — *Son origine.*

Nous savons, par les documents précités, qu'il était espagnol[16]. De plus, il était originaire de la Galécie, région située au nord-ouest de l'Espagne, et il était fils de la province franciscaine de Saint-Jacques[17]. En se fondant sur le surnom « de Balboa », certains ont pensé qu'il était plutôt portugais[18]. Mais, nous avons vu que ce surnom lui a été attribué par erreur. D'ailleurs, un tel nom se rencontrait fréquemment même en Galécie[19].

3. — *Carrière académique.*

On relève plusieurs traces de la présence de Gonsalve d'Espagne à Paris. A mentionner en tout premier lieu le *Codex d'Avignon,* qui contient une série de *Questions* attribuées explicitement à Gonsalve d'Espagne (désigné sous le nom de *Gonsalve le Mineur*) et groupées avec celles de deux autres maîtres parisiens : Maître Eckhart et Jean Lesage, qui disputèrent tous deux à Paris au début du XIVe siècle[20]. De plus, un manuscrit contenant des *Conclusiones metaphysicae* attribue celles-ci à un certain Gonsalve, maître et lecteur parisien qui fut ensuite ministre général[21]. Parmi les dissidents, également, qui figurent sur la liste présentée à Philippe le Bel, se trouve le nom « Gonsalvus Magister »[22].

D'autre part, en présentant le successeur de Jean de Murro au gouvernement de l'Ordre, le chroniqueur précise qu'il était maître en théo-

16. Voir *supra*, notes 11 et 14.

17. Cf. *supra*, note 11 ; « Gundisalvus de Vallebona, Gallaecus, Provinciae Sancti Jacobi, alumnus et provinciae Castellae minister, anno 1304 electus fuit minister generalis ». *Wadding, Scriptores Ordinis Minorum*, ex Typographia Francisci Tani, 1650, p. 147 ; « Electus est in Ministrum Generalem frater Gundisalvus de Vallebona, vulgo Balboa Gallaecus... provinciae sancti Jacobi alumnus, sed provinciae Castellae Minister... » WADDING, *Annales Minorum*, VI (1931). p. 44, paragr. XIII.

18. Entres autres : *Petrus Rodulphius a Tossiniano*, dans son *Historia Seraphicae Religionis*, fol. 185 r : « Gundisalvus vel Gunsalvus (nomen apud Hispanos usitatum), Ulyssiponensis, Lusitanus, provincia S. Jacobi, primo Minister provinciae Castellae... ». Autre raison qui est à la source de cette opinion : un Catalogue inséré dans le *Codex* de la Bibliothèque nationale de Florence, *Conv. sopp., D.6.359*, fol. IV porte la mention « Gundisalvus de Portugallia decimus quintus... » Le P. Amoros y voit une méprise, du fait que le dit document appartenait au couvent de Sainte-Croix de Florence. L'auteur étant florentin a pu commettre une erreur sur l'origine d'un espagnol. AMOROS, *Introd.*, p. 22.

19. Cf. AMOROS, *ibid.*, p. xxii.

20. Cf. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 1933, t. I, p. 180 ; t. II, p. 441.

21. « Explicit collectio conclusionum libri metaphysice cum initiis suis edita a magistro Gunsalvo tunc lectore Parisius et postea generali ministro Ordinis Minorum... » *AFH*, XXIV (1931), *Documenta*, p. 497.

22. E. LONGPRÉ, *Pour le Saint-Siège contre le Gallicanisme*, dans *France franciscaine*, XI (1928), p. 149.

logie à Paris[23]. En plus de ces documents, on peut citer le témoignage de Barthélémy de Pise, déjà rapporté plus haut[24].

Début de carrière.

Nous savons par plusieurs documents que Gonsalve fut maître-régent[25] en l'année 1302-1303[26]. Puisque, selon les statuts de l'époque, l'aspirant à la licence devait argumenter, prêcher et répondre pendant quatre années, et même cinq lorsque l'année jubilaire ne coïncidait pas avec

23. « Huic (Jean de Murro, 1296-1304) successit in officio ministerii frater Gunsalvus de Provincia S. Jacobi, magister in theologia Parisiensis... » *Chronique des XXIV Généraux de l'Ordre des Frères Mineurs*, dans *AF*, III (1897), p. 704.

24. Barthélémy de Pise, *De Conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, dans *AF*, IV (1906), p. 339, n. 10.

25. Que Gonsalve d'Espagne ait été maître à Paris, on peut l'induire du fait que Jean de Pouylle lui attribue formellement une *Question quodlibétique*, la 18e du *Codex* de Troyes. « Utrum virtutes morales sunt in appetitu sensitivo ». En effet, Jean de Pouylle énonce toute une série d'arguments qu'il attribue à Gonsalve le mineur, et qui correspondent en tous points à ceux du *Codex* de Troyes : « Quidam autem alii, omnibus istis et etiam Aristoteli contradicentes, dicunt nullam penitus esse in appetitu sensitivo, ut Gonsalvus minor, sicut ab ipso audivi... » Jean de Pouylle, *Quodlibet IV*, q. 10. Cf. Amoros, p. 425, note 3. A confronter les arguments ici exposés avec ceux de Gonsalve, *ibid.*, p. 425, texte. Or, au début du XIVe siècle, période où Gonsalve se trouvait à Paris, la dispute quodlibétique était l'affaire du Maître. P. Glorieux l'établit par plusieurs témoignages dans son ouvrage : *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*. Il y cite une lettre où il est fait mention de tous ceux qui soutinrent des *Quodlibeta* vers décembre 1287. Or le document ne réfère qu'à des *magistri*. Cf. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, pp. 14 et s. Voici un extrait du document en question : « Verumtamen omnes doctores qui hoc anno disputaverunt de quolibet..., videlicet magister H. de Gandavo, magister Godefridus de Leodio... » *CUP*, II, p. 13. D'autre part, une chronique de Guillaume de Mangis (1285) fait allusion à des « déterminations » qui furent faites par plusieurs maîtres en théologie. Guillaume de Mangis, *Chronicon* ; cf. Dom Martin Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XX, p. 570. Autre témoignage : parmi les *Quodlibeta* du temps, on peut lire la question suivante : « Quaeritur de peccato magistri in theologia disputantis de quolibet qui renuit accipere quaestionem sibi propositam quia tangit aliquos quos timet offendere ». Gervais du Mont Saint-Éloi, *Quodlibet*, q. 55 ; cf. Glorieux, *op. cit.*, p. 16. Enfin, un sermon de l'époque, prononcé le 3e dimanche de l'Avent, déplore que les maîtres se préoccupent de répondre à des questions « qui mériteraient plutôt le mépris ». Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. III, p. 3 ; cf. Glorieux, *op. cit.*, p. 15. Puisque les *Quodlibeta* de cette époque relèvent du maître, et que d'autre part, un *Quodlibet* est explicitement attribué à Gonsalve d'Espagne, on peut en conclure que ce dernier fut maître à Paris.

26. Son nom paraît avec le titre de *Magister* parmi ceux qui ont refusé de suivre le parti de Philippe le Bel dans son différend avec le pape Boniface VIII. Cf. E. Longpré, *Pour le Saint-Siège contre le Gallicanisme*, dans *France Franciscaine*, XI (1928), p. 150. Or la liste de ces noms n'a pu être dressée qu'en 1303, après le mois de juin, date à laquelle les émissaires royaux furent envoyés auprès des religieux. Le contenu des *Quaestiones* indique qu'il a disputé avec Godefroid de Fontaines, Maître Eckhart et Jean Lesage qui sont de cette époque. Cf. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, I, p. 180, n. 57 ; II, p. 441, n. 213. Ajoutons à ces témoignages l'*Explicit* des *Conclusiones metaphysicae*, qui attribue cet ouvrage à Gonsalve et précise qu'il fut maître à Paris, puis ensuite ministre général : « Explicit collectio conclusionum libri metaphysice cum initiis suis edita a magistro Gunsalvo tunc lectore Parisius et postea generali ministro Ordinis Minorum... » *AFH*, XXIV (1931), p. 497. Or, on sait qu'il fut élu ministre général en 1304. Wadding, *Annales Minorum*, VI (1931), p. 44, paragr. XIII.

la quatrième année de la lecture des *Sentences*[27], Gonsalve a dû être à Paris dès 1297[28]. Mais si nous tenons compte d'autres événements, on peut arriver à des dates encore plus précises concernant le début de sa carrière, et spécialement l'obtention de son baccalauréat. Plusieurs raisons nous incitent à le reporter avant 1290. En effet, avant 1290, il était provincial de la province Saint-Jacques, ainsi que l'atteste le P. Castro, o.f.m.[29]. De plus, en 1288, il aurait été légat de la famille royale d'Espagne auprès du pape Nicolas IV, qui mentionne son nom dans l'une de ses bulles :

Venientes ad Apostolicum sedem dilectos filios Archidiaconum de Salnes in Ecclesia Compostellana, et Fratres Gundissalvum et Nicolaum Ordinis... minorum Regiae celsitudinis nuncios[30].

Or la coutume dans l'Ordre étant de n'exercer ces fonctions qu'après avoir rempli l'office de lecteur[31], il est fort probable qu'au moment de sa délégation (1288), Gonsalve était déjà bachelier. Ajoutons qu'entre 1290 et 1297, il n'aurait pas eu le temps de parcourir toutes les étapes préparatoires au baccalauréat, car les règlements exigeaient neuf années d'études théologiques avant d'être admis à la lecture des *Sentences*, et cela sans compter le cycle des Arts[32]. De plus, le fait d'avoir été promu ministre général en 1304, date à laquelle il devait avoir acquis

27. « Baccalaurii qui legerunt Sententias debent postea prosequi facta facultatis per quattuor annos antequam licentientur, scilicet praedicando, argumentando, respondendo... immo et per quinque annos aliquando expectant scilicet quando annus jubileus non cadit in quarto anno post lecturam dictarum sententiarum ». *CUP*, II, p. 692, n. 13.

28. En fait, l'année 1302 ne fut pas une année jubilaire.

29. P.I. DE CASTRO, *Arbol chronologico de la Provincia de Santiago*, pars I, p. 70 : « Por los años de 1290 era Provincial el M.R.P. Fray Gonzalo de Balboa ». Cf. AMOROS, *Introd...*, p. xxii, note 5.

30. SBARALEA-EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, t. IV, 117b. Il s'agissait d'une demande de dispense pour empêchement de consanguinité. L'enfant de ce mariage, la princesse Isabelle, demanda à son tour à Gonsalve, alors ministre général, d'intervenir auprès du Cardinal Jean de Murro pour obtenir la permission de fonder un couvent de Clarisses. Le texte du document indique qu'il s'agit bien de notre Gonsalve, auteur des *Quaestiones* : « Volentes igitur personam vestram propter hec et considerationem religiosi ac venerabilis viri fratris Gonsalvi, generalis ministri dicti Ordinis Minorum, nobis super hoc cum instantia supplicantis, favore prosequi gratioso... concedimus ». *Epitre* du Cardinal JEAN DE MURRO, éditée par A. LOPEZ, dans *Archivo Ibero Americano*, XIV (1920), pp. 269 et s. ; cf. AMOROS, *Introd.*, p. xxiii, note 3.

31. P. HILARIN FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des* 13. *Jahrhunderts*, Freiburg im-Br., Herder, 1904 ; traduction française par le P. EUSÈBE DE BAR-LE-DUC, pp. 381 et ss.

32. Nous avons vu plus haut qu'il fallait quatre années pour la maîtrise, donc après le baccalauréat. Celui-ci exigeait encore plus de temps. Il fallait d'abord consacrer quelques années aux arts (à Oxford, huit années ; cf. LITTLE, *The Grey Friars*, p. 44) ; puis ensuite s'adonner pendant neuf autres années à la théologie : « Quod nullus legat Sententias Parisius, nisi compleverit ibi *novem annos* studendo in theologia, et audiendo lectiones magistrorum sententiarum et biblicorum, aut in alio solemni studio ubi duo anni pro uno computabuntur... Per hoc tamen non intenditur privilegiis religiosorum mendicantium... pro baccalaureis ad lecturam Sententiarum, Biblie, aut cursuum praesentandis, in aliquo derogare ». *CUP*, II, p. 699, n. 30. Pour les mendiants donc, ce nombre pouvait être réduit à quatre années d'études à Paris, à condition de compléter le programme dans les études de leur province respective en y comptant deux années pour une.

une grande maturité, oblige à reporter assez loin en arrière l'obtention de ses premiers grades. Ajoutons qu'Ubertin de Casales, s'adressant à Gonsalve, alors ministre général, lui fit remarquer qu'il aurait mauvaise grâce à condamner le frère Olivi, lui qui, de notoriété publique, avait enseigné les mêmes doctrines à la Sorbonne au temps où il lisait les *Sentences*[33]. Des paroles d'Ubertin, il ressort que Gonsalve n'a pu lire les *Sentences* après la condamnation d'Olivi, ou du moins après que ses doctrines furent tenues pour suspectes. Or, déjà en 1285, on avait jugé sévèrement la doctrine de Pierre Olivi[34].

Relations avec Duns Scot.

Il n'est pas sans intérêt, pour l'histoire des doctrines franciscaines, de connaître les relations qui ont pu exister entre Gonsalve et Duns Scot, relations qui, toujours au point de vue scolaire, semblent avoir été très étroites. Nous savons que Gonsalve était à Paris au cours des années 1302-1303. Plusieurs documents nous assurent que Duns Scot était lui aussi à l'Université de Paris à la même époque[35]. Gonsalve, avons-nous dit, était maître-régent. Duns Scot, pour sa part, était bachelier. Or le bachelier devait commencer à lire les *Sentences* sous la direction du régent[36]. On a donc quelques raisons de penser que le contenu des *Reportata parisiensia* de Scot a été lu sous la direction de Gonsalve. D'autre part, celui-ci, devenu ministre général, prononça lui-même l'éloge de Duns Scot en des termes qui laissent deviner un contact intime et prolongé :

Cum secundum statuta Ordinis et secundum statuta vestri Conventus Baccalaureus hujusmodi praesentandus ad praesens debeat esse de aliqua provincia aliarum a provincia Franciae, dilectum in Christo Patrem Joannem Scotum, de cujus vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo,

33. « Frater etiam Gonsalvus generalis, cum legeret sententias Parisius in scholis Fratrum Minorum, illam opinionem de essentia divina, quam recitat frater praedictus (P. Olivi), et quam nunc procurator nomine ipsius dicit heresim per concilium..., tenuit tanquam probabilem, ut dicunt qui praesentes erant in scholis, dum legeret... Et quasi omnes vel plures opiniones fratris P. Olivi... tenuit in legendo ». EHRLE, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne* in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Band II, p. 383.

34. Cf. *Acta Capituli generalis Mediolani*, anno 1285, dans *AFH*, XXVI (1929), p. 89 ; Documenta, Responsiones, p. 149.

35. Son nom paraît avec le titre de Bachelier sur la liste des dissidents dans l'affaire de Philippe le Bel. Cf. E. LONGPRÉ, *Pour le Saint-Siège contre le Gallicanisme*, dans *France franciscaine*, XI (1928), p. 149. Deux colophons d'un manuscrit de Worcester découvert par le P. Callebaut, contiennent des *Explicit* qui attribuent à Scot certaines *Questions* et ils en fixent la date en l'année 1302-1303 : « Anno Domini Mo trecentesimo secundo intrante tertio ». *Cod. Bibl. Cap. de Worcester*, t. 69, *fol.* 158c, 160c ; cf. CALLEBAUT, *J. D. Scot à Paris*, dans *AFH*, XVII (1924), p. 7. *La Chronique des XXIV Généraux* situe sous le généralat de Jean de Murro, 1296-1304, l'enseignement de Scot à Paris : « Claruit sub isto Generali Parisiis frater Johannes Scotus, doctor eximius et ingenii profunditate famosus ». *AF*, III (1897), p. 453.

36. « Quilibet baccalaureus incipiens jurabit incipere sub magistro regente et actu Parisiis praesente... » *CUP*, t. II, p. 699, n. 24.

aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama, quae ubique divulgata est informatus sum ad plenum[37].

Cette « experientia longa » n'est-elle pas celle qui résulte des relations de maître à élève ? On a de bonne raisons de le croire. En tout cas, il ne peut s'agir de l'expérience qu'il aurait pu acquérir comme supérieur majeur de Duns Scot, puisque la lettre contenant l'éloge qu'on vient de citer, fut écrite six mois seulement après son élévation au généralat. On peut donc déduire de ce passage que Gonsalve et Scot ont passé plusieurs années ensemble à Paris.

Il est plus difficile de déterminer quelle fut la durée de leurs relations universitaires. Selon le P. Callebaut, pour satisfaire aux exigences des statuts universitaires qui exigeaient de tout candidat au baccalauréat neuf années d'études théologiques[38], Duns Scot a dû se trouver à Paris dès 1293. Comme il a quitté cette ville en 1297[39] et s'est rendu en Angleterre pour y enseigner et compléter sa scolarité, on doit placer en deça de cette date les rapports qui donnèrent lieu à cette « longue expérience » dont parle Gonsalve, et qui, s'ils ne furent pas toujours ceux de maître à élève, ont pu être ceux de deux compagnons animés du même idéal intellectuel et religieux[40]. Il est vrai qu'ils se rencontrèrent tous deux en l'année 1302-1303, mais une aussi courte période ne justifierait pas l'expression « experientia longa » employée par Gonsalve.

Fin de carrière.

La carrière académique de Gonsalve prit fin brusquement en 1303, au mois de juin. Par suite de sa dissidence d'avec la politique royale, il dut quitter le royaume et passer en Espagne, où il fut aussitôt élu provincial de Castille, charge qu'il remplira encore au moment de son élévation au généralat[41].

Promu général, il continua à manifester un grand intérêt pour les études. Entre autres mesures pour les favoriser, il ordonna, en 1310, l'établissement d'un *Studium* dans la province romaine[42]. D'autre part, dès que les Frères Mineurs purent rentrer à Paris après le règlement du différend avec le roi Philippe le Bel, il s'empressa de présenter des su-

37. WADDING, *Annales Minorum*, VI (1931), p. 57, n. 51, paragr. XII ; *Epistolae Gonsalvi*, cf. RODOLPHIUS TOSSINIANENSIS, *Historia Seraphicae Religionis*, t. III, fol. 325 ; également : LITTLE, *op. cit.*, p. 240.

38. Voir *supra*, note 32.

39. Cf. CALLEBAUT, *Les séjours du B.J. Duns Scot à Paris*, dans *France franciscaine*, XII (1929), p. 365 : « Scot alla enseigner aux Universités de Cambridge et d'Oxford, et y compléter le nombre de neuf années que l'Université de Paris exigera en 1302 du bachelier écossais ».

40. Gonsalve aurait été le maître de Scot entre 1293-1297 d'après CALLEBAUT, *Le Bx Duns Scot étudiant à Paris*, dans *AFH*, XVII (1924), pp. 3-12.

41. « Quintus decimus Generalis fuit frater Gundisalvus... electus cum esset Minister Castellae, in capitulo Assisii anno Domini MCCCIV... » *Chronique des XXIV Généraux*, dans *AF*, III (1897), p. 454.

42. Cf. *Miscellanea Franciscana*, XXXIII (1933), p. 73.

jets aux grades universitaires, ainsi qu'en témoigne la lettre de présentation de Scot citée plus haut.

Par plus d'un trait Gonsalve ressemble à saint Bonaventure. Comme ce dernier, il fut arraché à l'enseignement pour prendre le gouvernement de l'Ordre jusqu'à sa mort. Il eut aussi des difficultés avec le parti des Spirituels, manœuvrant avec prudence pour rétablir la paix et l'unité au sein de la communauté, tout en veillant au maintien de la discipline et de l'observance, à l'exemple de son illustre prédécesseur [43].

Tant du point de vue intellectuel que religieux, il fut tenu en haute estime par ses contemporains. Relevons, entre autres, le témoignage de son compatriote et fils spirituel [44], Alvarez de Pélages :

Fateor me nunquam magistrum vidisse, in quantum ut homo scire potui, maxime in sacra theologia, et maxime religiosum mendicantem, humilem, patientem... nec verum magistrum Christum in virtutibus sectantem... nisi magistrum Gonsalvum, sacre theologie professorem, Hispanum, Generalem Ministrum Ordinis Fratrum Minorum, qui me Assisii recepit ad Ordinem [45].

Et quamquam sanctae memoriae frater Gonsalvus Hispanus de provincia Galiciae nobilis genere, sed nobilior vita et moribus et evangelica paupertate, vere Frater minor et zelator ardentissimus regulae et dominicae paupertatis (*Matth.*, XI), et dominicae humilitatis cum quo in loco Fratrum de Luca scutellas lavi in eadem pelvi lapidea, magister in theologia realissimus verbo et opere, de majoribus mundi litteratis in trivio et quadrivio... [46].

Ne tarissant pas d'éloges, Alvarez de Pélages nous dit encore qu'il fut tout le contraire de nombreux maîtres parisiens :

Quorum totum mundum est legere et disputare et commentaria curiosa facere et de paenitentia non curare [47].

Sans doute les rapports étroits qu'il eut avec Gonsalve expliquent-ils en partie l'enthousiasme d'Alvarez pour son maître spirituel, mais il faut reconnaître à cet enthousiasme un certain fondement quand on trouve ces propos confirmés par d'autres contemporains [48].

Gonsalve mourut le 13 avril, 1313 [49].

43. « B. Gonsalvus Sancii ex Provincia S. Jacobi nobilis quidem genere, sed toto tempore vitae suae latro fuit pessimus, tandem ferventi oratione ad Deum factus et Frater Minor et vivens et mortuus Deo operante miracula fecit ». RODOLPHIUS TOSSINIANENSIS, *op. cit.*, t. I, fol. 104.

44. Il fut, en effet, reçu dans l'Ordre par Gonsalve. Cf. SBARALEA, *Supplementum et Castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci (Bibliotheca Historica Biographica*, XI), pars 1, n. 783.

45. ALVARUS PELAGIUS, *De Planctu Ecclesiae*, lib. II, a. 33, Venet. [Lugd. 139d-140a : AMOROS, p. xxviii], fol. 75r ; cf. *AF*, III (1897), p. 454, note 4.

46. ID., *ibid.*, II, a. 67, Venet. [Lugd. 220a-b ; AMOROS, p. xxxix], fol. 169v et s ; cf. R. KLIBANSKY, *Commentariolum de Eckardi Magistro*, dans *Magistri Eckardi Quaestiones Parisienses*, editae ab A. DONDAINE, p. xxix.

47. ID., *ibid.*, II, a. 33, Venet., fol. 75r ; cf. KLIBANSKY, *op. cit.*, p. xxix.

48. « Hic Magister realissimus, unus de majoribus licteratis (*sic*) suorum temporum ». MARIUS DE FLORENCE, *Compendium chronicarum Fratrum Minorum*, dans *AFH*, II (1909), p. 634.

49. « Dictus autem generalis, expedito Generali concilio, cum perrexisset Parisius et Ordinem IX annis rexisset, ibidem infirmatus migravit ad Dominum anno Domini 1313 ». WADDING, *Annales Minorum*, VI (1931), pp. 238-239, n. 212, paragr. 1.

II. L'œuvre

Les écrits philosophiques et théologiques de Gonsalve d'Espagne sont longtemps demeurés dans l'oubli. Cependant, avant même qu'on les eut découverts, des témoignages anciens assurent qu'il écrivit beaucoup d'ouvrages. On n'a qu'à rappeler ceux de Barthélémy de Pise et de Marius de Florence[50]. D'après ce dernier, Gonsalve a beaucoup écrit sur les matières théologiques et scripturaires. Un certain Rodolphius lui décerne le titre de « Scriptor clarissimus »[51].

Un premier catalogue des écrits de Gonsalve a été dressé par le P. Hyacinthe Sbaralea[52]. Mais la découverte de plusieurs écrits scientifiques rendit par la suite ce catalogue fort incomplet. Dans l'introduction à son édition des *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, le P. Amoros en dressa un nouveau où les ouvrages de Gonsalve sont partagés en quatre catégories : *écrits de pastorale, écrits polémiques, écrits scolastiques, écrits douteux*[53]. Nous laissons de côté les deux premiers groupes qui intéressent plutôt l'histoire de l'Ordre, et le dernier relatif à des écrits dont l'authenticité n'est pas encore établie. Seuls les écrits scolastiques ou scientifiques retiendront notre attention, car c'est de ces écrits que nous dégagerons les éléments de sa psychologie.

Les écrits scolastiques de Gonsalve d'Espagne

Par cette expression, on désigne les écrits scientifiques de Gonsalve. La liste de ces écrits actuellement connus n'est pas bien longue, ne comportant que les *Conclusiones metaphysicae*, et les *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*.

A. *Conclusiones metaphysicae.*

Il s'agit des *Conclusiones metaphysicae*, au nombre de 378, que l'on trouve dans la collection des œuvres de Duns Scot[54]. Le premier éditeur de cet ouvrage, le P. Jean Camers, l'avait attribué à Scot dans la présentation de son opuscule, sans raison apparemment puisqu'aucun des manuscrits connus jusqu'à ce jour ne mentionne le nom de Scot[55]. Les

50. « Hic tam in theologica facultate quam super scripturam sacram plura gessit ». Barthélémy de Pise, *op. cit.*, dans *AF*, IV (1906), p. 339. « Hic tam in theologica facultate quam super Sacram Scripturam plura scripsit et alios plurimos tractatus ». Marius de Florence, *Compendium chronicarum*, dans *AFH*, II (1909), pp. 627, 634.

51. « Scriptor clarissimus dicitur ». Nous n'avons pu identifier ce Rodulphius. Voir H. Sbaralea, *Supplementum et Castigatio... (Bibl. Hist. Biogr.*, IV), p. 61.

52. *Ibid.*, II, pars 1, p. 328.

53. Amoros, *Introd...*, pp. xli-xlv.

54. Cf. Joannis Scoti *Opera omnia*, éd. Vivès, VI, pp. 601-667.

55. « Incidit elapsis diebus ad manus nostras opusculum Joannis Scoti CCCLXXVIII conclusionum ». Joannes Camers, *Opusculum praeclarissimum Joannis Scoti complectens Conclusiones numero CCCLXXVIII* quas ex libris Metaphysicae Aristotelis edidit Simonem de Luere, fol. 11 ; cf. Amoros, p. xlix, note 3. Voir aussi : Longpré, *Gonsalve de Balboa et le Bx Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, XXXVI (1942), p. 641.

éditeurs postérieurs des œuvres de Duns Scot, Wadding et Vivès[56], suivirent son exemple et y inclurent les *Conclusiones*. Par la suite, on découvrit des manuscrits qui attribuaient formellement l'ouvrage à Gonsalve d'Espagne[57]. Cependant, le P. Amedeus, recenseur de l'édition du P. Amoros, ne croit pas que l'attribution des *Conclusiones* à Gonsalve soit suffisamment justifiée, même après l'inventaire de ces nouveaux documents. De tous les historiens récents que nous avons pu consulter, il est le seul à mettre la chose en doute. Pour notre part, nous ne voyons pas quelle autre preuve on pourrait apporter. En pareille matière, le témoignage des manuscrits semblerait bien mériter créance ![58]

B. *Quaestiones disputatae et de Quodlibet.*

Nous devons nous arrêter un peu plus longuement à cet ouvrage qui constitue le texte de base de notre travail[60].

a) *Source.*

Les *Quaestiones disputatae et de Quodlibet* furent découvertes dans deux manuscrits, le *Codex 1071* de la Bibliothèque municipale d'Avignon et le *Codex 661* de la Bibliothèque municipale de Troyes. Le premier qui révéla l'existence de ces *Questions* dans le *Codex* d'Avignon fut L.H. Labande, en 1894[61]. Par la suite, le P. Ephrem Longpré et Mgr Grabmann, après une étude minutieuse de ce *Codex*, éditèrent quelques-unes des

56. Voir *supra*, note 54.

57. Le P. Fidele Fanna, en découvrit un dans un catalogue de Venise : *Codex Bibl. Semin. Patr. Venitiarum, M. III*, 26. Ce *Codex* contient, en effet, un *Explicit* qui attribue à « Gunsalvum tunc Parisiensem lectorem » des *Collationes metaphysicae* ; cf. E. LONGPRÉ, *Mélanges historiques de théologie franciscaine*, dans *France Franciscaine*, V (1922), pp. 432 et s. Le texte de ces *Collationes* s'avère identique à celui des éditions. De même, on a trouvé dans le *Codex Vaticanus Ottobiniani 1816* des *Incipit* et des *Explicit* qui attribuent tout aussi nettement à Gonsalve, Maître et ministre général des Mineurs, les *Conclusiones* : « Incipiunt conclusiones metaphysicae secundum magistrum Gunsalvum generalem Ordinis Minorum Fratrum de textu philosophi extracte ». *Vat. Ottob. lat. 1816*, fol. 2r. « Incipiunt conclusiones 12 libri metaphysicae secundum magistrum Gunsalvum, generalem Ordinis Minorum ». *Ibid.*, fol. 13r. « Explicit collectio conclusionum libri metaphysicae cum initiis suis edita a magistro Gunsalvo tunc lectore Parisius et postea generali ministro... » *Ibid.*, fol. 15r. Cf. *AFH*, XXIV (1931), pp. 496-97.

58. P. AMEDEUS DE ZEDELGEM, *Recension de l'édition du P. Amoros*, dans *Collectanea Franciscana*, VI (1936), p. 611.

59. A ces arguments extrinsèques, on pourrait ajouter un critère interne. On relève deux indices qui, s'ils ne suffisent pas à démontrer l'appartenance des *Conclusiones* à Gonsalve, peuvent du moins la confirmer. Le premier de ces indices est un passage où il est question de composition hylémorphique dans les créatures spirituelles : « Et cum substantiae incompositae hic vocentur substantiae immateriales, si diligenter inspicias ea quae in littera dicuntur, videbis quod Angeli et animae non penitus possunt dici immateriales, quasi carentes omni materia ». *Conclusiones metaphysicae*, dans *Scoti Opera omnia*, VI, VIVÈS, p. 629a. Or c'est ce que soutient Gonsalve dans les *Quaestiones*, ainsi que nous le verrons. Autre indice : la connaissance très étendue de la métaphysique aristotélicienne dont il fait preuve tout au long des *Quaestiones*. On s'expliquerait bien ainsi le fait qu'il soit l'auteur des *Conclusiones*.

60. Pour plus de détails sur les *Quaestiones*, voir AMOROS, *Introd.*, pp. XLVII-LXV.

61. L.-H. LABANDE, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XXVII, pp. 492-493.

Questions de Gonsalve[62]. Quant aux *Questions* provenant du *Codex* de Troyes leur existence était notée dès 1885 dans le catalogue de la bibliothèque de cette ville[63], mais sans mention d'auteur. Ce n'est qu'en 1933 que F. Pelster, remarquant dans ce *Codex* le titre de l'une des *Questions* déjà éditées, émit l'opinion que toute une partie de la série des *Questions* contenues dans le *Codex* étaient probablement de Gonsalve d'Espagne[64]. Enfin, en 1935, le P. Léon Amoros entreprit une édition critique des deux séries de textes[65]. Il faut encore signaler une autre édition critique de l'une des *Questions* contenues dans le *Codex* d'Avignon, par A. Dondaine[66].

A ces sources, il convient d'ajouter des fragments d'une *Question* de Gonsalve, citée par Jean de Pouylle dans l'un de ses *Quodlibeta* et qui fut éditée par le P. E. Longpré[67].

b) *Liste des Questions*[68].

Le *Codex d'Avignon* contient huit *Questions* attribuées explicitement à Gonsalve d'Espagne, ici appelé *Gonsalve le mineur*[69]. Le *Codex de Troyes* contient un bloc de vingt-huit *Questions* anonymes, mais qui, pour des raisons que nous exposerons, sont bien de Gonsalve[70]. La liste complète de ces *Questions* se trouve dans le texte du *Codex*, et non dans la table qui en est dressée à la fin et dans laquelle l'une d'elles a été omise[71]. Quant au rapport à établir entre les deux séries de *Questions*, nous en parlerons au sujet de l'authenticité des *Questions* du *Codex de Troyes*[72].

62. E. Longpré, *Gonsalve de Balboa et le Bx Duns Scot*, dans *Etudes franciscaines*, XXXVI (1924), pp. 641-645 ; Id., *Question inédite de Gonsalve de Balboa*, *ibid.*, XXXVII (1925), pp. 171-172 ; Id., *Questions inédites de maître Eckhart et de Gonsalve de Balboa*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1927, pp. 78-85. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionem Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1927, in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-philologische und historische Klasse*, XXXII, Band 7.

63. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des Départements*, II, Paris, 1855, p. 278.

64. G. Pelster, *Literargeschichte des Scholastik*, dans *Scholastik*, XIII (1933), p. 135.

65. Amoros, *op. cit.* ; comme nous aurons souvent à mentionner ces manuscrits, nous abrégerons comme suit : *Codex Avenionensis* : *CA* ; *Codex Trecensis* : *CT*.

66. A. Dondaine, *Magistri Eckardi opera latina Quaestiones parisienses*, Lipsiae, Felix Meiner, 1936 ; il s'agit de la Question : « Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via », pp. 14-24 ; *CA*, fol. 120c-121d. La même *Question* a été éditée par B. Geyer, dans *Magistri Eckardi Quaestiones et sermo parisienses* (*Florilegium patristicum*, XXV), Bonn, 1931 pp. 16-24.

67. Jean de Pouylle, *Quodlibet*, IV, q. 10, *Bibl. Flor.* II, I, 117, fol. 240r ; cf. E. Longpré, *Gonsalve de Balboa et le Bx Duns Scot* dans *Etudes franciscaines*, XXXVI (1924), p. 643.

68. Amoros, *Introd...*, pp. LIII-LVIII.

69. *CT*, fol. 107a-110b ; 110c ; 110c-113a ; 114a-116c ; 117c-119b ; 119b-120c ; 120c-121d ; 123b-125a.

70. *CT*, fol. 113r-139v.

71. *Quaestio de Quodlibet X*, Amoros, p. 165 ; *CT*, fol. 129d-130b.

72. Au nombre des *Questions* de Gonsalve, relevées dans *CT*, quatre sont des doublets. En effet, les *Questions* 7, 8, 24, et 20 sont exactement les mêmes que 19, 21, 25 et 26, ce qui réduit le nombre réel à 24. D'après l'indication du scribe, la série 8-18 (parmi lesquelles il faut insérer la *Question* omise dans la table) est une série de *Questions de quodlibet*. Notons que

c) *Authenticité.*

L'authenticité des *Questions* du *CA* ne fait pas de difficulté, car le nom de leur auteur y est mentionné. Huit de ces *Questions* y sont attribuées explicitement à Gonsalve le mineur, avons-nous dit. Le problème se pose pour celles du *CT*, qui sont anonymes. Pour établir leur authenticité, on recourt aux critères suivants :

1. On y retrouve la même manière originale de présenter les problèmes à discuter que dans le *CA*. Dans ce dernier catalogue, Gonsalve rapporte toujours ses *Questions* à la louange divine[73]. Sur dix-sept, onze sont aussi présentées dans le *CT*[74]. 2. On remarque que certaines *Questions* de l'un et l'autre *Codex* sont identiques[75]. 3. D'autre part, assez souvent des *Questions* d'une série renvoient à celles de l'autre série[76].

A noter que si on établit l'authenticité de certaines *Questions* du *CT*, on peut légitimement conclure à celle de toute la série, puisque ces *Questions* se présentent comme un bloc « unica manu », séparées des autres par le scribe[77], et qu'une table spéciale en a été dressée à la fin du catalogue. On pourrait encore prouver ce dernier point en relevant de nombreux renvois d'une *Question* à l'autre à l'intérieur de la même série[78].

pour les *Questions* du *CT*, la numération en chiffres arabes réfère à la table du manuscrit (ou plutôt du *Codex*) reproduite dans l'introduction d'Amoros, pp. LVI-LVII ; la numération en chiffres romains réfère à celle de l'édition. Pour l'exposé doctrinal, nous citerons par cette dernière qui permet de repérer plus facilement le texte.

73. *CT*. Cf. AMOROS, *Introd.*, pp. LVII, LVIII ; les *Quaestiones* 3, 4, 5, 7, 8, 19, 20, 21, 24, 26.

74. En voici deux exemples : « Utrum potentia laudandi Deum sit in natura habentis materiam » (*Ibid.*, p. LVII, q. 3) ; « Utrum potentia qua laudatur Deus mentaliter sit eadem potentia cum intellectu agente » (*Ibid.*, p. LVII, q. 5).

75. *CT* : 1. « Utrum actus laudandi Deum mentaliter et orandi sint idem specie » ; 2. « Utrum actus laudandi sit a creatura laudante vel ab objecto » ; 22. « Utrum voluntas sit potentia nobilior quam intellectus » ; 26. « Utrum actus diligendi Deum ex caritate in via sit nobilior actu laudandi Deum in patria ». Cf. AMOROS, pp. LVII et LVIII, nn. 19, 21, 22, 26. Ces *Questions* sont identiques aux suivantes du *CA* : I. « Utrum actus laudandi Deum et oratio mentalis sint idem actus specie » ; II. « Utrum laudare Deum mentaliter sit actus potentiae laudantis » ; IV. « Utrum potentia qua Deus laudatur mentaliter sit nobilior quacumque alia potentia » ; VI. « Utrum laus Dei in angelis et animabus beatis sit unius rationis » ; VII. « Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via ». Cf. AMOROS, p. LIV, fol. 107a-110b ; 110b-c ; 114a-116c ; 119b-120c ; 120c-121d.

76. Ainsi, sur la distinction entre les puissances actives et passives, renvoi de la Q. 2 du *CT*, AMOROS, p. 273 : « Ut alias patebit », à la Q. III du *CA*, *ibid.*, p. 41. Sur le rapport entre immatérialité et liberté, renvoi de la Q. 4 du *CT*, *ibid.*, p. 237 : « Ut dicetur in alia quaestione », à la Q. III du *CA*, *ibid.*, p. 39. Sur la coexistence des principes actif et passif dans un même sujet, renvoi de la Q. 2 du *CT*, *ibid.*, p. 175 : « Sed de hoc dicetur plus alias », à la Q. III du *CA*, *ibid.*, p. 41. Autre renvoi dans l'ordre inverse : au sujet de la composition hylémorphique des substances séparées, renvoi de la Q. VII du *CA*, *ibid.*, p. 109 : « Sicut alibi diximus », à la Q. 3 du *CT*, *ibid.*, p. 184. A noter aussi les lieux parallèles sans renvois explicites. Exemple : la manière dont il est traité de la *nolition* dans les deux séries, *ibid.*, p. 37 : « Sed dicitur contra... » et p. 241 : « Probatio assumptae ». Ajoutons encore qu'une *Quaestio* du *CT*, fol. 130b-c, a été attribuée formellement à Gonsalve par Jean de Pouylle dans son *Quodlibet IV*, q. 10 ; cf. AMOROS, p. 45, note.

77. Cf. AMOROS, p. LIX, paragr. 2.

78. Cf. *Ibid.*, dernier paragr.

d) *Chronologie.*

Les *Questions* ont été disputées au début du XIVe siècle, puisque nous avons établi qu'elles sont de Gonsalve d'Espagne et que celui-ci exerça ses fonctions de maître-régent en l'année 1302-1303[79].

Si nous considérons l'ordre des *Questions* entre elles, celles du *CT* sont antérieures à celles du *CA*. En effet, les renvois du premier à celui d'Avignon ont la forme du futur, tandis que ceux du *CA* ont la forme du passé[80]. Quant aux *Questions* qui constituent une seconde reportation, le problème ne se pose pas, car dans l'une et l'autre série, il s'agit de la même *Question*. Les *Questions de Quodlibet* semblent postérieures aux autres groupes, car l'une d'elle, la *Question XI*, ne fait que résumer des arguments de la *Question VIII* du *CA*[81]. Autre indice : la *Question II de Quodlibet* (*Question X* du *CT*) renvoie à la *Question IX* du *CA* sous la forme du passé : « Quia sicut alias dixi »[82]. Or les *Questions* du *CA* sont elles-mêmes postérieures à celles du *CT*.

e) *Nature des Questions.*

Les *Questions* se présentent sous forme de *reportations*. On peut en juger d'après la brièveté de certaines notations, qui parfois ont une allure sténographique[83]. De plus, des réflexions marginales montrent bien que leur rédaction est l'œuvre d'un scribe[84]. Par conséquent, elles ne valent que dans la mesure où la transcription a été fidèle[85].

Il faut encore noter la manière habituelle de Gonsalve de formuler ses *Questions* en relation avec la louange divine. Nous avons souligné le fait plus haut. Cette façon de faire ne doit cependant pas nous induire à les prendre toutes pour des *Questions* purement théologiques. Il s'agit là plutôt d'un artifice littéraire. Dans la plupart des cas, il est questions de problèmes strictement philosophiques. D'ailleurs, il arrive que dans

79. Dans ses *Questions*, il s'attaque à plusieurs positions de Godefroid de Fontaines proposées par celui-ci dans ses *Quodlibeta* datant respectivement de 1289, 1291, 1293 ; cf. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, p. 397, n. 198. Les *Questions* de Gonsalve sont donc postérieures à ces dates. L'une d'elles est dirigée contre Maître Eckhart dont les *Questions parisiennes* ont été disputées en 1301-1302. ID., *ibid.*, p. 180, n. 57.

80. Exemples de ces renvois : Q. XIII, AMOROS, p. 273 : « Ut alias patebit » ; Q. XII, *ibid.*, p. 237 : « Ut dicetur in alia quaestione » ; Q. VII du *CA*, *ibid.*, p. 109 : « Sicut alibi diximus ».

81. On n'a qu'à comparer cette *Question XI*, du *CT*, AMOROS, p. 424, n. 4, 5, 6, avec la *Quaestion VIII* du *CA* (postérieure à celles du *CT*). Dans cette dernière *Question*, on trouve les arguments suivants : « ex articulis », AMOROS, p. 124 : argument du péché, *ibid.*, p. 126, a, b, c, d : argument de saint Augustin : « Si duo aequaliter dispositi... » ; tous ces arguments sont repris, mais sous une forme beaucoup plus brève dans la *Question XI de Quodlibet*, ce qui donne à croire qu'il s'agit d'une seconde mention de ces arguments, et donc postérieure également aux *Questions* du *CT*.

82. AMOROS, p. 396, paragr. 2, début.

83. Entre autres, la Q. VIII, AMOROS, p. 115 et s.

84. Q. XII, AMOROS, p. 244 ; *ibid.*, pp. 191, 195.

85. Un certain contrôle est possible pour les *Quaestiones* dont nous avons une double reportation. Or la confrontation des deux reportations a révélé une identité de doctrine. Les seules variantes sont d'ordre quantitatif, en ce sens que l'une abrège ou complète l'argumentation de l'autre.

l'énoncé de la *Question*, le rapporteur en précise lui-même le sens philosophique[86]. D'autres fois, ce sens ressort de la façon dont Gonsalve formule la solution[87].

Enfin, il convient de souligner le caractère assez fragmentaire de ces reportations. Certaines, comme les questions quodlibétiques, sont fort résumées. Quelquefois un développement se termine par une objection non résolue[88], ce qui rend assez difficile la saisie de la pensée définitive de l'auteur et assez ardue la tâche de reconstituer sa doctrine[89].

f) *L'édition du P. Amoros.*

Ajoutons quelques remarques au sujet de l'édition critique du P. Amoros. Au point de vue de sa valeur critique, on n'a que des éloges à lui faire[90]. M. Gilson, qui ne prodigue pas ses compliments à tout venant, dit de l'introduction dont l'éditeur a fait précéder les *Questions*, qu'elle est un modèle du genre[91].

Le P. Amoros a édité huit *Questions* du *CA* et vingt-cinq du *CT* distribuées comme suit : une série de seize *Questions* comprenant celles du *CA* et un bloc de huit *Questions* du *CT* ; cinq autre *Questions* constituant une deuxième reportation ; enfin, onze *Questions de Quodlibet*. Au total : trente-deux *Questions*[92].

Leur ordonnance ne suit pas l'ordre chronologique. Celles du *CA*, qui devraient venir en second lieu, précèdent les *Questions* du *CT*. Cette inversion est due au fait que les *Questions* du *CT* sont parvenues à l'éditeur une fois les premières sous presse.

III. Le milieu

Gonsalve apparut sur la scène universitaire en pleine période de conflits doctrinaux et au moment de la formation des écoles. Les circonstances qui ont provoqué ces controverses sont assez connues. Au temps de saint Thomas, un mouvement hétérodoxe ayant pour chef de file Si-

86. Q. XII, Amoros, p. 50. Il reste vrai toutefois que ces questions sont soulevées à l'occasion de problèmes théologiques.

87. Q. III, *ibid.*, p. 27 : « Utrum *velle laudare mentaliter sit effective a voluntate* »... « Haec opinio videtur probabilior quae dicit potentiam in se efficere actum suum ». *Ibid.*, p. 31.

88. Q. XII, *ibid.*, p. 244.

89. A noter que ces *Quaestiones disputatae* ne représentent probablement qu'une partie de l'enseignement de Gonsalve d'Espagne. Comme nous l'avons déjà dit, nous basant sur le témoignage d'Ubertin de Casales, il aurait aussi écrit des *Commentaires sur les Sentences*, qui n'ont pas encore été retrouvés.

90. P. Amedeus, *Collectanea Franciscana*, VI (1936), p. 611.

91. É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 698, note sur Gonsalve d'Espagne.

92. A remarquer que par sa numération en chiffres romains au haut des pages, le P. Amoros fait une seule série des huit *Questions* du *CA* et des huit premières du *CT*, car logiquement elles ne constituent qu'un groupe. Le reste est constitué, comme il a été dit, de secondes reportations et de *Questions de Quodlibet*. Il faut noter que le numéro IX commence la série des Questions du *CT*, comme cela est d'ailleurs indiqué en note : Amoros, p. 133.

ger de Brabant, s'était développé à l'Université de Paris[93]. Le péril fut assez grave pour que l'autorité ecclésiastique intervînt et condamnât officiellement un certain nombre de thèses enseignées par Siger et quelques-uns de ses disciples. Un premier décret, promulgué en 1270, ne censura qu'une dizaine de thèses[94], mais en 1277 parut un nouveau document qui, cette fois, atteignit 219 propositions, dont une dizaine de saint Thomas lui-même[95]. Ceci, on le pense bien, provoqua un grand émoi et fut le début d'une tension accrue entre aristotéliciens et augustiniens. Les écrits qui suivirent les interventions ecclésiastiques eurent tendance à fixer et même à durcir les positions de part et d'autre, ce qui donna naissance aux écoles rivales[96]. Gonsalve, pour sa part, fut un fervent disciple de l'école franciscaine, ce qui nous amène à définir brièvement la position et le rôle de cette école.

L'école franciscaine se forma en réaction contre l'aristotélisme païen[97]. Dans son zèle, elle se porta à la défense des thèses traditionnelles, non seulement contre les thèses païennes, mais aussi contre les innovations doctrinales dont saint Thomas fut le promoteur, et qui, à leurs yeux, semblaient des concessions dangereuses, une manière de flirt avec l'hérésie. En cela, leur attitude s'inspirait de celle de saint Bonaventure qui refusait tout compromis avec Aristote : « Saint Bonaventure a jugé impossible la christianisation de l'aristotélisme, mais il a affirmé que par cette tentative on ne parviendrait qu'à une paganisation de la pensée chrétienne[98]. »

Nous disons que l'école franciscaine a pris naissance au milieu de ces événements, ce qui ne signifie pas que les franciscains n'ont commencé à s'intéresser aux études philosophiques qu'à la fin du siècle. Leur participation à la vie académique a débuté bien avant. Il suffit de rappeler les noms illustres d'un Alexandre de Halès, d'un Roger Bacon, et surtout de saint Bonaventure, et le rôle de tout premier plan qu'ils jouèrent dans la diffusion de l'aristotélisme dans la première moitié du siècle. Mais au cours de cette période, l'enseignement franciscain n'était pas encore organisé et unifié. Les œuvres de ce temps étaient plutôt le fruit

93. Voir F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* (*Les philosophes belges*, XIII), Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1942, t. I, pp. 490 et s.

94. *CUP*, I, pp. 486, 487.

95. *Ibid.*, pp. 543-558.

96. « Consideratis omnibus circumstantiis condemnationis an. 1277, ipsa certe maxime ad fundationem scholae franciscanae contulit ». P. HADRIANO KRIZOVLJAN, *Primordia Scholae franciscanae et thomismus*, dans *Collectanea Franciscana*, XXXI (1961), p. 144 ; « Ita decursu discussionum constitutae sunt atque stabilitae quaedam satis definitae positiones quae in forma propria specifica ad invicem opponuntur ». ID., *ibid.*, p. 170. Les doctrines propres à l'une et à l'autre école ont été colligées par A. DONDAINE, *Un catalogue des discordances doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIIIe siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, X (1938), pp. 374-394.

97. On a qualifié ce mouvement d'averroïsme latin. L'expression fut trouvée par le P. Mandonnet dans son *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle, Etude critique et documents inédits*, Fribourg, 1899. Il reste que certaines thèses de Siger sont inspirées d'Averroès et que celui-ci fut le représentant d'un aristotélisme radical, plus soucieux d'exactitude exégétique que d'accord avec la vérité religieuse.

98. L. JARREAUX, *P. Jean Olivi, sa vie, ses œuvres, sa doctrine, loc. cit.*, p. 286.

d'efforts individuels, isolés ; les doctrines pouvaient avoir un « air de famille », mais rien ne venait encore les « régenter » du dehors. L'école n'était pas encore juridiquement constituée.

A partir de 1278, la situation fut différente. A la suite des condamnations fulminées par l'autorité ecclésiastique, les supérieurs de l'Ordre émirent des normes auxquelles tous les maîtres franciscains devaient se soumettre. Ces normes interdisaient toute innovation doctrinale non approuvée par les maîtres de l'Ordre, et spécialement celles condamnées par l'autorité ecclésiastique : « Potissime opiniones a domino Episcopo et magistris Parisiensibus reprobatas[99]. » L'un de ces édits défendait même d'utiliser la *Somme théologique* de saint Thomas sans avoir en main (comme antidote !) le *Correctorium* de frère Guillaume de la Mare[100]. Positivement, elles prescrivaient la fidélité à un bloc doctrinal qui faisait corps avec la synthèse théologique traditionnelle et que, selon eux, on ne pouvait abandonner sans compromettre celle-ci. Ces doctrines furent colligées dans le *Correctorium* de Guillaume de la Mare que l'Ordre approuva officiellement en 1282[101]. Toutes ces doctrines, de quelqu'origine qu'elles fussent, s'harmonisaient avec la théologie et la vision augustinienne de l'univers, d'où le titre « d'augustinisme » donné par les historiens à ce courant doctrinal[102].

Au moment où Gonsalve entra en scène, l'école franciscaine atteignait son apogée[103]. C'est le moment où s'affrontaient les solutions extrémistes. Gonsalve s'inscrit dans ce courant réactionnaire. A maintes reprises, il opposa les Articles aux positions de ses adversaires. Cependant, tout en reprenant et défendant avec fougue les principales thèses augustiniennes, on constate une plus large pénétration de l'aristotélisme dans ses *Questions*. Depuis Richard de Mediavilla déjà, qui rejetait l'illumination et la connaissance intuitive des réalités spirituelles, l'âme et Dieu, le parti augustinien s'était ouvert peu à peu à l'aristotélisme. On trouve un représentant éminent de cette évolution chez Pierre Olivi, l'un des maîtres de Gonsalve : « Représentant de la génération qui suivit la mort de saint Bonaventure et de saint Thomas, sa doctrine philosophique est intermédiaire entre le thomisme et le bonaventurisme

99. « Nullus frater audeat opinionem aliquam asserere vel etiam approbare scienter quae a magistris communiter reprobatur, nec opinionem singularem cujuscumque suspectam et calumniabilem, maxime circa fidem vel mores audeat defensare et potissime opiniones a domino Episcopo et a magistris Parisiensibus reprobatas ». *Miscellanea Franciscana*, XXXV (1935), p. 80.

100. Cf. *AFH*, XXVI (1933), p. 130. Autres documents dans BURBACH, *Dominican and Franciscan Legislation regarding St. Thomas*, dans *Medieval Studies*, IV (1942), pp. 139-158.

101. F. PELSTER, *Les Déclarations et les Questions de Guillaume de la Mare* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1931), pp. 397-411.

102. Cf. F. VAN STEENBERGEN, *op. cit.*, pp. 298 et s. A noter que les auteurs de ce temps en proposant leurs doctrines, ne la considéraient nullement comme affaire d'école ou d'Ordre, mais comme la doctrine commune, c'est-à-dire comme celle de l'Église et de l'Université de Paris. Cf. P. HADRIANO, *loc. cit.*, p. 171.

103. GIACOMO MURANA, *Il pensiero di Gonsalvo di Spagna*, dans *Italia Franciscana*, XXVI (1951), pp. 25-37.

augustinien tout à la fois[104]. » Nous aurons l'occasion de constater que ces caractéristiques se retrouvent chez Gonsalve d'Espagne. Venant après Olivi dont il subit l'influence[105], et précédant immédiatement Duns Scot, on peut dire que chez lui se précise cette évolution vers une nouvelle synthèse de l'augustinisme et de l'aristotélisme qui atteindra son point d'équilibre dans l'œuvre de Duns Scot[106].

104. L. JARREAUX, *P. Jean Olivi, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, dans *Etudes Franciscaines* XLV (1933), p. 287.

105. Témoignage d'Ubertin de Casales ; cf. *supra*, note 33.

106. Voici, en guise d'appendice à ces remarques d'introduction, les études que nous avons pu relever sur Gonsalve d'Espagne : GILIO BONAFEDE, O.F.M. CAP., *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Palerme, G. Mori et Trigli, 1952, pp. 47-49 ; ID., *La conoscenza del singolare nella scuola francescana del secolo XIII*, dans *Collectanea Franciscana*, XXII (1952), pp. 5-52. CALLEBAUT, O.F.M., *Le Bx Duns Scot étudiant à Paris*, dans *AFH*, XVII (1924), pp. 4-7. CELESTINO PIANA, O.F.M., quelques notes dans *Enciclopedia cattolica*, VI, Cita del Vaticano, 1951, p. 918. U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du M.-A.*, II vols., New York, Kraus Reprint Corporation, 1960, vol. I, p. 1881. R. KLIBANSKY, *Commentariolum de Eckhardi magisterio*, dans *Magistri Eckardi opera latina, Quaestiones Parisienses*, editae ab A. DONDAINE, O.P., Lipsiae, Felix Meiner, 1936, pp. XXVII-XXXV. E. LONGPRÉ, O.F.M., *Duns Scot et Gonsalve de Balboa*, dans *Etudes franciscaines*, XXXVI (1924), p. 640. G. MURANA, O.F.M. CAP., *Il pensiero di Gonsalvo di Spagna*, dans *Italia Franciscana*, XXVI (1951), pp. 25-37 ; ID., *Cenni sul pensiero di Gonsalvo di Spagna*, dans *Rivista Rosminiana*, XLVII (1953), pp. 15-21. On trouvera aussi quelques notes dans les manuels d'histoire de la philosophie médiévale de J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. II : *La pensée chrétienne*, Paris, Flammarion, 1956, pp. 421-423 ; GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, *éd. cit.*, p. 698 ; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1936, t. II, p. 330, n. 337 ; M. DE GANDILLAC, *Eckhart et ses disciples*, dans FLICHE ET MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. XIII : *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1951, 3e partie, p. 380, note 1 ; M. JOSÉ POU, O.F.M., *Fr. Gonzalo de Balboa, primer General Español de la Orden*, dans *Revista de Estudios Franciscanos*, VII (1911), pp. 171-180, 332-342, ; P. VIGNAUX, *Philosophie au moyen âge*, p. 192.

DEUXIÈME PARTIE

PROBLÈMES DE STRUCTURE

CHAPITRE DEUXIÈME

LE COMPOSÉ HUMAIN

L'un des problèmes qu'aborde Gonsalve, et qui vient naturellement en premier lieu dans notre étude, est celui de la structure du composé humain. Le problème du composé humain, et plus précisément le problème de l'unité de ce composé, a toujours fait le tourment des philosophes. Les maîtres du moyen âge qui ont tenté de le résoudre, se trouvaient en face d'une double tradition : celle des platoniciens qui avaient tendance à relâcher l'unité de l'homme en y multipliant les âmes et en concevant l'âme rationnelle comme indépendante du corps ; celle des aristotéliciens qui réduisaient cette pluralité à une forme unique et expliquaient l'unité du composé humain par une composition de même type que celle des autres substances naturelles[1]. Pour une solution qui pût satisfaire à toutes les exigences, celles de la raison et de l'expérience, on se demanda si, tout en expliquant l'unité du composé humain en termes d'hylémorphisme, il n'y aurait pas lieu d'admettre plusieurs formes substantielles dans ce composé. D'où le problème célèbre de la pluralité des formes dans le composé humain, problème qui occupa une si grande place dans les controverses du XIIIe siècle[2]. C'est à la discussion de cette question par Gonsalve d'Espagne que nous consacrons le présent chapitre.

Le problème soulevé ici n'a de sens que dans un contexte aristotélicien, car il a son origine dans un effort pour adapter la théorie hylémorphique d'Aristote à la complexité du composé humain. Les notions de matière et de forme se rattachent à son explication du devenir substantiel. Dans tout changement, il y a un substrat appelé matière première et un acte appelé forme substantielle. La forme est ce qui détermine la matière et confère au composé l'unité et la spécificité[3]. Mais

1. Sur cette double tradition, voir A. PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, pp. 151, 155.

2. « Consideratis praeterea applicationibus multis et consequentiis ejus in quaestionibus theologicis, discussiones circa eam exortae profunde in scopum essentialem totius motus scholastici ingrediuntur ». HADRIANUS A KRIZOVLJAN, *Primordia scholae franciscanae et thomismus*, dans *Collectanea franciscana*, XXXI (1961), p. 136.

3. Cf. ARISTOTE, *Physique*, I, 7, 189b30.

surgit une difficulté du fait que toutes les substances n'ont pas la même simplicité. Parmi les choses auxquelles nous accordons l'unité substantielle, certaines manifestent une plus grande perfection, une plus grande richesse ontologique, et l'esprit ne peut les saisir que par une pluralité de concepts. Ces idées correspondent-elles à des actuations diverses, irréductibles, de la matière, ou ont-elles leur raison suffisante dans un acte informateur unique ? Si le problème s'est posé pour les mixtes et les vivants inférieurs, il devenait particulièrement aigu dans le cas de l'homme.

I. La controverse sur le composé humain

Cette question fut débattue vivement dans les universités du moyen âge, par suite de l'enseignement nouveau de saint Thomas en cette matière. Celui-ci soutenait l'unité de forme substantielle dans le composé humain[4]. Aux yeux des théologiens, en majorité de tendance augustinienne et conservatrice, cette doctrine apparut non seulement opposée à la tradition, mais peu conciliable avec les données de la foi sur des problèmes tels que le séjour du corps du Christ au tombeau, la transmission du péché originel, la transsubstantiation eucharistique, etc...[5]. Ils l'attaquèrent comme une innovation dangereuse, nouveau fruit de l'infiltration païenne dans les milieux universitaires ; elle devait d'ailleurs figurer parmi les doctrines condamnées dans le décret de 1277[6]. Il y eut donc à ce moment un renversement de perspectives. Alors qu'aujourd'hui, c'est la doctrine de la pluralité des formes qui paraît révolutionnaire, à cette époque c'était celle de l'unité de la forme substantielle.

C'est là cependant une vue assez schématique, car des historiens ont constaté que la doctrine de l'unité était enseignée avant saint Thomas. Dom Lottin cite entre autres : Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auvergne, Roland de Crémone[7]. Peut-être est-il exagéré d'affirmer, comme il le fait, que, « dès avant 1230, l'on assiste, à Paris du moins, à une réaction unanime contre la théorie pluraliste »[8], car il reste vrai que les

4. Cf. Saint Thomas, *Ia*, q. 76, a. 4.

5. « Haec positio de unitate formae substantialis reprobatur a magistris, primo, quia ex ipsa plura sequuntur contraria fidei catholicae... » Guillaume de la Mare, *Correctorium Fratris Thomae*, éd. P. Glorieux, dans *Les premières polémiques thomistes*, t. I, *Le Correctorium Corruptorii « Quare »*, pp. 129-130.

6. A noter que la théorie de l'unité de forme n'apparaît pas dans le décret de 1277. Elle fut censurée officiellement à Oxford par le dominicain Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, le 18 mars 1277, acte qui fut confirmé, le 29 octobre 1284, par son successeur, le franciscain Jean Peckham. Pour ces documents, voir : *CUP*, I, pp. 558, 625.

7. Cf. O. Lottin, *La pluralité des formes avant saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, XXXIV (1932), pp. 449-464.

8. « Loin de trouver universellement acceptée avant saint Thomas d'Aquin, pour autant du moins qu'il s'agisse de l'homme, la théorie de la pluralité des formes substantielles, nous avons enregistré le phénomène contraire : dès avant 1230, on assiste, à Paris du moins, à une réaction unanime contre la théorie pluraliste ». O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. I, *Problèmes de psychologie*, pp. 478-479. Selon un autre historien :

défenseurs du pluralisme étaient du côté des conservateurs, des traditionalistes[9], donc du parti qui prédominait avant saint Thomas. C'est pourquoi, d'ailleurs, on a mis la doctrine pluraliste sous le patronage de l'évêque d'Hippone[10].

Est-ce à dire que la doctrine trouve un appui explicite chez saint Augustin ? Selon G. Théry[11] et M. de Wulf[12], le nom d'Augustin ne serait intervenu dans le conflit qu'à partir de 1270, au moment où les considérants théologiques vinrent alimenter la controverse et où les pluralistes voulurent se couvrir d'une autorité prestigieuse. Cependant, il faut se garder là aussi d'affirmations trop catégoriques dans un sens ou dans l'autre. Si saint Augustin n'a pas enseigné explicitement la pluralité des formes, il est vrai de dire que cette doctrine s'accordait mieux avec plusieurs théories proprement augustiniennes telles que la conception de la matière comme entité positive, l'hylémorphisme universel, la théorie des raisons séminales, et par-dessus tout sa conception des relations entre l'âme et le corps[13].

Selon les historiens, la vraie source de la doctrine pluraliste est Avicébron selon qui, Dieu excepté, toutes les substances ont, en plus d'une matière et d'une forme communes, une matière et une forme propres[14]. Cette doctrine fut transmise au moyen âge par Gundissalinus qui a traduit le traité d'Avicébron[15]. Aristote lui-même ne serait pas étranger à un certain pluralisme, ainsi que nous le verrons.

La controverse sur la pluralité des formes éclata en 1270, lors d'une dispute entre saint Thomas et Jean Peckham. Roger Marston nous ra-

« L'accord sur ce point est loin d'être établi parmi les Mineurs ; si les principes posés par saint Bonaventure et Thomas d'York pouvaient aboutir au pluralisme, par contre, Jean de la Rochelle soutient l'unité substantielle de l'âme, et Alexandre de Halès avait lui aussi rendu service aux partisans de l'unité. Il n'existe pas sur ce point d'école franciscaine ». G. THÉRY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de forme substantielle*, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae* ab Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis indictae, 1931, pp. 161-162.

9. Pour s'en rendre compte, il suffit de voir d'où viennent les condamnations.

10. « Pluralitas formarum, speciatim in homine, est una et quidem maxime characteristica ex iis doctrinis sub auctoritate Hipponensis ubique receptis, antequam induceretur nova directio aristotelico-thomistica ». P. BAUDOUX, *De forma corporeitatis scotistica*, dans *Antonianum*, XIII (1938), p. 446.

11. G. THÉRY, *op. cit.*, p. 146.

12. M. DE WULF, *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines*, texte inédit et étude (*Les philosophes belges*, I), Louvain, 1901, pp. 12-21.

13. R. ZAVALLONI, *Richard de Médiavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, pp. 436-446.

14. Cf. AVICÉBRON, *Fons Vitae*, ex arabico in latinum translatus a Joanne Hispano et Dominico Gundissalvo, éd. BAEUMKER (*BGPM*, Band, Heft 2-4). — « It is commonly held that the problem of hylomorphic composition in spiritual substances, and of the plurality or unity of substantial form in one and the same individual reached the Schools through Gundissalinus' *De anima*. It is also generally agreed that the solution proposed to both questions by Gundissalinus was identical with that of Avencebrol ». D.-A. CALLUS, *Gundissalinus et la pluralité des formes*, dans *New Scholasticism*, XIII (1939), p. 342. Ce n'est cependant pas l'opinion de Zavalloni : « Nous n'avons rien trouvé qui justifie la thèse courante selon laquelle la théorie pluraliste aurait été transmise d'Avicébon aux scolastiques par l'intermédiaire de Gundissalinus ». *Op. cit.*, p. 429.

15. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 652, note 2.

conte cette scène dont il fut lui-même le témoin[16]. La doctrine de l'unité fut officiellement condamnée le 18 mars 1277[17] par Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry. Une consultation de Gilles de Lessines auprès d'Albert le Grand, en 1270[18], montre le désarroi des esprits au moment de ces discussions.

Depuis Jean Peckham, tous les maîtres franciscains, se posant en défenseurs de l'orthodoxie et des thèses augustiniennes, combattirent la théorie de l'unité des formes et soutinrent la pluralité. Ce fut aussi pendant cette période que les raisons théologiques dominèrent le débat. Cependant, tous ne concevaient pas cette pluralité de la même façon. Il y eut des divergences quant à l'extension à donner au pluralisme, et quant à la façon de concevoir les relations entre les formes. Ce n'est pas le lieu ici d'exposer toutes ces divergences, mais seulement d'indiquer les principales positions de façon à se faire une idée du contexte doctrinal dans lequel évoluait notre auteur. Quant à l'extension à donner au pluralisme, certains maîtres admettaient plusieurs formes dans les mixtes inorganiques comme dans les vivants; d'autres restreignaient la pluralité des formes aux seuls vivants. Au nombre de ces derniers, il y avait les dualistes qui n'admettaient d'autres formes que l'âme et la forme de corporéité, et les pluralistes pour qui existait une pluralité de formes, même à l'intérieur de chacune des deux parties constitutives de l'homme[19].

II. La doctrine de Gonsalve

C'est en tenant compte de ces données qu'il nous faut maintenant aborder la position de Gonsalve. Dans le présent chapitre, nous envisageons surtout la forme de corporéité, mais l'exposé nous amènera à dire s'il faut restreindre le pluralisme de Gonsalve à la dualité : âme et forme de corporéité. Le problème des formes dans l'âme elle-même sera objet d'enquête dans un chapitre subséquent.

16. « Ego tamen praesens fui Parisius et corporeis auribus audivi, quando incepit Cantor de Perona, assidente magistro Girardi de Abatisvilla, praesente fr. Thoma de Aquino et fr. Johanne de Pechamo et aliis doctoribus sacre theologie usque ad XXIII vel circiter, ubi haec opinio fuit sollemniter excommunicata tanquam contraria sanctorum assertionibus et doctrine, et praecipue Augustini et Anselmi ut patuit in opponendo ». Document cité par Callebaut, dans *AFH*, XVIII (1925), p. 448, note 1. Voir aussi *Registrum Epistolarum J. Peckham Archiepiscopi Cantuariensis*, éd. C. T. Martin (*Rolls Series*, III), London, 1885, p. 871.

17. Cf. *supra*, note 6.

18. *CUP*, I, p. 487.

19. Une boutade de Hervé de Nédéllec donne une idée de ces divergences : « Quidam posuerunt in rebus naturalibus esse tantum duas formas substantiales, quidam vero tres, quidam tot formas quot genera, quidam secundum quamlibet perfectionem totius vel partis, posuerunt diversam formam substantialem, quidam autem posuerunt plures animas, quidam ex eis unam tantum animam cum forma corporeitatis, quidam vero in homine solum duas formas, in aliis autem omnibus unam tantum ». Hervé de Nédéllec, *De gradu formarum*, quaestio XIII, éd. M. de Wulf, *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines*, texte inédit et étude (*Les philosophes belges*, I), Introduction, p. 42. Nous verrons plus loin les variantes concernant le mode de subordination entre les formes.

Selon son habitude, Gonsalve, dans la *Question* où il en traite[20], commence par exposer les diverses opinions sur le problème. Il les ramène à trois : l'une qui soutient l'unité de forme dans le composé humain ; une seconde qui accepte la dualité de formes, mais pour l'homme seulement ; enfin, une troisième qui admet une pluralité de formes dans tous les êtres vivants[21]. Dans l'introduction à ce chapitre, nous avons vu déjà de qui s'inspirent les deux positions extrêmes. La théorie dualiste à laquelle Gonsalve fait ici allusion est d'Henri de Gand, et ce dualisme ne peut d'aucune façon être assimilé à la position pluraliste, parce que d'une part, il n'admet que deux formes et dans l'homme exclusivement, et que d'autre part, il appuie son dualisme sur des considérants autres que ceux des pluralistes[22].

Fidèle à la tradition franciscaine et augustinienne, Gonsalve, pour sa part, soutient la pluralité des formes dans le composé humain. En cela, il ne cède pas à un pur conformisme, car il se fonde sur des raisons philosophiques et théologiques.

A. Démonstration de la théorie pluraliste.

1) *Arguments philosophiques.*

Trois arguments philosophiques sont à retenir : le premier est fondé sur la définition aristotélicienne de l'âme[23], le second s'appuie sur le fait de la génération, tandis que le troisième est tiré d'une loi de la connaissance.

Aristote définit l'âme : *Actus corporis physici organici habentis vitam in potentia*[24]. Selon Gonsalve, les termes de cette définition indiquent que l'âme vient déterminer un sujet déjà informé. En effet, pour qu'il y ait « organisation », il faut la présence d'une forme, principe d'unité ; donc l'âme est la perfection d'un sujet déjà en possession d'une forme[25]. Evidemment, une telle interprétation n'était pas admise par tous. Roland de Crémone, entre autres, partait lui aussi de la définition aristotélicienne de l'âme, mais pour conclure à l'unité de forme[26]. De même, pour saint Thomas, l'âme serait, d'après cette définition, acte d'un corps, non comme partie distincte, mais comme tout, c'est-à-dire que le corps en question serait le composé lui-même dont l'âme est la partie formelle[27]. Selon Gonsalve, pareille interprétation est inadmis-

20. *Q. XIV* ; cf. Amoros, pp. 278-305.

21. *Ibid.*, pp. 280-282.

22. L'opinion d'Henri de Grand sera exposée plus loin.

23. Le même argument a été produit contre saint Thomas par Guillaume de La Mare, *Correctorium, éd. cit.*, p. 144.

24. Cf. Amoros, p. 290, III, A ; Aristote, *De an.*, II, 1, 412a19-20.

25. « Sed organizatio non est sine aliqua forma organica... sequitur quod sit perfectio alicujus habentis formam ». Amoros, p. 290, A, paragr. 1.

26. Cf. Roland de Crémone, *Paris, Maz.* 7952, f. 34 va. Voir O. Lottin, *La pluralité des formes avant St. Thomas d'Aquin*, dans *Revus néoscolastique de philosophie*, XXXIV (1932), p. 451.

27. Cf. Saint Thomas, *Ia*, 76, 4, ad lum : « Unde manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur ». Gonsalve ne mentionne pas le nom de saint Thomas,

sible, d'abord parce que la définition serait fautive en ce que le terme à définir serait partie de la définition[28], et d'autre part, une telle interprétation va contre l'intention même du Philosophe, car elle s'accorde mal avec d'autres relations que celui-ci établit entre l'âme et le corps[29]. Ainsi, il les oppose, tantôt comme perfection à perfectible[30] (mais ce qui est perfection ne peut être en même temps perfectible), tantôt comme moteur à mû[31] ; or, selon les lois de sa *Physique*[32], la partie ne peut mouvoir le tout. Donc l'âme ne pourrait être par rapport au corps-composé *ratio movens et finis*. Enfin, le corps est dit l'instrument de l'âme que celle-ci meut à titre de cause principale[33]. Mais si le corps était le tout dont l'âme ne serait que partie, comment pourrait-elle être cause principale de son mouvement ? D'où, selon l'interprétation de Gonsalve, elle meut le corps comme partie distincte, et non comme tout dont elle serait partie[34].

A vrai dire, le premier argument que nous venons d'exposer, en est un d'autorité, puisqu'il s'appuie sur l'exégèse d'un texte. Le deuxième est strictement philosophique, car il est fondé sur un fait : la génération. On constate ce fait que dans toute génération, animale aussi bien qu'humaine, la matière est préalablement disposée par une suite de mutations à recevoir la forme ultime, celle qui spécifie le composé comme animal ou comme homme. C'est ainsi que les aliments, avant de devenir la substance même du corps, sont transformés tour à tour en sang, en

mais d'après les expressions qu'il emploie, il est bien évident qu'il vise le texte de saint Thomas : « Dicunt adversarii quod anima est perfectio corporis non habentis aliam formam, sed habentis eamdem formam... » AMOROS, p. 290, A. paragr. 2.

28. « Secundo, illa responsio non est ad intentionem Philosophi, quia tunc definitio animae esset superflua et nugatoria et definiretur idem per se ». AMOROS, p. 291.

29. *Ibid.*, p. 291.

30. Ceci ressort de la définition de l'âme, *supra*, note 24.

31. ARISTOTE, *De an.*, II, 4, 415b10.

32. ARISTOTE, *Phys.*, II, 194a20-b8.

33. ID., *De an.*, II, 4, 415b10.

34. « Per hoc patet quod responsio nulla est quam dant ad istam rationem qua arguitur contra eos, quia anima movet corpus organicum ; sed nihil movetur nisi ens in actu ; ergo corpus organicum, ut distinguitur contra animam, habet aliquem actum ». AMOROS, pp. 291-292. Au sujet de l'interprétation à donner à la définition aristotélicienne on peut distinguer trois opinions : ou il s'agit de la matière première, ou d'une substance, formée de cette matière et d'une forme autre que l'âme, ou du composé dont l'âme elle-même est l'acte : « Controversia autem est, quid per corpus intelligatur in hac definitione, an sola materia prima, vel substantia composita ex ipsa, et forma substantiali ». E. CAVELLUS, *Supplementum ad Quaestiones Duns Scoti in libros de anima*, dans *Scoti opera omnia*, III, éd. VIVÈS, p. 650a. Le P. Cavellus énonce ici les deux positions extrêmes, la troisième dont il ne fait pas mention est celle même que défendra Gonsalve. Pour ce qui en est de la pensée d'Aristote, il semble bien que l'on ne puisse retenir l'interprétation de Gonsalve, car elle ne s'accorde pas avec certaines déclarations du Stagirite, notamment là où il affirme qu'il est impossible qu'une substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en « entéléchie ». ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 14, 1039a3. Le problème reste ouvert pour les deux autres interprétations. Celle de saint Thomas s'identifie-t-elle avec celle que critique Gonsalve, à savoir que le corps serait le composé dont l'âme elle-même est l'acte ? Un texte semble favoriser une telle interprétation : « Manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur ; eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi ; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem... » *Ia*, 76, 4, ad 1um ; « Unde

semence, et finalement en corps organique[35]. Mais alors, lorsque le sujet acquiert sa forme définitive et ultime, ou bien les formes antérieures disparaissent, ou bien elles demeurent. Dans ce dernier cas, il faut nécessairement admettre plusieurs formes dans le composé humain. Considérons l'autre hypothèse, celle qui favorise la théorie uniciste. Par la disparition des formes antérieures, il y a réduction à la matière première qui s'unit alors directement à la forme principale. Dans ce cas, tout le processus antérieur devient superflu, *natura ageret frustra*[36]. Il est vrai que la nature procède d'une façon progressive et ordonnée, *non facit saltus*. Cependant à quoi bon tant de préparations et de transformations successives si, de fait, au terme du processus, la matière n'est pas mieux disposée à recevoir la forme, ou si elle revient à un état tel qu'elle peut recevoir n'importe quelle forme[37]. D'autre part, puisque toute transformation va d'un contraire à l'autre, la forme corporelle disparaissant ferait place à une forme incorporelle qui informerait di-

etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abjicit animam ». *Ia*, 77, 1, c. De son côté, MARCEL DE CORTE, commentant saint Thomas, déclare : « Il ne s'agit pas de puissance pure, pure aptitude isolée, mais au contraire, de la puissance à son plus haut degré, et envisagée là où elle joint l'acte avec lequel elle s'unifie ; c'est la puissance jointe à l'acte et revêtue de la détermination qui la spécifie ». *La définition aristotélicienne de l'âme*, dans *Revue thomiste*, XLV (1939), p. 490. Mais on trouve des opinions différentes sur la pensée de saint Thomas. Entre autres, Pegis attribue à Saint Thomas l'opinion selon laquelle le corps serait la matière première : « The body is the subject of the soul. More accurately, this subject is matter, or, in the more specific interpretation of St. Thomas, prime matter ». A. PEGIS, *The Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, p. 173. Pour notre part, nous estimons que le corps, selon l'interprétation de saint Thomas, n'est ni la matière première, ni le composé : matière et âme, mais la matière première en tant qu'ayant reçu l'*esse corporeum* par son union à l'âme : « Et similiter dicitur quod anima est actus corporis, etc... quia per *animam et est corpus*, et est organicum... » *Ia*, 76, 4, ad 1um.

35. « Quod in homine et aliis animalibus sint plures formae substantiales, quoniam ad hoc quod forma humana et etiam ultima forma in aliis animalibus inducatur, oportet quod materia prius disponatur et quod ordinate recipiat plures formas, ut panis primo transmutatur in sanguinem et demum in semen, et demum in corpus organicum ». AMOROS, p. 294, 1.

36. « Si autem forma prior semper abjcitur alia adveniente, tunc sequuntur multa inconvenientia, scilicet quod natura ageret frustra, et quod quodlibet agens naturaliter sufficienter posset disponere materiam respectu cujuscumque formae, et etiam quod omnium formarum naturalium sit eadem materia proxima, quae omnia sunt inconvenientia in philosophia ». AMOROS, p. 294, paragr. 1. « Igitur in qualibet transmutatione substantiali media, materia est summe disposita ad recipiendum ultimam formam quae perfecte suppositum constituit, ita quod in prima transmutatione substantiali materia est aeque disposita ad formam ultimam sicut in ultima transmutatione ; igitur natura frustra ageret tot transformationes ». *Ibid.*, p. 294 paragr. 2. Par ce dernier argument Gonsalve rejette la théorie de la succession des formes, au sens où ces formes disparaissent à l'avènement d'une forme supérieure, opinion à laquelle se range SAINT THOMAS, dans le *De potentia*, q. 3, a. 9, ad 9um : « Per virtutem formativam quae a principio est in semine, abjecta forma spermatis, inducitur alia forma ; qua abjecta iterum inducatur alia ; et sic primo inducatur anima vegetabilis ; deinde ea abjecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul ; qua abjecta, inducatur non per virtutem praedictam, sed a creante, anima quae simul est rationalis, sensibilis et vegetabilis ».

37. « Ad quid enim tot transmutationes mediae requiruntur si in prima transmutatione materia sit summe disposita ? » AMOROS, p. 294, paragr. 2. — « Sequitur etiam... quod quodlibet agens posset sufficienter disponere materiam respectu cujuscumque formae perficientis materiam ». *Ibid.*, p. 295.

rectement la matière première[38]. Il s'ensuit donc, selon Gonsalve, qu'il faut admettre dans le composé, entre la forme ultime et spécificatrice, la série des formes intermédiaires qui habilitent la matière à recevoir cette forme.

Certes, toute cette discussion donne un peu l'impression que l'attention de l'auteur porte par trop sur les mots. Lorsque les unicistes disent que les formes intermédiaires disparaissent, cela ne veut pas dire nécessairement que les déterminations successives sont effacées totalement, réduites à néant, mais qu'elles sont en quelque sorte absorbées par la forme dernière. N'est-il pas dit qu'elles y sont virtuellement présentes ?[39]. Cette remarque vaut pour les vivants irrationnels. Pour l'homme, évidemment, les choses se passent autrement, car l'âme spirituelle n'est pas « éduite » de la matière, mais elle vient du dehors[40].

Cet argument par la génération appelle quelques remarques. Dans une étude sur la psychologie de Roger Bacon, le P. Crowley soulignait la relation, surprenante de prime abord, entre la théorie aristotélicienne de la génération et la théorie pluraliste. Deux théories d'Aristote ont été particulièrement exploitées à l'appui de la doctrine de la pluralité : celle du développement embryonnaire et celle de l'intellect[41]. Selon la première, avant de recevoir l'âme raisonnable, l'embryon est informé successivement par les âmes nutritive et sensitive[42] ; dans la seconde, il distingue dans l'homme les formes de vie inférieures éduites de la matière et l'intellect venu du dehors[43]. Par contre, la théorie de l'unité de forme trouvait des défenseurs parmi les théologiens, disciples de saint Augustin et partisans comme lui de la théorie créationniste[44]. Toutefois, l'argument aristotélicien auquel fait allusion le P. Crowley, exprime une conception de l'origine de la vie humaine, problème non abordé par Gonsalve, ni dans le présent contexte, ni ailleurs ; il s'en tient uniquement au plan corporel (forme de corporéité). Il argue de la nécessité d'une disposition préalable de la matière première pour recevoir la forme vitale, mais ne distingue pas entre les différents niveaux de vie. On pourrait tout de même demander ce que pouvait être sa propre pensée sur le problème de l'origine de la vie. Admettait-il une progression vers les formes supérieures de la vie par animation successive ? S'il admet

38. C'est d'ailleurs pour éviter de telles conséquences qu'Averroès et Avicenne ont admis une certaine disposition de la matière avant la réception de la forme corporelle. AMOROS, pp. 296-297. Ces dispositions étaient pour Avicenne des *dimensiones terminatae* ; cf. DUHEM. *Le système du monde*, IV, p. 468. Selon l'interprétation d'Averroès, ces dimensions précèdent la forme ; cf. *Sermo de substantia orbis*, dans *Commentaria in Opera Aristotelis*, éd. JUNTAS, Venetiis, 1573, vol. IX, pp. 3 et s. Cf. DUHEM, *op. cit.*, p. 543. De plus, ces dimensions étaient pour certains corps, des dimensions indéterminées ; cf. *Sermo de substantia orbis, loc. cit.*, DUHEM, *op. cit.* Sur toute cette question, voir A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*, pp. 240-245.

39. J. DE TONQUÉDEC, *La philosophie de la nature*, 3 vols., t. II, p. 127.

40. Cf. ARISTOTE, *De generatione animalium*, II, 3, 736b27.

41. Cf. ZAVALLONI, *op. cit.*, p. 463 ; CROWLEY, *Roger Bacon, the Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, pp. 134 et ss.

42. Cf. ARISTOTE, *De generatione animalium*, II, 3, 736a35-b5.

43. Voir *supra*, note 40 ; ID., *Metaph.*, I, 10, 1058b26-29.

44. Cf. CROWLEY, *op. cit.*, p. 134.

une progression dans l'information de la matière première, il ne semble pas qu'il ait admis une telle progression dans l'animation. Si l'on en juge par son entourage, il se rattacherait à la tradition augustinienne pour qui l'âme entière est créée avec tous ses pouvoirs. C'est en tout cas l'opinion que soutiendra Duns Scot qui reprend plusieurs des doctrines de Gonsalve : « Scot et son école n'admettaient pas la théorie aristotélicienne des animations successives préconisées encore de nos jours par le Cardinal Mercier. Ils favorisaient plutôt la thèse augustinienne selon laquelle l'âme intellective est créée et infuse dans le corps, sinon au moment de la conception, du moins très rapidement après, dans une organisation incomplète du corpuscule [45]. »

Pour revenir aux rapports entre la théorie de la pluralité des formes et Aristote, il ne faudrait pas en conclure que tout pluralisme est tributaire des principes aristotéliciens. Il faut distinguer entre la pluralité des formes comme théorie psychologique, qui s'inspire de la théorie aristotélicienne de l'animation, et la théorie métaphysique de la structure des mixtes en général, qui dépend plutôt d'Avicébron. Et même dans le cas de l'âme, si la théorie aristotélicienne est favorable à la pluralité, c'est en vertu du principe de la permanence des formes inférieures qui n'est pas aristotélicien [46].

Gonsalve tire d'une loi de la connaissance un autre argument en faveur de la pluralité des formes dans le composé humain. C'est par l'intermédiaire du sensible que nous parvenons à connaître les réalités non sensibles. Ainsi, c'est par les accidents, les figures et les opérations diverses que nous pouvons distinguer les diverses substances. Or, comme les diverses parties organiques dans l'homme ont des propriétés et des opérations différentes, il faut admettre qu'à chacune correspond une forme substantielle distincte [47]. Cet argument est commun à tous les pluralistes [48]. C'est surtout à partir de la diversité des opérations qu'ils concluent à la pluralité des formes. Si l'on essaie d'expliquer par toute autre chose qu'une diversité de formes substantielles la diversité des actions et des accidents, on doit admettre que la connaissance de la diversité spécifique devient impossible [49].

Pour compléter ses preuves philosophiques, Gonsalve a recours encore à une analogie avec l'être végétal. L'exemple qu'il emploie est celui de la greffe. Lorsque la greffe est reliée à la tige, il n'y a pas absorption

45. E. Longpré, *Psychologie scotiste et philosophie moderne*, dans *Etudes franciscaines*, XLIV (1922), p. 171 ; Frassen, *Philosophia academica Scoti*, t. III, *De anima*, d. 3, q. 1, concl. 4, pp. 161-162.

46. Cf. Aristote, *Métaph.*, VII, 8, 1033a20 ; *ibid.*, 1039a3.

47. « Per accidentia et operationes devenimus in cognitionem differentiarum substantialium. Ex hoc arguitur : diversitas accidentium et operationum et figurarum arguit diversitatem formarum ; aliter enim omnis via cognoscendi diversitatem earum a nobis excluderetur » Amoros, p. 297, 2.

48. Henri de Gand donne un témoignage de cette unanimité : « Ponentes numerum et gradum et ordinem formarum materialium in eodem, hoc ponunt moti ex numero, gradu et ordine actionum formarum materialium. Formae enim proprium est agere, unde etiam forma dicitur actus ab agendo ». *Quodlibet IV*, q. 13, ed. Jacobus Badius Ascensius, fol. 104v.

49. Cf. texte reproduit ci-dessus, note 47.

totale de l'une et de l'autre, mais échange et enrichissement mutuel. Or cela n'est possible que si chacune conserve sa forme propre. Ce qui se vérifie dans le monde végétal doit se retrouver dans le vivant et bien davantage chez l'homme dont l'être est plus parfait et plus complexe[50].

Tels sont les arguments philosophiques que notre auteur avance à l'appui de sa théorie pluraliste. On n'y trouve rien de bien original, car on retrouve ces arguments chez d'autres maîtres, entre autres Richard de Mediavilla, Guillaume de la Mare et Pierre Olivi[51]. Il faut toutefois remarquer que Gonsalve les développe plus que les arguments théologiques.

2) *Arguments théologiques.*

La controverse sur la pluralité des formes était liée à des préoccupations théologiques. Aussi, Gonsalve attache-t-il une grande importance aux arguments théologiques[52], bien qu'il les développe peu. Quatre faits théologiques exigent, selon lui, une pluralité de formes dans le composé humain : la transmission du péché originel, la conception du Christ, le séjour du corps du Christ au tombeau et la transsubstantiation. Les preuves fondées sur les deux premiers faits étant à peine esquissées, nous ne nous arrêtons qu'aux deux derniers.

a) *Le corps du Christ au tombeau.* On peut dire que c'est l'argument de choix de tous les pluralistes. Si l'on n'admet qu'une forme dans le composé humain, on ne peut assurer la permanence de l'union hypostatique au tombeau, car l'âme du Christ étant séparée de son corps, ou bien celui-ci n'était plus, ou bien il subsistait sous une autre forme. Dans ce dernier cas, ce n'était plus le corps du Christ, mais un corps spécifiquement différent[53]. Or, ceci contredit la foi puisque *quod enim semel assumpsit numquam deposuit*[54]. Les unicistes esquivent la difficulté en disant que l'union est sauvegardée et que le corps qui gisait au tombeau pouvait encore être appelé *Corpus Christi,* parce qu'il y avait identité de matière et de suppôt[55]. Gonsalve juge ces échappatoires insuffisants, car ils laissent subsister l'altérité selon la nature et l'espèce. D'où, il leur faut bien admettre qu'au tombeau, la divinité était unie à

50. « Quando surculus inseritur trunco et fit unum ex eis, per se nec forma trunci transit in naturam surculi nec e converso ; manifestum videtur quod ibi oportet ponere diversas formas in diversis partibus ; unde et surculus saporem capit a trunco, quod non esset nisi forma trunci maneret... si in planta sit haec diversitas, multo magis videtur ponenda in partibus organicis hominis et animalis bruti ». AMOROS, pp. 297-298.

51. Cf. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quaestio De gradu formarum,* ed. ROBERTO ZAVALLONI, *op. cit.*, pp. 68-100 ; GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium, éd. cit.*, pp. 129 ss : PETRUS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum,* q. 50, éd. JANSEN (*BFS,* V), pp. 23-198.

52. AMOROS, p. 300 : « Secundo principaliter... »

53. « Si in Christo non fuit nisi una forma, ut intellectiva, ergo ipsa separata inducta fuit alia forma, in materia corporis Christi ; ergo divinitas in triduo non fuit unita corpori Christi, sed corpori alterius speciei ». *Ibid.*, p. 302, 2.

54. SAINT JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa,* III, 27 ; *PG,* 94, 1098.

55. « Corpus autem Christi remanet idem simpliciter, propter identitatem suppositi... Corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter sed secundum quid, quia est idem secundum materiam ». SAINT THOMAS, *IIIa,* q. 50, a. 5, ad 1um.

un corps spécifiquement différent[56]. D'autres expliquaient que, malgré la séparation de l'âme et du corps, le Verbe restait encore uni aux deux parties et que l'union au nouveau composé n'était qu'accidentelle et secondaire[57]. Selon Gonsalve, cette explication n'empêche pas que le Verbe se soit uni à un corps spécifiquement différent, car ce qui est uni à une partie essentielle est, par le fait même, uni au tout, et il y a union plus étroite avec le tout dans lequel la matière est actuellement unie à sa forme qu'à celui dans lequel elle ne l'est qu'en puissance. Appliquant ce raisonnement au Christ, il faut dire que, toujours selon l'hypothèse de l'unité de forme, *in Triduo* le Verbe était davantage uni au composé nouveau issu de la forme qui s'est substituée à l'âme[58].

b) *La transsubstantiation.* La théorie uniciste se heurte à d'autres difficultés lorsqu'il s'agit d'expliquer la transsubstantiation. En effet, lorsque se produit la conversion sacramentelle, le pain est changé au corps du Christ. Mais que faut-il entendre par « corps du Christ » ? Est-ce le composé de matière première et d'âme intellective, ou le corps comme partie distincte de l'âme ? On ne peut admettre que ce soit le composé, matière et âme intellective, parce que, d'une part, rien de corporel ne peut être transformé en réalité incorporelle, et d'autre part, les paroles sacramentelles : *Hoc est corpus meum,* précisent bien qu'il s'agit non du tout, mais du corps comme partie distincte de l'âme. Si donc, il y a changement du pain au *corps du Christ* ainsi conçu, il faut qu'il y ait une forme propre au corps, distincte de l'âme, car sans cela il n'y aurait pas de véritable conversion du pain au corps du Christ[59]. Saint Thomas, et les unicistes, expliquent le fait en disant que le corps en lequel le pain est changé est bien un *esse corporeum* et non *intellectivum,* mais un *esse corporeum* constitué par l'âme intellective et non par une forme distincte, selon un principe maintes fois invoqué : *sola unica forma dat esse*[60]. On peut alors se demander, si l'on admet cette dernière expli-

56. *Supra,* note 53.

57. C'était l'explication de GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet III,* q. 5, éd. M. DE WULF et J. HOFFMANS (*Les philosophes belges,* II), pp. 209 et ss. ; cf. AMOROS, p. 333.

58. « Praeterea, quando aliquid est actualiter pars unuis compositi et alterius solum in potentia, illud quod unitur illi parti magis dicetur uniri toti cujus est pars actualiter quam cujus non est actualiter pars, sed solum in potentia ». AMOROS, p. 303. Le texte comporte le terme *pars,* mais il est évident qu'on peut le rendre par *matière.* Saint Thomas lui-même éprouvait un certain embarras devant cet argument par le corps du Christ au tombeau : « Il avance dans sa démonstration avec une prudence, une concentration sur lui-même et une énergie d'affirmation qui laissent deviner des heures difficiles ». G. THÉRY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de forme substantielle,* dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae,* p. 177.

59. « Si in Christo non sit alia forma nisi forma intellectiva, nullo modo substantia panis potest transsubstantiari in corpus Christi, cum corpus dicat compositum ex materia et forma ». AMOROS, p. 304, paragr. 1.

60. « Dicunt aliqui quod, cum anima intellectiva det esse intellectivum et sensitivum et corporeum, non transsubstantiatur corpus Christi in materiam ut habet esse a forma intellectivum, sed ut habet ab ipsa esse corporeum ». *Ibid.,* p. 304, paragr. 2. Il est évident qu'il vise ici le texte suivant de SAINT THOMAS : « Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi secundum quod dat esse corporeum ; non autem secundum quod dat esse animatum tali anima. » *IIIa,* 75, a.6, ad. 2.

cation, comment le corps peut encore être considéré comme partie distincte ? Explication qui a surtout contre elle qu'elle exclut la possibilité de transsubstantiation pendant les trois jours où l'âme du Christ fut séparée de son corps, car alors, l'âme n'étant plus unie au corps, d'où aurait-il pu venir au corps son *esse corporeum* ?[61].

Comme on le voit, Gonsalve, à l'instar des autres pluralistes, soutient la pluralité des formes dans le composé humain, parce que cette théorie lui semble expliquer plus convenablement les faits naturels et théologiques. Mais pour rester dans la logique de sa pensée, il lui faut définir autrement que ne le font les adversaires, l'unité substantielle du sujet. Dès lors, le débat s'élève au plan métaphysique.

B. Critique de la notion « uniciste » de l'unité substantielle.

L'argument classique et fondamental avancé par les défenseurs de l'unité de forme dans le composé humain est celui-ci : l'être de tout composé est nécessairement un ; or l'être lui venant de la forme, il faut donc que la forme de tout composé soit unique :

Impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales : et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem ; manifestum est autem quod res habet esse per formam, unde et per formam res habet unitatem[62].

D'où impossibilité d'admettre plus d'un acte dans un même tout substantiel. Une seule forme donne l'être substantiel, l'*esse simpliciter*. Il s'ensuit que toute forme survenant à la première ne peut ajouter qu'une détermination adventice, accidentelle[63].

Gonsalve conteste ces principes métaphysiques, ou du moins la façon dont ils sont formulés par l'adversaire. Il n'admet pas l'axiome : *unum esse ab una forma*. S'il accepte qu'en toute substance il y a nécessairement unité d'être, il rejette la relation que les unicistes établissent entre l'être et la forme. En premier lieu, il n'est pas exact d'affirmer que l'être du composé substantiel provient uniquement de la forme, car la matière est aussi principe substantiel du composé[64]. Il n'est pas plus exact de dire que l'être unique du composé provient d'une forme unique :

61. « Ex hoc sequitur quod in triduo non potuit fuisse transsubstantiatio in corpus Christi, quia tunc ab anima separata nullum esse corporeum habuit ». Amoros, p. 304. On trouve une critique semblable chez Duns Scot. Il demande ce qui serait arrivé, dans l'hypothèse de l'unité de forme substantielle, si, après la Cène, l'hostie était demeurée trois jours sur la patène. Cf. *Ox*, IV, d. 11, q. 3, n. 27, dans *Opera omnia*, XVII, éd. Vivès, p. 397a.

62. Saint Thomas, *Quodlibet I*, q. 4, a. 1, Resp. ; autres lieux où le même principe est repris par saint Thomas : *Ia*, q. 76, a. 3 ; *Contr. Gent.*, II, c. 58 ; *De anima*, a. 11. Amoros, p. 280, paragr. ult.

63. « Quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet ». St. Thomas, *Cont. Gent.*, II, c. 58, « Item... »

64. « Licet verum sit quod esse compositi sit principaliter a forma, non tamen totaliter est a forma, sed etiam a materia, quae etiam est per se principium compositi in essendo ». Amoros, p. 283, *Respondeo*.

Ideo non sequitur quod si sit tantum unum esse substantiale compositi, quod propter hoc in ipso sit tantum una forma[65].

Il est possible qu'un même composé substantiel soit constitué de plusieurs formes substantielles pourvu que celles-ci n'y entrent pas à titre égal. Gonsalve reprend ici une distinction familière à tous les pluralistes entre forme incomplète ou inchoative et forme complétive[66]. La forme complétive est toujours unique et lorsqu'il est question de pluralité, il s'agit des formes dont l'une est complétive et les autres incomplètes. De la sorte, tout en pouvant admettre plusieurs formes substantielles, l'être du composé ne laisse pas d'être toujours un, car ces formes sont entre elles dans un rapport de puissance à acte. Comme on peut le constater, les notions d'être substantiel et d'unité substantielle ne sont pas les mêmes pour les pluralistes et les unicistes. Selon les premiers, la notion d'être implique l'unité certes, mais non que cette unité soit celle d'un être simple. Comme tous les pluralistes, Gonsalve distingue toute une hiérarchie d'unités, depuis l'unité d'agrégation jusqu'à l'unité de simplicité. Entre ces extrêmes, il y a place pour une unité de composition, celle des substances composées de plusieurs formes substantielles[67]. En second lieu, Gonsalve réfute l'axiome : toute forme additionnelle ne peut être attribuée qu'à titre accidentel, axiome qui n'est que le corollaire du premier. Si, en effet, il est possible de concevoir une multiplicité de formes à l'intérieur d'un tout substantiel, il n'est plus vrai d'affirmer que toute forme seconde n'est qu'accidentelle. Ces formes *supervenientes* pourront être attribuées essentiellement, d'autant plus que cela peut arriver dans un tout accidentel, comme lorsque nous disons : *homo albus est albus*[68]. Il ne convient pas non plus d'affirmer que toute forme attribuée essentiellement ne communique qu'un *esse simpliciter*. S'il y a place dans le composé substantiel pour plusieurs formes, l'une d'elles donnera l'*esse simpliciter*, mais les autres donneront des *esse secundum quid*. En ce dernier cas, l'*esse secundum quid* ne signifie pas une détermination accidentelle, mais un être substantiel incomplet[69].

65. *Ibid.*, p. 285, 4, « Non sequitur... ». Scot dira de même : « Nescio enim istam fictionem quod esse est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita ». *Ox.*, IV, d. 11, q. 3, n. 46, dans *Opera omnia*, XVII, éd. VIVÈS, p. 429a. Voir RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quaestio de gradu formarum*, éd. ZAVALLONI, *op. cit.*, p. 308.

66. Cf. AMOROS, p. 283, paragr. 1.

67. « Est enim unum secundum ordinem, et unum secundum aggregationem, et demum unum per accidens ex subjecto et accidente, et demum unum per se compositum, et ultimo unitas simplicitatis... » *Ibid.*, p. 298.

68. « Quando arguitur quod quando sunt plures formae in eodem, aut praedicantur secundum accidens aut per se secundo modo, dicendum quod divisio est insufficiens, quia possunt de toto praedicari per se primo modo, ut in loco per accidens... : homo albus est albus ». AMOROS, p. 283-284, paragr. 2 ; « si ergo in toto per accidens in quo sunt plures formae potest una forma per se de toto praedicari, multo fortius ubi totum est per se unum, si plures formas habeat, potest quaelibet per se de toto praedicari ». *Ibid.*, p. 284.

69. « Esse etiam secundum quid invenitur in genere substantiae, et hoc dupliciter : nam quoddam est esse secundum quid in genere substantiae quod est tantum in potentia, ut est esse ignis in materia terrae ; quoddam autem est esse rei in genere substantiae secundum quid, non quia omnino est in potentia, sed quia deficit a suo complemento... » AMOROS, p. 285, 5.

En bonne logique, Gonsalve juge nécessaire de conformer sa métaphysique à l'expérience. Puisque les données de l'expérience l'ont contraint à admettre une pluralité de formes dans l'homme, il lui fallait critiquer les axiomes métaphysiques qui s'opposaient à une telle pluralité. Tous cependant n'affichent pas une attitude aussi logique, et c'est pourquoi il s'attaque à la position d'Henri de Gand. Ce dernier concède que le composé humain comporte deux formes substantielles, mais il refuse toute pluralité dans les autres composés. Ce que Gonsalve critique chez lui, ce n'est pas tant son dualisme, puisque tous deux s'accordent à admettre au moins deux formes dans le composé humain, que les arguments sur lesquels il s'appuie.

C) Critique de l'opinion d'Henri de Gand.

Que soutient au juste Henri de Gand ? Il y aurait eu, au début, quelque flottement dans sa pensée, mais dans son *Quodlibet IV*[70], celui d'après lequel Gonsalve expose sa position, le dualisme s'affirme d'une façon précise et définitive. Henri distingue entre le composé humain et les autres composés. Pour les composés autres que l'homme, on ne peut admettre plus d'une forme substantielle parce que, d'une part, toute transmutation naturelle ou génération, se termine à une forme unique, et que, d'autre part, les composés vivants autres que l'homme ne sont produits que par *génération*[71]. S'il y avait deux ou plusieurs formes dans ces composés, la première donnerait l'être substantiel, l'*esse simpliciter*, et les autres, un être accidentel. En d'autres termes, la pluralité de formes dans l'animal y détruirait l'unité substantielle[72]. Dans le composé humain, les choses se passent différemment : *necesse est ponere pluralitatem et gradum formarum in homine propter duplex agens: unum naturale et alterum supernaturale*. Le motif qui lui fait admettre deux formes dans l'homme, c'est qu'il est le produit de deux agents distincts, et il est impossible que l'action de deux agents distincts ait un terme unique[73]. Remarquons bien, cependant, que ce n'est pas de la diversité des actions, mais de la diversité des agents qu'il conclut à la dualité de formes dans l'homme, car il n'accepte pas le principe des pluralistes : à des opérations diverses correspondent des formes diverses[74]. A cette raison d'ordre naturel, Henri de Gand en ajoute une

70. Henri de Gand, *Quodlibet IV*, q. 13, dans *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo*, éd. Ascensius, fol. 104-5 ; *Aurea Quodlibeta*, Venetiis, fol. 162r-173r.

71. Id., *ibid.*, fol. 106 : « In omni generatione naturali est tantum terminus unus numero ». « Una generatio naturalis ad unam formam numero terminatur ». Amoros, 281, *Secundo...*

72. Cf. Amoros, p. 281, b.

73. *Ibid.*, p. 282, *Primum autem* ; Henri de Gand, *Quodl. IV*, q. 13, *éd. cit.* fol. 108 : « Diversorum agentium et diversis mutationibus impossibile est terminum esse unum et eundem numero ».

74. « Non decet ergo ponere in aliqua re naturali plures formas substantiales simplices vel unam ex plurium compositione, quae est forma perfectiva totius. Neque oportet hoc ponere propter diversitatem quarumcunque operationum ». Id., *ibid.*, fol. 106.

autre d'ordre théologique : la nécessité de sauvegarder l'identité du corps du Christ après le retrait de l'âme [75].

Gonsalve est d'accord avec Henri de Gand sur le fait qu'il y ait plus d'une forme dans l'homme, mais non sur le fait qu'on puisse affirmer une dualité de formes dans le composé humain alors qu'on la refuse aux autres vivants. Cette position d'Henri de Gand a contre elle un défaut de métaphysique en ce qu'elle refuse la pluralité de formes aux composés autres que l'homme au non d'un principe discutable, à savoir : *quod prima daret esse simpliciter et alia daret esse secundum quid ;* elle pèche aussi par un défaut de logique, en ce que tout en posant ce principe, elle admet une dualité de formes dans l'homme :

> Quando arguitur quod tunc una adveniret primo et daret esse simpliciter, et alia superveniens daret esse secundum quid, dicendum est quod haec ratio aequaliter concludit quod in homine... Nulla ratio potest concludere naturaliter in aliis ab homine quin eadem concludat in homine [76].

Si, dans le mixte, toute forme additionnelle n'ajoute qu'une détermination accidentelle, combien plus le principe invoqué devrait s'appliquer au composé humain dont les formes plus parfaites et plus disparates constituent plus difficilement un tout substantiel [77].

D) La forme du corps.

Comme on le voit, toute l'argumentation de Gonsalve, relative à la pluralité des formes dans le composé humain, vise surtout à établir l'existence d'une forme constitutive du corps humain distincte de l'âme [78].

75. Henri de Gand admet cependant que, dans le cas du Christ, c'est par miracle que la forme du corps perdure après le retrait de l'âme, car pour tout autre homme, la forme corporelle se corrompt au départ de l'âme. Cf. Amoros, p. 282. Dans le texte de Gonsalve, on ne trouve que cette dernière remarque, mais elle présuppose l'argument que nous venons d'exposer, et que l'on trouve également dans le *Quodlibet II* de Henri de Gand, q. 1, *éd. cit.* fol. 30 : « Patet igitur ex istis duobus quod dicendum est quandum (qm̃) fuit anima Christi separata remansit aliqua forma in corpore suo, qua erat univoce corpus sicut prius vivum ». Voir aussi *De forma corporeitatis scotistica*, dans *Antonianum*, XIII (1938), pp. 433-436 ; Zavalloni, *op. cit.*, pp. 292 et ss.

76. Amoros, p. 286, 1.

77. *Ibid.*, p. 286, *Item...*, et 288 : « Dico quod minus sequitur quod in homine forma mixti et forma intellectiva faciant unum quam formae plures in alio animali... duae formae materiales eductae de potentia materiae quae sunt corporales, magis conveniunt in natura quam forma immaterialis et incorporea quae non educitur de potentia materiae, cujus modi est anima intellectiva ».

78. Chez Gonsalve la pluralité des formes est conséquente à la nécessité d'admettre la substantialité du corps. Elle pouvait tout aussi bien se justifier en se plaçant du point de vue de l'âme, c'est-à-dire en argumentant de la nécessité de garantir sa substantialité. En assimilant les rapports de l'âme au corps à ceux de la forme à la matière première, Aristote compromettait, en effet, la substantialité de l'âme et sa dignité, car selon sa théorie hylémorphique la substance est la résultante de ces deux principes intrinsèquement ordonnés l'un à l'autre. Cf. *Métaph.* VII, 3, 1029a28 ; 8, 1033b15-20. A ce point de vue c'est la tradition platonicienne et augustinienne qui favorisait la pluralité, en n'admettant qu'un rapport extrinsèque entre le corps et l'âme : celui de moteur à mobile. Cf. A. Pegis, *Saint Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, p. 92. Et de fait, plusieurs théologiens refusèrent à l'âme la qualité de forme afin de mieux garantir sa substantialité. Cf. A.-M.

Il n'emploie pas l'expression forme de corporéité, mais celle de forme organique : *forma organica quae est perfectio corporis physici.* Il faut entendre par là, non quelque forme vitale inférieure, mais la forme qui constitue le corps en tant que « corps ayant la vie en puissance seulement ». Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à considérer la nature des preuves, notamment celle du corps du Christ au tombeau. La forme que Gonsalve réclame pour ce corps, n'est pas une forme vitale, mais un principe de corporéité sans plus.

Nous nous sommes demandé plus haut si, conformément à une opinion répandue à l'époque, Gonsalve admettait une animation du corps par des âmes végétative et sensitive préalablement à l'avènement de la forme intellective. A cette question, nous n'avons pas trouvé de réponse explicite chez notre auteur, mais la tradition dans laquelle il s'insère suggère une réponse négative. Quoiqu'il en soit, il est clair et certain que, dans ses *Quaestiones,* la forme de corporéité n'exclut pas le rôle informateur de l'âme spirituelle, ni ne la réduit à n'avoir d'autre relation au corps que celle d'un pilote à son navire[79]. Tout le développement de la preuve par la génération et par la définition aristotélicienne de l'âme interdit une telle interprétation, car, à plusieurs reprises, il y est affirmé que l'âme est acte du corps, perfection du corps, et du corps comme partie distincte, non comme composé total : âme et corps. En d'autres termes, ce que Gonsalve veut affirmer, comme tous les pluralistes d'ailleurs, c'est que l'âme n'informe pas directement et immédiatement la matière première, mais elle est l'acte d'un corps ayant déjà reçu une première information. Il ne faut donc pas identifier la doctrine qui admet une forme de corporéité avec celle qui soutient que l'âme intellective n'est pas forme immédiate du corps. Cette dernière théorie fut d'ailleurs condamnée par le Concile de Vienne. Il y fut, en effet, précisé que l'âme intellective ou rationnelle est vraiment, par soi et essentiellement forme du corps[80].

En présentant de la sorte sa doctrine de la pluralité de formes dans le composé humain, Gonsalve concilie deux opinions, deux conceptions qui avaient cours au moyen âge : celle des augustiniens et celle des aristotéliciens. Pour les premiers, l'âme intellectuelle ne peut être forme d'un corps. Le seul mode d'association qu'ils admettaient était celui de moteur à mobile. Le principal souci de ces maîtres était de sauvegarder la substantialité de l'âme. Au contraire, les aristotéliciens, qui représentent le second point de vue, plus soucieux d'assurer l'unité du composé humain, concevaient la relation de l'âme au corps sur le mode hylémorphique : l'âme est forme du corps et forme unique. Mais, par le fait même, ils compromettaient l'indépendance et la substantialité de

ETHIER, *La double définition de l'âme humaine chez saint Albert le Grand,* dans *Etudes et recherches,* cahier I, Collège dominicain d'Ottawa, 1936, p. 97 ; PEGIS, *op. cit.,* p. 31. On peut dire que la théorie pluraliste concilie les deux conceptions : celle de l'âme-forme et celle de l'âme-moteur.

79. Comparaison d'Aristote ; cf. *De an.,* II, 2, 413a 8-9.

80. Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum,* Fribourg-im Brisg., Herder, 1953, nn. 480-81, pp. 221-223.

l'âme. En admettant une forme de corporéité, antérieure à l'âme, les pluralistes sauvegardaient mieux, semble-t-il, la substantialité et la dignité de l'âme spirituelle ; d'autre part, en conservant à l'âme sa qualité de principe informateur du corps, ce qui est rendu possible par la théorie de la hiérarchie des formes, ils sauvegardaient en même temps l'unité ontologique de l'homme. Gonsalve s'insère donc dans le mouvement doctrinal qui tend à infléchir les théories platoniciennes dans un sens aristotélicien [81].

E) Nombre et principe de distinction des formes.

N'y a-t-il, selon Gonsalve, que deux formes dans le composé humain : la forme corporelle et l'âme spirituelle ? Comme nous l'avons vu au début, il se déclare franchement pluraliste, non seulement en ce sens qu'il admet une dualité dans tous les vivants, et en cela il diverge d'Henri de Gand, mais il admet aussi dans le composé humain plus que deux formes. Notons d'abord une déclaration de caractère plutôt général : *Forte, verum est quod, quot sunt partes organicae in homine, tot sunt formae substantiales* [82]. Mais d'où vient qu'il faille attribuer une forme substantielle propre à ces différentes parties organiques ? C'est ici qu'il énonce son principe de distinction des formes : *agere est a forma* [83]. Autant il y a d'opérations différentes, autant il y a de principes divers et de formes substantielles distinctes :

Diversitas accidentium et operationum et figurarum arguit diversitatem formarum [84].

C'est là un principe commun à tous les pluralistes. En l'appliquant à l'homme, Gonsalve déclare qu'il y a autant de formes substantielles que de fonctions et de parties organiques telles l'œil ou l'ouïe [85]. D'après ces déclarations, on ne peut identifier en tout point la doctrine de Gonsalve à celle qui restreint la pluralité au couple : forme de corporéité et âme humaine, comme le fait le P. Baudoux [86].

Tout ceci vaut pour le composé considéré dans sa partie corporelle. Peut-on étendre ce pluralisme jusqu'à l'âme ? autrement dit, Gonsalve

81. Sur ces deux traditions, voir Pegis, *op. cit.*, pp. 151, 155.

82. Q. X, Amoros, p. 176, 10.

83. Amoros, p. 279, 2.

84. *Ibid.*, p. 297, 2. Le principe ici invoqué par Gonsalve, selon lequel il y a autant de formes substantielles que d'opérations, est commun à tous les pluralistes : « Malgré toutes les variétés de conceptions sur la pluralité des formes, ce principe doit être considéré comme le fondement commun de la théorie pluraliste ». Zavalloni, *op. cit.*, p. 310.

85. Q. X, Amoros, p. 176, n. 10 ; « Unde videtur quod in plantis sint diversae formae secundum diversitatem partium ; et si in planta sit haec diversitas, multo magis videtur ponenda in partibus organicis hominis ». Q. XIV, *ibid.*, p. 298, paragr. 1.

86. « Tandem cum Gonsalvo Hispano, theoria pluralitatis formarum, vel melius theoria formae corporeitatis simpliciter talis exhibetur, qualis describitur apud Scotum, nisi quod-ipse uti diximus majori brevitati consulat ». Baudoux, *De forma corporeitatis scotistica, loc. cit.*, p. 448. Or, il est à noter que Scot la restreint aux seuls vivants, et chez ces derniers, aux deux formes : âme et forme de corporéité. Id., *ibid.*, p. 470 ; également P. Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, pp. 401-402 ; 199.

admet-il une pluralité de formes dans l'âme elle-même ? Il n'en dit rien dans la *Question* consacrée à la pluralité des formes. Cependant, d'après le principe posé, on peut inférer que, dans sa pensée, il y a plusieurs formes dans l'âme elle-même. Nous reviendrons sur ce point en traitant des puissances de l'âme.

F) NATURE DES FORMES ET DE LEURS RELATIONS.

Ce n'est pas tout d'affirmer l'existence de plusieurs formes. On peut encore se demander quelle est leur nature et quels rapports existent entre elles. La réponse à ces questions peut n'être pas la même pour toutes les formes. Ainsi, la plupart des auteurs mettent une différence entre la forme corporelle et les formes de l'âme[87]. Quant à Gonsalve, au plan corporel où il se place, les formes sont considérées comme physiquement distinctes ; il y a diversité de formes là où il y a diversité de parties physiques. L'exemple qu'il emploie pour illustrer cette diversité est celui de la tige et de la greffe[88] qui, tout en conservant chacune sa forme propre, constituent ensemble un seul tout substantiel. Mais comment est-il possible de sauvegarder l'unité substantielle de l'homme en admettant tant de formes diverses ? C'est ici qu'il applique sa définition de l'unité substantielle : contrairement à l'opinion des aristotéliciens, il n'y a pas qu'un type d'unité substantielle ; il y a place pour l'unité de composition[89], celle d'un tout composé de plusieurs formes qui sont les unes aux autres dans un rapport de puissance à acte[90]. C'est le type d'unité qui caractérise l'organisme vivant, où toutes les formes partielles sont unifiées par une forme supérieure, *forma totius*, qui n'est pas une forme juxtaposée, ni simplement surajoutée, *superveniens*, mais une forme qui comprend et unifie toutes les autres. Chez l'homme, c'est la forme d'humanité qui joue ce rôle unificateur, tandis que l'âme et le corps sont des parties composantes :

Dicendum quod uniuntur in forma totius quae non est sicut alia forma superveniens, sed est forma quae complectitur formas omnium partium sicut est humanitas forma totius ipsius hominis[91].

Remarquons que, pour Gonsalve, l'âme elle-même est forme de partie. Sa position diverge donc de celle d'Olivi pour qui l'âme intellective était forme du tout[92]. C'est sans doute pour éviter la position équivo-

87. Voir ZAVALLONI, *op. cit.*, pp. 319-342, 373, 379.

88. Cf. AMOROS, p. 298, paragr. 1.

89. Voir *supra*, note 67.

90. Ces derniers termes ne se trouvent pas dans le texte, mais nous croyons pouvoir exprimer de la sorte l'idée qui y est contenue.

91. *Ibid.*, p. 298 ; de même : « Forma accipitur dupliciter : uno modo pro forma quae consequitur compositum, et est forma totius et tota quidditas rei, ut humanitas respectu hominis ». P. 196, c.

92. « Ad hoc dicendum quod intellectiva est quidem forma totius hominis, sed non cujuslibet materiae ejus, puta, corporalis. » OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 50, éd. JANSEN (*BFS*, V), p. 137. Ainsi que le remarque Zavalloni, Gonsalve se sert de certaines expressions d'Olivi, notamment : *forma totius*, *partes in toto*, termes qui paraissent

que de son maître et pour bien marquer que l'âme est forme immédiate du corps, qu'il substitue à la forme intellective d'Olivi, la *forma humanitatis* comme forme du tout. Une telle conception n'est cependant pas nouvelle. Déjà chez Odon Rigaud nous trouvons des expressions semblables, notamment l'identification de la *forma totius* avec la *forma humanitatis*[93]. Albert le Grand et Alexandre de Halès font aussi des distinctions similaires[94]. Pour remonter plus loin, on les trouve chez Avicenne qui distingue entre *forma materiae,* et *forma individui quae consequitur totum*[95]. Faut-il croire qu'en employant un tel langage Gonsalve verse dans un logicisme, confondant les formes diverses du composé et les concepts par lesquels on l'appréhende, à l'exemple des platoniciens? Les autres expressions qu'il emploie, et surtout les exemples auxquels il a recours, interdisent pareille interprétation. Même pour la forme d'humanité, tout le contexte invite à lui donner une signification réaliste[96].

Une dernière question se pose au sujet des formes du composé humain. De quelle façon ces formes sont-elles subordonnées les unes aux autres? D'après les différentes doctrines pluralistes, on peut distinguer deux genres de subordination : l'une essentielle et l'autre dispositive. Dans la subordination essentielle, chaque forme devient matière par rapport à la forme supérieure, tandis que dans la subordination dispositive, les formes sont indépendantes les unes des autres, mais informent la même matière[97]. Si l'on en juge par sa description de l'unité substantielle du composé humain, il semble bien que pour Gonsalve les formes sont reliées selon un ordre de subordination essentielle. Un texte du moins suggère cette interprétation : *Illud quod est propria materia ultimae formae est aliquid compositum ex materia prima et alia forma*[98]. La forme ultime ne déterminerait donc pas seulement une matière commune, mais la forme inférieure. Ce dernier mode de subordination n'empêche pas toutefois la forme dernière d'atteindre la matière première, car les formes intermédiaires ne sont pas des *medium substantiae* mais plutôt des *medium dispositionis,* dont le rôle n'est pas de faire

avoir le même sens que la *forma totalis* et les *partes formales* d'Olivi. Notons cependant qu'Olivi applique ces expressions aux formes de l'âme tandis que Gonsalve les applique aux formes du composé humain. De plus, la *forma totius* d'Olivi est l'âme intellective, ce qui n'est pas le cas pour Gonsalve.

93. Odon Rigaud, *II Sent.*, d. 3, *Bruges 208*, fol. 205 rb ; cf. Zavalloni, *op. cit.*, p. 413, note 87.

94. Saint Albert le Grand, *Summa de creaturis*, I, tr. 4, q. 21, a. 1, dans *Opera omnia*, XXXIV, éd. Borgnet, pp. 334, 464 ; cf. Zavalloni, p. 414, notes 89, 90. Alexandre de Halès, *Summa theologica*, I, éd. Collegii S. Bonaventurae, n. 33, p. 53 ; cf. Zavalloni, p. 414, note 91.

95. Cf. Avicenne, *Métaphysique*, tr. V, c. 5, transcriptio ex ed. Venetiis, 1520, New York, Franciscan Institute, 1948, pp. 164 ss.

96. C'est aussi l'opinion de Zavalloni, *op. cit.*, p. 414.

97. Ces distinctions ne sont pas de Gonsalve ; elles sont faites par M. de Wulf dans son étude sur le *De unitate formae de Gilles de Lessines, éd. cit.*, p. 93. Nous les trouvons également dans Zavalloni, *op. cit.*, pp. 313-314. Elles nous servent à établir les conceptions de Gonsalve.

98. Qu. XI, Amoros, p. 223, 8. A ce dernier texte, on peut joindre le suivant : « In hoc ergo differt perfectibile ab anima et a forma corporis simpliciter quod perfectibile proprium animae est aliquod ens in actu, saltem incompleto ». *Ibid.*, p. 293.

écran, mais au contraire de disposer la matière à recevoir une forme supérieure[99]. De la sorte, même si Gonsalve admettait plusieurs formes dans l'âme, la forme intellective serait encore forme du corps. Mais reste ouverte la question de savoir s'il y a pluralité de formes dans l'âme, et si le rapport entre ces formes est exactement le même qu'entre l'âme et la forme corporelle.

Voilà ce que nous avons pu relever chez Gonsalve sur ce problème du composé humain. Le problème ne sera pleinement résolu qu'après avoir vu ce que sa doctrine des puissances peut nous apprendre sur la structure pluriforme de l'âme elle-même.

Les historiens, qui aiment les simplifications, surtout lorsqu'elles leur permettent de maintenir leurs classifications, ont tendance à passer sous silence les opinions de Gonsalve d'Espagne sur cette question. Ainsi, le P. Baudoux constate, dans la doctrine pluraliste, une évolution qu'il décrit de la manière suivante :

> At P. J. Olivi, Richardus a Mediavilla, Guillelmus de Ware signa haud dubia praebent novae tendentiae, qua schola franciscana inclinatur in viam quasi mediam inter pluralismum bonaventurianum et unicismum thomisticum...[100].

Et la position vers laquelle elle incline est la suivante :

> Eo tempore quo florebat Subtilis, jam ex una parte notabiliter decreverat pristinus fervor controversiae, et ex altera parte, clausa erat longa periodus evolutiva, per quam e veteri pluralismo fiebat transitus ad determinatam formam corporeitatis, solis viventibus restrictam...[101].

Il nous faut avouer après l'étude de la doctrine de Gonsalve en cette matière, que l'on ne trouve pas trace chez lui de pareille restriction ; bien au contraire, il tend à donner à son pluralisme une extension maxima.

Il est vrai de dire cependant qu'avec Duns Scot, il y aura restriction du pluralisme, mais restriction qui sera encore un élargissement par rapport à Henri de Gand qui n'admettait une dualité de formes que dans le composé humain. Scot étendra la forme de corporéité à tous les vivants[102].

Il est intéressant de noter que celui-ci ne fera que reprendre une doctrine courante et presque dans les mêmes termes que Gonsalve d'Espagne. Comme ce dernier, il argumente surtout de la nécessité de garantir la substantialité du corps séparé de l'âme[103]. Il reprend les mêmes argu-

99. Nous précisons une fois de plus que ces dernières distinctions ne sont pas dans le texte de Gonsalve, mais elles nous permettent d'exprimer le rapport que ce dernier établit entre les formes.

100. BAUDOUX, *De forma corporeitatis scotistica*, *loc. cit.*, p. 448.

101. ID., *ibid.*, p. 447.

102. Cf. DUNS SCOT, *Opus oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 46, dans *Opera omnia*, XVII, éd. VIVÈS, p. 429 ; cf. BAUDOUX, *loc. cit.*, p. 445.

103. « Quamvis momentum speciale prae se ferat forma corporeitatis, in casu hominis, ob praesertim applicationes theologicas, nullum tamen argumentum petitur ex necessitate salvandi spiritualitatem animae humanae ». BAUDOUX, *loc. cit.*, p. 445.

ments théologiques, spécialement ceux qui sont fondés sur le mystère eucharistique et la mort du Christ[104]. On trouve également chez lui la même conception de l'unité substantielle, laquelle admet une pluralité de formes substantielles pourvu qu'il y ait unité de forme complétive[105]. Comme son prédecesseur, Scot admettrait aussi qu'il y a dans le composé humain autant de formes que d'organes[106]. Sauf les restrictions faites plus haut, on peut donc accepter le jugement du P. Baudoux :

Tantum abest ut Scotus, in sustinendo formam corporeitatis, notam novitatis sibi acquisiverit, ut e contra vix aliquid de suo addiderit iis quae acceperat ab antecessoribus immediatis, prae primis a Gonsalvo Hispano, quo ut magistro Parisiis usus fuerat[107].

104. Cf. SCOT, *Ox.*, IV, d. 11, q. 3, ns. 54-57, dans VIVÈS, XVII, pp. 436-437.
105. ID., *ibid.*, ns. 46-47, p. 429.
106. ID., *ibid.*, n. 46, p. 429. C'est du moins l'interprétation de certains historiens, tel ZAVALLONI, *op. cit.*, p. 376, notes.
107. BAUDOUX, *loc. cit.*, p. 447.

CHAPITRE TROISIÈME

L'AME

Nous venons d'étudier la structure du composé humain d'après les textes de Gonsalve. Etant donné la complexité de ce composé, il y a lieu d'admettre en lui plusieurs formes substantielles qui rendent compte de ses propriétés et de ses opérations diverses. Parmi ces formes, nous avons surtout distingué la forme de corporéité, acte de la matière corporelle ; l'âme, *forma partis,* qui informe à son tour le composé corporel pour en faire un corps animé ; enfin, dominant et intégrant ces deux formes, la forme d'humanité, *forma totius,* qui confère au tout son unité et en fait un être humain. Bien que les textes ne soient pas explicites, nous avons vu que les principes énoncés permettent de conclure à une pluralité de formes non seulement dans le corps, mais dans l'âme elle-même. Cependant, nous avions réservé pour en faire une étude spéciale le problème plus particulier de la structure de l'âme. Nous l'abordons dans le présent chapitre, mais sous l'un de ses aspects seulement, celui de la composition hylémorphique de l'âme, problème auquel Gonsalve attache de l'importance puisqu'il y consacre toute une *Question*[1].

I. CONTEXTE DOCTRINAL

Ceux qui sont habitués à considérer les choses dans l'optique aristotélicienne ont tendance à s'étonner, d'entendre parler de composition hylémorphique des substances spirituelles, des réalités qui par définition sont dites simples et immatérielles. En fait, le thème de la composition des substances spirituelles n'était pas nouveau. Les formules avaient pu varier, mais depuis longtemps, des philosophes et des théologiens enseignaient que la composition est inhérente à toute créature. Le mot « créature » précise que cette doctrine était enseignée par des maîtres chrétiens ou juifs, par ceux, en tout cas, qui admettaient un Créateur et la dépendance radicale de toute chose par rapport à Lui. Pour mentionner les plus célèbres, nommons d'abord saint Augustin :

1. *Quaestio XI*, AMOROS, p. 184 et ss.

Animadvertanda est primo creatura quare sit multiplex, nullo autem modo vere simplex. Et prius corpus universum... Creatura quoque spiritualis...[2].

A son tour Boèce distingue la créature de Dieu en ceci que, pour tout être créé, « ce qui est » diffère de « ce par quoi cette chose est » :

Diversum est esse et id quod est ; Omne quod est participat eo quod est esse[3].

Autrement dit, le sujet est distinct de sa forme, de ce qui le fait être. Pierre Lombard, s'inspirant d'un texte de saint Augustin[4], affirme que toute créature est composée, du fait qu'elle comporte des qualités diverses et qu'elle est susceptible de changement[5]. Saint Albert le Grand admet aussi que les anges sont composés de parties essentielles. Cependant, il refuse d'y admettre de la matière comme dans les substances engendrables ; il préfère donner à cette propriété commune aux substances spirituelles d'être sujets d'une forme, le nom de fondements, réservant celui de matière pour les substances sujettes à la génération[6]. Enfin, saint Thomas lui-même tout en limitant la composition hylémorphique aux substances corporelles, admet néanmoins la composition d'essence et d'existence en toute créature[7].

La composition hylémorphique.

A l'origine de la doctrine qui présente la composition des créatures

2. Saint Augustin, *De Trinitate*, VI, 6, *PL*, 42, 929. On peut citer beaucoup d'autres textes de saint Augustin, notamment : « Nihil enim simplex mutabile est ; omnis autem creatura mutabilis. » Id., *De Genesi ad litteram*, VII, 6, *PL*, 34, 359 ; *Confessions*, XII, 17, *PL*, 32, 935 ; *ibid.*, XIII, 33, *PL*, 32, 866. Nous aurons l'occasion d'en citer d'autres dans la suite de notre exposé.

3. Boèce, *De Trinitate*, 1, *PL*, 64, 1249 ; *De hebdomadibus*, *PL*, 64, 1311b-c. Voici quelques-unes de ses formules : « Diversum est esse et id quod est ; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit... Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est ». Pour un commentaire de ces formules, voir Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin* (*Bibliothèque thomiste*, VIII), pp. 142-145. De même Gilbert de la Porrée, *Commentaria in librum « Quomodo substantiae bonae sint »*, *PL*, 64, 1321b. L'importance de Gilbert de la Porrée à ce sujet a été révélée par J. Fuchs, *Die Proprietaten des Seins bei Alexander von Hales*, pp. 70-73.

4. « Creatura spiritualis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior ; sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex... Cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor... manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam ». Saint Augustin, *De trinitate*, VI, 6, *PL*, 42, 929.

5. Pierre Lombard, *Libri IV Sententiarium*, I, d. 8, c. 4, éd. Collegii S. Bonaventure, t. I, pp. 61-62.

6. « Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma... Bene tamen dico quod si [materia] fundamentum vocetur, quod tunc est ex materia et forma ». *Cours inédit sur la morale à Nicomaque*, reportation de Saint Thomas ; cf. Lottin, *La composition des substances spirituelles*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXIV (1932), p. 35, note. Voir aussi Gilson, *L'âme rationnelle chez Albert le Grand*, dans *AHDLMA*, XIV (1943), pp. 37 et ss. Plus tard, remarque Dom Lottin, Albert le Grand abandonna cette position et admit la simplicité de l'âme ; cf. *loc. cit.*, note.

7. Saint Thomas, *Cont. Gent.*, II, 54.

sur le mode hylémorphique, il faut mentionner ici encore le nom d'Avicébron. Non pas qu'avant lui il n'ait jamais été question de l'existence de la matière dans la constitution des êtres[8], mais les relations entre matière et forme apparaissaient, selon la remarque du P. Théry, « plutôt comme une question d'esthétique cosmique que comme un véritable problème métaphysique »[9]. C'est sous l'influence du *Fons Vitae* d'Avicébron qu'elles le deviendront[10]. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, c'est par Gundissalinus que les idées d'Avicébron furent transmises à la scolastique. Gundissalinus traduisit le *Fons Vitae* et, de plus, composa lui-même un traité inspiré des idées du *Fons Vitae* : le *De Processione mundi*[11]. Son but était « d'associer l'aristotélisme et le néoplatonisme en expliquant d'une manière qui soit acceptable par les chrétiens l'origine des choses »[12]. Retenons la préoccupation sous-jacente à cette doctrine de la composition hylémorphique de toute créature : la nécessité de distinguer la créature de son Créateur et de souligner la dépendance, l'imperfection de tout ce qui n'est pas Dieu. C'était d'ailleurs l'un des arguments d'Avicébron en faveur de cette doctrine[13].

Selon Dom Lottin, la discussion sur l'hylémorphisme fut introduite au XIIIe siècle par le Chancelier Philippe[14]. Ce dernier rejetait cette théorie, mais on lui doit des distinctions et des précisions de vocabulaires qui allaient alimenter la controverse[15]. Dans la première génération de franciscains, il n'y eut pas unanimité sur ce point. Les uns admettaient la composition hylémorphique des substances spirituelles, tel Alexandre de Halès ; d'autres la refusaient, tels Jean de la Rochelle et Odon Ri-

8. Voir les textes de saint Augustin dont les références sont données à la note 2, *supra* ; PLOTIN, *Ennéade I*, 8, traduction d'ÉMILE BRÉHIER, t. I, p. 118 ; ID., *Enn. II*, 4, trad. BRÉHIER, I, pp. 56-71 ; *Enn. III*, *ibid.*, t. II, p. 104.

9. THÉRY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle*, dans *Acta Hebd. aug.*, p. 142.

10. « Nonne fuit tua inquisitio quod in intelligibili non est nisi materia et forma, sicut in sensibili non est aliquid praeter illa ? et demonstravi etiam quod substantiae intelligibiles constant ex materia et forma, secundum hoc quod erant diversae uno modo et conveniebant alio... Et acquisisti scientiam per hoc, an sit materia et forma in substantiis simplicibus. [Interruption dans le manuscrit] et postea assignavimus quid est unaquaeque illarum, et consideravimus quomodo est differentia unius ab alia... et posuimus exemplum ad assignandum materiam et formam in unaquaque substantiarum spiritualium materiam intelligentiae particularis et ejus formam... Postquam constitutum est quod unaquaeque substantiarum simplicium composita est ex materia et forma. » AVICÉBRON, *Fons Vitae*, L. IV, c. 5, éd. BAEUMKER (*BGPM*, B. I, H. 2-4), p. 219. Saint Thomas lui-même lui attribue cette doctrine : « Cujus positionis videtur auctor fuisse Avicebron auctor libri Fontis Vitae. » SAINT THOMAS, *De ente et essentia*, cap. 4, éd. ROLAND-GOSSELIN, p. 30.

11. GUNDISSALINUS, *De Processione mundi*, éd. G. BÜLOW (*BGPM*, XXIV, 3), Münster, 1925.

12. CROWLEY, *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, 1950, p. 90.

13. Pour un résumé de l'argumentation d'Avicébron, voir SAINT THOMAS, *De substantiis separatis*, c. 5, dans *Opuscula philosophica*, éd. Marietti, 1954, pp. 27 ss.. Cf. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 111.

14. DOM O. LOTTIN, *La composition des substances spirituelles*, *loc. cit.*, p. 27 et ss.

15. Notamment les distinctions entre la matière des corps terrestres, celle des corps célestes et celle des substances spirituelles ; autre distinction entre la composition physique et la composition métaphysique. Cf. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Commentarium super Sen-*

gaud[16]. Ce fut la période éclectique. Mais plus tard, au moment où les franciscains réagirent en bloc contre l'aristotélisme envahissant et affirmèrent plus fortement leur allégeance à saint Augustin, ils adoptèrent unanimement cette théorie[17].

Nous venons de nommer saint Augustin. Peut-on lui accorder, comme pour la théorie de la pluralité des formes, le patronage de la théorie hylémorphique (hylémorphisme universel) ? On peut, certes, relever chez saint Augustin plusieurs textes où il est question de matière dans les substances spirituelles, entre autres :

Fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur... habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima ; sicut terra de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamvis non erat caro[18].

Il semble bien que, lorsqu'il parle de matière, du moins ici, saint Augustin ait en vue quelque chose qui ressemble à la matière seconde d'Aristote. L'analogie qu'il établit entre ce qui serait la matière dont l'âme est formée et la terre qui devient chair et os, le montre bien. En cela, il est plutôt sous l'influence des textes bibliques, voire même des néoplatoniciens[19], que d'Aristote. On ne peut donc prétendre trouver

tentias, *Paris*, *B.N. lat.*, 3146, f. 7rb-7vb ; cf. LOTTIN, *La composition des substances spirituelles*, *loc. cit.*, pp. 27-31. — Pour l'histoire de cette doctrine de la composition hylémorphique des substances spirituelles, on peut consulter les ouvrages suivants : FOREST, *op. cit.*, pp. 103-118 ; LOTTIN, *La composition des substances spirituelles*, dans *Revue néoscolastique*, XXXIV (1932), pp. 21-41 ; ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. I, *Problèmes de psychologie*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1942, p. 426 ; E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylemorphen Zuzammensetzung der geistigen Substanzen um 13 Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquino*, Breslau, G. Tesch, 1930 ; DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols, Paris, Hermann, 1931-1959, vol. V, pp. 453-474 ; P. MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, Lethielleux, 1888, pp. 186 et ss.

16. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, éd. Collegii S. Bonaventurae, t. II, n. 56, p. 70 ; n. 106, p. 136 ; n. 328, p. 399. Quant à JEAN DE LA ROCHELLE, il semble s'être rallié plutôt à l'opinion de Philippe le Chancelier et rejette la composition hylémorphique des substances spirituelles. Cf. *Summa de anima*, éd. Domenichelli, c. 12, 13, pp. 116, 121 ; ODON RIGAUD, *Bruges*, *Bibl. Comm. 208*, f. 204va-205vb ; cf. O. LOTTIN, *La composition des substances spirituelles*, *loc. cit.*, pp. 37-38.

17. La théorie de l'hylémorphisme universel fut au nombre des théories adoptées par l'école franciscaine au lendemain de la condamnation de 1277, et consignées dans le *Correctorium* de GUILLAUME DE LA MARE, qui, comme on le sait, a été adopté par les franciscains, en 1282, comme le code, ou plutôt le « thésier » de l'Ordre. Sur ce point, voir GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 413. Cependant, au jugement que nous exprimons concernant l'attitude des franciscains à l'égard de la composition hylémorphique des substances spirituelles, il faudrait faire quelques réserves pour ce qui en est des franciscains de la deuxième génération de bonaventuriens, c'est-à-dire ceux qui suivent Olivi ; cf. P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, pp. 9-10.

18. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, VII, 6, *PL*, 34, 359.

19. Cf. PLATON, *Timée*, 31b, éd. R.D. ARCHERHIND, p. 97 ; SAINT THOMAS, *Ia*, q. 66, a. 2. Plotin, pour sa part, conçoit la matière comme une réalité absolue qui s'oppose à la forme, ayant donc en quelque sorte une consistance propre. Là s'arrête l'analogie avec la matière de saint Augustin, car pour ce dernier la matière, bien qu'imparfaite, est un bien, ce qu'elle n'est pas pour les néoplatoniciens. Cf. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I : *Antiquité et Moyen Age*, p. 462.

chez lui une expression de l'hylémorphisme au sens strict. De toute façon, c'est un fait que ses textes furent largement exploités par les docteurs franciscains de la deuxième génération, c'est-à-dire ceux du dernier quart du XIIIe siècle. Nous aurons à le constater chez Gonsalve. Ils s'inspirent avant tout de son souci de marquer la dépendance radicale de toutes choses et l'imperfection ontologique de tout ce qui est créé.

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre la position franciscaine : « Pour eux la matière n'était pas nécessairement une substance ayant des parties, de l'étendue et de la pesanteur. Ses qualités essentielles se bornaient à être le principe de l'imperfection, de l'indétermination et de la passivité[20]. » S'ils préconisèrent la composition hylémorphique dans les êtres spirituels, et plus particulièrement dans l'âme humaine, c'est, d'une part, parce que cette doctrine leur était pour le moins suggérée par des autorités vénérables, notamment celle de saint Augustin, et d'autre part, parce que ce genre de composition leur paraissait le plus apte à expliquer les propriétés de la créature, telles que sa mutabilité, son imperfection et sa finitude. D'ailleurs, n'est-ce pas la déterminabilité, l'aptitude à recevoir des formes diverses, qui rend nécessaire, selon le Philosophe, la composition hylémorphique dans les substances corporelles ? Selon Gonsalve qui probablement traduit le sentiment de quelques maîtres, si, pour Aristote, il n'est pas question d'une telle composition dans les substances séparées, c'est-à-dire les intelligences, c'est parce qu'il les croyait éternelles et immuables[21]. Au dire de Gonsalve, il s'est mépris sur leur véritable nature. Voilà pourquoi il a restreint la composition hylémorphique au monde sensible. Mais, depuis la Révélation, nous savons que tout a été créé, que tout a commencé et que tout, sauf Dieu, est soumis au changement, substantiel pour les créatures corporelles, accidentel pour les créatures spirituelles. En tant que sujettes aux déterminations accidentelles, les substances spirituelles comportent donc elles aussi de la passivité et de la mutabilité, autant de traits que les maîtres augustiniens ont toujours fortement soulignés. En prolongeant la composition hylémorphique jusqu'aux créatures spirituelles, les franciscains, du moins certains d'entre eux, ont pensé être plus fidèles à Aristote. Ce sera le sentiment de Gonsalve d'Espagne[22].

II. Position de Gonsalve

C'est dans ce contexte qu'il convient d'envisager la position de Gonsalve. Lui aussi soutient résolument la composition hylémorphique de l'âme spirituelle. Cependant, il reconnaît que tous ne partagent pas une telle opinion, et qu'il y a, parmi ceux qui l'acceptent, divergence de vue sur la nature de cette matière.

20. P. Martigné, *op. cit.*, p. 186.

21. Il s'est mépris non en ce sens qu'il les croyait substantiellement immuables, ce en quoi il avait raison, mais en ce sens qu'il n'a pas tenu compte de leur mutabilité accidentelle.

22. Cf. *Q. XIII*, Amoros, p. 271, paragr. 1.

Il y a d'abord ceux qui restreignent la composition hylémorphique aux seules substances corporelles soumises à la génération et à la corruption. Cela tient à l'essence même de la matière qui est « puissance à l'être et au non-être », et comme telle entraîne nécessairement la corruptibilité[23].

D'autres étendent la composition de matière et de forme jusqu'aux corps célestes, mais la refusent aux substances spirituelles[24]. Les arguments pour cette opinion, du moins dans sa partie négative, sont traités dans l'exposé de l'opinion suivante.

Une troisième catégorie de philosophes soutiennent que même les substances spirituelles : l'ange et l'âme humaine, sont composées de matière et de forme. Ici, Gonsalve pense sans doute aux maîtres franciscains, mais tous ne conçoivent pas de la même manière la nature de cette matière. Pour les uns, c'est une matière de nature différente qui entre dans la composition des corps et des esprits ; pour d'autres, c'est une matière identique[25]. Gonsalve est partisan de cette dernière opinion qu'il qualifie de plus probable. Mais avant d'en venir aux précisions qu'il donne sur la nature de cette matière de l'âme, voyons d'abord comment il en établit l'existence. D'ailleurs, l'examen des arguments qu'il apporte à l'appui de son hylémorphisme spirituel en éclaire déjà partiellement la nature et en précise le sens.

A. DÉMONSTRATION.

1. Un premier argument, assez surprenant, part de la conception aristotélicienne de la matière. Le raisonnement se ramène à ceci : Il doit y avoir proportion entre les principes et les choses qui en dérivent. Les principes doivent donc se trouver de préférence dans les sujets qui possèdent à un degré supérieur les propriétés des dits principes. Or les propriétés du principe matériel, considéré tant dans son être que dans

23. Les expressions du texte sont : « Materia est in potentia ad esse,... et ad non esse... Omne autem tale in quo est potentia ad esse et non esse est corruptibile. » AMOROS, p. 201. Il faudrait plutôt dire, semble-t-il, que *ce qui* est matériel est en puissance à être et à n'être pas, toujours entendu au sens d'un *esse substantiale*. On trouve ces dernières expressions dans ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 8, 1050b10-15. La définition de la matière que donne ici Gonsalve s'inspire sans doute des maîtres augustiniens : « Materia est qua res potest esse et non esse. » Cf. CROWLEY, *op. cit.*, p. 93, note 53 ; *ibid.*, p. 99, paragr. 2. Il y aurait, à notre avis, confusion entre la matière « métaphysique » qui se définit comme une simple « possibilité », et la matière aristotélicienne, principe de corruptibilité, ou de *non-esse substantiale*. De toute façon, il est évident que la position ici exposée est celle des aristotéliciens.

24. Cf. AMOROS, p. 201. Cette opinion est soutenue, entre autres, par GILLES DE ROME, *Quodlibet I*, q. 8, éd. P. DAMASE DE CONINK, p. 18, et HENRI DE GAND, *Quodl. IV*, q. 16, éd. Venetiis, 1608-1613, fol. 191d. De même, saint Thomas admettait une certaine matière dans les corps célestes : « Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam... » *Ia*, q. 66, a. 2.

25. « Opinio tertia materiam extendit in omnibus entibus, quae ponit quod omne creatum est materia aut materiam habens, ita quod materia sit tam in rebus corporalibus quam in incorporalibus creatis. Sed de numero istam opinionem tenentium, quidam dicunt quod materia est alterius rationis in isto triplici gradu entium propter eorum intransmutabilitatem ad invicem ; quidam vero quod in omnibus sit unius rationis et ejusdem quae videtur mihi

son devenir, conviennent davantage aux substances spirituelles qu'aux substances corporelles. Ces propriétés sont : *quoad esse*, l'ingénérabilité et l'incorruptibilité [26] ; *quoad fieri*, le fait de n'être productible que par création, ce qu'Aristote n'a sûrement pas affirmé, mais qui découle du caractère ingénérable de la matière. Puisque ces propriétés caractérisent avant tout les substances spirituelles, il faut donc y admettre un principe matériel [27].

Dans cette preuve Gonsalve passe sous silence d'autres propriétés toujours liées à la matière, telles l'extension et la corruptibilité, mais on en verra plus loin la raison. En fait, cet argument prouve davantage la non-répugnance de la matière à exister dans une substance spirituelle que son existence de fait, car les qualités qu'il attribue à la matière ne sont pas des propriétés au sens strict : *quod praedicatur de omni eo soli* [28]. Nous trouvons le même argument dans les *Quaestiones super De anima* attribuées à Duns Scot [29]. La composition hylémorphique de l'âme y est présentée comme découlant logiquement de certains principes aristotéliciens. C'est un argument *ex concessis*, auquel l'auteur ne reconnaît pas nécessairement une valeur absolue. C'est probablement dans un contexte comme celui du *De anima* de Scot que l'argument de Gonsalve est ici avancé.

2. Suit un autre argument, manifestement inspiré de Boèce et fondé sur la nature même de la substance : ce qui est essentiel à la substance et permet de la distinguer des accidents, doit nécessairement se retrouver en toute substance et surtout dans les substances plus parfaites, telles les substances spirituelles et incorporelles. Or la matière est un élément essentiel à la substance, *quod facit ad perfectionem substantiae*. En effet, la substance se définit avant tout comme un substrat : *quod praestat fundamentum aliis*, c'est-à-dire comme sujet d'accidents. Mais point de substrat sans matière dont c'est le propre d'être un principe passif, réceptif. C'est donc à la matière que la substance est redevable d'être ce qu'elle est essentiellement : sujet d'accidents, et non à

probabilior. » AMOROS, p. 204, C. A la première catégorie se rattachent RICHARD DE MEDIAVILLA (« Ex his patet quod materia spirituum non est unigenea cum materia corporum, sive corruptibilium sive incorruptibilium. » *Quaestiones disputatae*, q. 5, *Florentiae, Bibl. Laurentiana, conv. sopp., Cod. 123*, fol. 13v ; cf. AMOROS, p. 204, note 1) et ODON RIGAUD (cf. VAN DE WOESTYN, *Cursus philosophicus*, t. II, *Ontologia*, p. 136, note 2). — A noter que Gonsalve pose la question au sujet de l'intelligence, mais il traite en fait de la composition de l'âme.

26. Cf. ARISTOTE, *Métaph.* VII, 8, 1033a25-b5 ; XII, 3, 1069b35.

27. « Proprietas vero ejus quantum ad fieri est quod producitur in esse per creationem... quantum ad suum esse, est quod sit ingenerabilis et incorruptibilis. Haec autem singulariter conveniunt incorporalibus, ergo... » AMOROS, p. 214.

28. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 5, 102a18-30.

29. Cf. DUNS SCOT, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. XV, dans *Opera omnia*, III, éd. VIVÈS, 555b : « Sicut operatio arguit formam, ita proprietas materialis materiam ; sed proprietas materiae quantum ad suum esse, et quantum ad fieri, reperitur verius in spiritualibus quam corporalibus... »

la forme qui peut exister à l'état pur, sans accident[30]. Tout ceci, à vrai dire, n'est que la proposition de Boèce renversée. Boèce disait : *Forma pura subjectum esse non potest*[31]. En renversant la proposition, cela devient : tout sujet est nécessairement composé. Remarquons que l'argument ne conclut pas seulement à une composition substance-accidents, mais à une composition d'ordre substantiel, de matière et de forme. Notons le tour métaphysique de l'argument : au lieu de partir du fait que les substances spirituelles ont des accidents, on raisonne à partir de la nature même de la substance qui, partout où elle se trouve, de quelque qualité qu'elle soit, est substrat et doit avoir des accidents.

3. Si l'on veut prouver l'existence de la matière dans l'âme humaine à partir d'un fait, on peut faire cette démonstration en se fondant sur la diversité de ses attributs. C'est le troisième argument de Gonsalve. Deux propriétés opposées exigent des principes différents. Or l'âme étant le sujet de propriétés opposées telles que l'activité et la passivité, seule une composition de matière et de forme peut rendre compte de ces attributs[32]. C'est d'ailleurs l'application aux substances spirituelles d'un raisonnement qui, chez certains auteurs, sert à établir la composition hylémorphique des substances corporelles[33]. Cependant, si l'on argumente à partir des propriétés de l'âme, on se trouve devant une difficulté sérieuse que les adversaires ne manqueront pas de relever : c'est le caractère immatériel de ses opérations. En effet, l'objet de l'intellection est l'être abstrait, la forme abstraite des choses matérielles, donc une réalité

30. « Quia de ratione substantiae est quod praestet fundamentum aliis ; sed prima ratio substandi attribuitur materiae in composito, non autem composito ; vel si sic, tunc habetur propositum... nec etiam primo attribuitur formae unde forma, quia non omnes formae substant. » AMOROS, pp. 214-215.

31. « Formae vero subjectae esse non possunt... forma vero quae est sine materia, non poterit esse subjectum. » BOÈCE, *De trinitate*, c. 2, *PL*, 64, 1250. C'est une formule reprise fréquemment depuis Boèce, que la forme pure ne peut être sujet d'accidents et qu'elle ne peut l'être que si une matière lui est associée. Saint Bonaventure en fait l'un de ses principaux arguments de la composition hylémorphique des substances spirituelles : « Compositio enim accidentis ad subjectum et diversitas necessario praesupponit aliam compositionem, quia, ut dicit Boethius : « Quod est pure forma subjectum esse non potest. » Ergo ad hoc quod aliquid sit subjectum accidentium plurium oportet in illo praeexistere compositionem intrinsecam ; sed anima capit in se multitudinem accidentium ; et ideo necessario infertur a posteriori, quod ipsa sit composita. » *I Sent.*, d. 8, p. 2, dub. 3, resp. 1, dans *Opera omnia*, I, *éd. cit.*, p. 175a. Sur cet argument voir aussi P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure, éd. cit.*, pp. 66-99 : ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 3, 1028b35. Le même argument se retrouve chez GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium Fratris Thomae*, éd. P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes*, I : « *Le Correctorium Corruptorii « Quare »*, p. 50. De même chez SCOT : « Substare accidentibus sicut qualitatibus corporalibus corpus subest, ita animae spiritualibus, sicut habitibus animae. Quod autem haec sit proprietas materiae patet. » *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, XV, dans *Opera omnia*, III, éd. cit., p. 555.

32. « Sicut esse et agere attestatur formae, ita potentia et passio attestatur materiae. » AMOROS, p. 217. Un argument peut être formé en ne retenant que les deux premiers termes : *esse* et *agere*, ainsi que nous le trouvons chez BOÈCE : « Nobis vero non est idem esse quod gere, non enim simplices sumus. » *De Hebdomadibus*, *PL*, 64, 1314. Mais ceci n'est qu'une utre forme de l'argument précédent : tout ce qui a des accidents est composé ; donc tout tre dont l'opération est distincte de son essence est composé.

33. Cf. P. DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 268.

immatérielle. Il faut donc admettre que seule une puissance immatérielle, et a fortiori une substance immatérielle, peut être le sujet de telles opérations, suivant le principe : *operatio est secundum modum substantiae ejus*[34]. A cette objection, Gonsalve apporte plus d'une réponse, dont la principale consiste à distinguer entre la matière sensible, sujette aux dispositions sensibles, et la matière dans son essence même, *essentia materiae in se*. Lorsque nous qualifions l'intelligence ou l'âme d'immatérielle, il faut entendre qu'elle est privée de la matière sensible et non de toute matière[35].

4. Nous devons encore admettre un principe matériel dans l'âme, et dans toute substance spirituelle, pour expliquer son individualité, car les âmes, étant spécifiquement identiques, doivent se distinguer entre elles par un autre principe que leur forme spécifique. Mais, remarquons le bien, la matière individualisatrice de l'âme n'est pas le corps auquel elle est unie, car l'âme conserve son individualité même après la séparation du corps[36]. Dira-t-on qu'en l'absence du corps, l'inclination au corps demeure et cela suffit à sauvegarder l'individualité de l'âme ? Bien qu'il ne fasse pas état de cette solution, Gonsalve l'écarte par un argument qui trouve son application, quelque soit l'état de l'âme, et qui s'inspire du plus pur augustinisme : l'âme n'est pas faite pour le corps, c'est le corps qui est pour l'âme, en sorte que l'individuation ne vient pas à l'âme par le corps, mais au contraire, elle vient au corps par suite de son union à l'âme[37]. Position qu'il illustre par un exemple emprunté d'Averroès : *Membra cervi non differunt a membris leonis nisi quia anima differt ab anima*[38]. Admettre le contraire serait ex-

34. *Qu. XI*, AMOROS, p. 212 et *Qu. XIII*, *ibid.*, p. 266. C'est aussi l'une des objections soulevées par SAINT THOMAS contre la composition hylémorphique des substances spirituelles ; cf. *Ia*, q. 50, a. 2.

35. « Dico quod ratio deficit, quia intellectus dicitur immaterialis, non per privationem cujuslibet materiae, sed materiae sensibilis quae est subjecta dispositionibus sensibilibus, et non per privationem essentiae materiae in se... » *Qu. XIII*, AMOROS, p. 267, *Secundo...* Une autre réponse que Gonsalve donne sans autre explication, c'est que l'opération est spécifiée par l'objet : « Ab objecto sortiatur distinctionem et non a potentia nec a substantia » ; l'immatérialité ou la matérialité de l'opération lui viendrait donc de l'objet qui en est le terme, mais non du sujet opérant. AMOROS, p. 213, paragr. 2. Autre développement, *ibid.*, p. 266.

36. « Si distinctio et pluralitas animarum esset per corpora, ergo corruptis et annihilatis corporibus cessaret distinctio animarum. » AMOROS, p. 216, paragr. I. Le même argument a servi à saint Bonaventure pour prouver la composition hylémorphique des anges. Cf. *II Sent.*, d. 3, p. I, a. 1, q. 1, Concl. 1 dans *Opera omnia*, II, éd. cit., 1885, pp. 90-91. De même, chez ROGER BACON ; cf. *Opera hactenus indedita*, fasc. X, éd. R. STEELE et F. DELORME, 1940, p. 87.

37. AMOROS, p. 215, 3. A ce sujet, nous pouvons reproduire ici les remarques de M. Gilson commentant la conception bonaventurienne des relations entre l'âme et le corps : « Le désir du corps qu'éprouve l'âme bonaventurienne est celui de conférer une grâce à ce corps, de lui faire du bien, à lui et non à elle ; de combler le manque de forme dont il souffre sans elle et non le manque de contenu dont elle souffrirait sans lui, puisqu'elle possède sans lui l'essentiel de ce contenu dans les deux idées fondamentales de l'âme et de Dieu. » GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure* (*Etudes de philosophie médiévale*, IV), 1953, p. 195. Voir aussi GARDEIL, *Structure de l'âme*, Paris, t. I, pp. 5-9.

38. AVERROÈS, *Commentaria in opera Aristotelis*, *De anima*, Summa 3, c. 1, Commentarium 53, éd. Venetiis, 1550, t. VI, fol. 119b.

clure la possibilité pour Dieu de créer des âmes distinctes qui seraient dépourvues de corps [39].

Au sujet de ce dernier argument il faut préciser que le fait d'admettre de la matière dans la substance spirituelle pour expliquer son individualité et rendre possible la multiplicité d'âmes d'espèce identique, n'implique pas nécessairement que l'auteur défend la théorie de la matière-principe d'individuation, théorie rejetée par la plupart des franciscains. De fait, chez saint Bonaventure, la matière intervient dans les anges ou les âmes pour expliquer leur multiplicité, mais il n'admet pas pour autant que la matière est principe d'individuation :

> Quod objicitur, quod individuatio est a materia ; dicendum quod per illas auctoritates non datur intelligi, quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem quae principalius respicit formam [40].

En ce qui concerne la pensée de Gonsalve sur ce point, à défaut de précisions de sa part, nous ne pouvons rien affirmer de plus. Qu'il suffise de retenir que l'argument développé ci-dessus n'indique pas une dissidence de sa part relativement au problème de l'individuation.

Ce même argument soulève cependant une difficulté : comment peut-on admettre dans l'âme une matière qui soit en même temps dépourvue de quantité et individualisante ? car n'est-ce pas en tant que racine de la quantité que la matière remplit sa fonction individualisatrice ? A cela nous ne trouvons point de réponse. L'intérêt de ce dernier argument réside surtout dans le fait qu'il révèle une conception augustinienne des relations entre le corps et l'âme, conception selon laquelle l'âme donne tout au corps et n'en reçoit rien.

Pour démontrer la composition hylémorphique de l'âme, Gonsalve reprend en partie les arguments courants. Une brève revue de ces arguments permettra de nous en rendre compte. Avicébron admettait une composition hylémorphique dans les substances spirituelles pour expliquer la diversité de ces substances, la distinction entre le corps et l'esprit, enfin, pour distinguer la créature du Créateur [41]. Quant à saint Bonaventure, il présentait les trois arguments suivants : la déterminabilité des substances spirituelles, qui, selon un principe de Boèce, requiert un principe matériel ; la présence de propriétés opposées au sein de ces

39. Cf. AMOROS, p. 216 : « Sequeretur etiam quod Deus non posset creare animas sine corporibus. »

40. *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, Concl. 1, dans *Opera omnia*, II, *éd. cit.*, p. 110. Cf. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 201-202. Nous n'avons pas l'intention d'entrer plus avant dans les problèmes que pose l'individuation par la matière. Qu'il suffise de signaler que Gonsalve en fait état dans son argumentation. De même, nous laissons de côté le cas de l'individuation des substances angéliques, qui dépend d'une autre question, à savoir s'il y a distinction spécifique ou simplement numérique entre les anges. Ces problèmes ne concernent pas notre sujet.

41. Ces arguments sont exposés par A. FOREST, *La structure métaphysique du concret d'après saint Thomas d'Aquin*, *éd. cit.*, pp. 113-114.

mêmes substances ; de plus la matière est requise pour expliquer la substantialité elle-même. C'est par elle que le sujet est *hoc aliquid,* et est fixé dans l'existence[42]. Avec quelques variantes, Roger Bacon reprend l'argument fondé sur le principe de Boèce, à savoir que rien de simple ne peut être sujet. Un second argument est tiré de la distinction entre la substance et son opération ; enfin, la nécessité d'expliquer la distinction numérique lui en fournit un troisième[43]. Le seul argument original de Gonsalve par rapport à ces derniers, est celui qui est tiré de l'identité de propriétés entre la matière première et les substances spirituelles. Il convient de noter aussi, bien que la chose puisse sembler paradoxale, l'inspiration aristotélicienne de son argumentation. L'on peut, en effet, trouver une référence aristotélicienne à presque tous les considérants de Gonsalve, à tel point que l'on peut se demander s'il ne veut point mettre cette doctrine au compte d'Aristote. Ce caractère aristotélicien de l'argumentation de Gonsalve trouve une confirmation dans le fait que ces mêmes arguments sont reproduits dans les *Quaestiones De anima,* œuvre attribuée à Scot, où l'auteur s'efforce précisément de montrer que la théorie de l'hylémorphisme spirituel a des fondements aristotéliciens[44].

B. Nature de la matière de l'ame.

Il reste à préciser la nature de cette matière constitutive de l'âme. Remarquons tout d'abord que Gonsalve passe immédiatement de l'idée de composition substantielle à celle de composition hylémorphique. Il ne prend pas la peine d'exclure, comme l'avait fait, par exemple, Roger Bacon, les autres genres de composition tels que : *esse et forma, esse et ente, quod est et quo est, actus et potentia,* etc...[45]. Il ne dit pas non plus s'il propose la composition hylémorphique comme un mode additionnel et distinct de composition, ne se ramenant à aucun des autres, comme l'avait fait saint Bonaventure[46]. Notons pourtant que le fait de s'inspirer des formules de Boèce qui, comme on le sait, n'admettait pas d'autre composition que celle d'*esse et id quod est,* pourrait fournir un indice que, dans sa pensée, toute composition se ramène à celle de matière et de forme.

42. « Cum igitur principium a quo est fixa existentia creaturae in se sit principium materiale, concedendum est animam humanam materiam habere. » Saint Bonaventure, *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, concl., II, p. 415 a. Pour les autres arguments voir Forest, *op. cit.*, p. 116.

43. Cf. T. Crowley, *Roger Bacon, the Problems of the Soul... éd. cit.*, pp. 83-85.

44. *Ut supra*, p. 91.

45. « Bacon is not ignorant of the fact that other solutions to the problem had their partisans and he analyses summarily the various opinions current at the time. The analysis is carried out with a view to showing that all composition which is not purely logical is reductible in ultimate analysis to composition of matter and form. » Crowley, *ibid.*, p. 86.

46. Sed cum planum sit, animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere ; non videtur, quod illud sufficiat dicere quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae. » *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, Concl., dans *Opera omnia*, II, *éd. cit.*, II, p. 414b.

1) Il ressort de son argumentation que la matière, partie composante de l'âme, est un principe, ou tout au moins, un « facteur » d'individuation, mais elle est surtout principe de passivité et de déterminabilité. Comme chez les autres franciscains, la composition hylémorphique rend compte des limites, de la mutabilité et de la perfectibilité de la créature spirituelle. C'est pour la même raison qu'Olivi admettait comme nécessaire la présence d'un principe matériel dans les substances spirituelles. Sans matière, disait-il, ces substances seraient « imparticipables, imparticipées et imperfectibles, par conséquent égales à Dieu »[47].

2) *Unité de la matière.*

Une autre caractéristique de cette matière spirituelle, est son identité de nature avec celle des corps :

Dicendum quod non solum materia est in rebus spiritualibus, sed quod illa materia ejusdem rationis est secundum se cum materia corporalium[48].

Ce n'est pas là une donnée évidente, et d'ailleurs il y a divergence entre les hylémorphistes à ce sujet. C'est pourquoi Gonsalve s'efforce de la démontrer, ce qu'il fait d'une façon assez subtile, peut-être plus subtile que convaincante.

Son premier argument peut se résumer comme suit : lorsqu'une chose reste identique, quels que soient les termes avec lesquels elle est essentiellement en relation, cette chose ne peut être affectée par les détermination qui n'ont avec elle qu'un rapport secondaire. Pour parler plus concrètement, dans tout composé substantiel il y a lieu de distinguer, d'une part, la forme à laquelle la matière est liée essentiellement, d'autre part, le mode d'union de la matière à la forme, qui n'est qu'une détermination secondaire et accidentelle. Or, si dans la matière se trouve un invariant, quel que soit le composé dont elle fait partie et quelque soit la forme à laquelle elle est unie, a fortiori les divers modes d'union de la matière à la forme qui distinguent un composé corporel d'un composé spirituel n'affectent pas la matière, ou en d'autres termes, n'exigent pas une matière distincte[49]. Argument plus subtil que convaincant, disons-nous, car il suppose que toute la différence entre corps et esprit vient du mode d'union de la matière à la forme, tantôt dissoluble, tantôt indissoluble. D'autre part, prétendre que, quelles que soient les formes

47. Pour Olivi, en effet, la matière est nécessaire à tous les êtres créés : « Defectus enim materiae... ponit in eis [substantiis spiritualibus] essentiam omnino imparticipabilem et imparticipatam et sic per consequens Deo aequalem. » OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. JANSEN *(BFHMA*, IV), q. XVI, p. 327. C'est l'une des doctrines où Gonsalve est influencé par Olivi.

48. AMOROS, p. 219, b.

49. « Quandocumque aliquid habet habitudinem ad duo quorum alterum essentialius respiciat quam reliquum, si non capit distinctionem et diversitatem ab eo quod essentialius respicit, nec ab altero recipiet distinctionem quod secundario respicit... Nunc autem, nec ex diversitate compositorum nec formarum causatur diversitas materiae primae quin unius rationis sit in compositis et sub formis differentibus specie ; ergo nec ex diverso modo percipiendi formam vel compositum ut dissolubiliter vel indissolubiliter, secundum transmutationem sive sine transmutatione, causabitur diversitas materiae. » *Ibid.*, pp. 219-220.

avec lesquelles elle s'associe, la matière est toujours identique, n'est-ce pas faire une pétition de principe ?

Il prouve encore l'identité de la matière de l'âme et des autres substances spirituelles avec celle des corps tant célestes que terrestres, par un argument *ex absurdo*. Si la matière de ces diverses espèces de substances était de nature diverse, cela conduirait à concevoir le ciel comme animé. En effet, la substance des corps célestes étant plus excellente, de qualité supérieure à celle des corps terrestres, leur matière devrait être aussi de qualité supérieure, et comme toute matière exige une forme correspondante, sous peine d'être « frustrée », la forme de ces corps devrait être plus parfaite que celle des êtres animés qui peuplent la terre : *perfectibili nobiliori debetur perfectio naturalis nobilior*. Cette forme ne pourrait donc être qu'intellectuelle[50]. Mais c'est là une conclusion inadmissible.

Pour éviter une conséquence absurde, la théorie de l'unité de la matière ne se heurte-t-elle pas à de sérieuses difficultés ? Car, admettre une matière de même nature pour tous les êtres, n'est-ce pas introduire dans l'âme la corruptibilité et la quantité, propriétés qui nous paraissent nécessairement liées aux substances composées de matières ? Chez Aristote, en effet, il n'est question de matière qu'au sujet des êtres engendrables et corruptibles, et d'autre part, la quantité est une condition nécessaire de la corruptiblité[51]. Pour qui soutient que la matière des substances spirituelles est d'une nature différente de celle des corps, le problème est par le fait même résolu. Mais, comme ce n'est pas le cas de Gonsalve, il doit prendre en considération de telles difficultés et il s'empresse de les écarter.

Examinons en premier lieu le cas de la corruptibilité. Selon notre auteur, elle n'est pas liée nécessairement à la présence de la matière. Si elle l'était, Dieu ne pourrait pas, même miraculeusement, constituer l'homme dans un état incorruptible. C'est pourtant ce qu'il a fait en créant l'homme incorruptible dans son état initial et il est en son pouvoir de lui restituer cette incorruptibilité au moment de la glorification.

50. Cf. AMOROS, p. 220, 2. C'est un argument « réversible », car les antihylémorphistes ont recours eux aussi au principe *potentia non potest esse frustra* en raisonnant comme suit : si la matière des corps célestes était la même (de même nature) que celle des corps terrestres, elle serait en puissance aux formes des éléments de même que la matière des éléments serait en puissance aux formes célestes et spirituelles ; or, comme jamais de tels changements ne se produisent, il y aurait frustration d'une puissance naturelle. AMOROS, p. 203, *Alius*.

51. Sur les rapports entre matière et corruptibilité, cf. ARISTOTE, *De Generatione et corruptione*, II, 9, 335a25-336a15 ; entre quantité et corruptibilité, ID., *Physique*, III, c. 5, 204a9, où il affirme que ce qui n'a ni grandeur ni nombre est indivisible, et d'autre part : « La séparation et l'union (qui suppose la divisibilité) facilitent la corruption... » ID., *De gener. et corrupt.*, I, 2, 317a25-30. Cette référence à Aristote est de nous. Nous l'apportons pour donner appui et consistance à l'objection que Gonsalve se contente d'énoncer. Cependant, la suite de la discussion sur la corruptibilité montre que l'objection est tirée de la conception aristotélicienne de la matière comme principe de corruption. Dans les *Quaestiones* de Gonsalve, les difficultés soulevées contre la composition hylémorphique par la corruptibilité et la quantité sont discutées dans la première partie, où il est question du fait de la composition hylémorphique de l'âme. Cf. AMOROS, pp. 204 ss., 211 ss. Il nous semble plus logique d'en traiter ici, car ces deux propriétés ne font problème que si l'on admet l'unité de matière pour tous les êtres.

Il faut donc en conclure que la matière n'est pas essentiellement principe de corruption et que, au contraire, le composé matériel est naturellement immortel ou incorruptible[52]. Cette affirmation pour le moins étonnante de Gonsalve s'inspire d'une conception du naturel fondée sur le critère aristotélicien : *Illud fit a natura quod fit semper vel frequenter*[53], et cet autre de Boèce : *Naturale est quod est idem apud omnes*[54], quelque soit l'origine de cette propriété. Autrement dit, dès qu'une forme ou une qualité atteint tous les individus d'une espèce donnée, cette forme ou qualité est naturelle, qu'elle soit ou non l'effet d'une intervention spéciale de Dieu. Par conséquent, l'incorruptibilité dont serait gratifiée à un moment donné l'espèce humaine, serait une propriété naturelle[55].

Cette dissociation de la corruptibilité et de la matière peut s'établir encore par des précisions sur la nature de la matière, d'une part, et sur les conditions de la corruptiblité, d'autre part. On a dit que la corruptibilité est liée à la matière du fait que celle-ci est puissance au non-être. Mais si on analyse bien les choses, la matière ne tend pas au non-être ; bien au contraire, elle tend vers l'être, vers du positif. Et si elle se détourne d'une forme, ce n'est que par suite d'un appétit plus fort pour une autre forme[56]. Ce n'est donc pas la matière qu'il faut rendre responsable de la corruption, mais ce que Gonsalve appelle la *vertibilitas*, ce que d'après le contexte on pourrait exprimer par mutabilité, ou plus précisément, contingence : *Magis tendit creatura in non esse ratione vertibilitatis quam ratione materiae*[57]. La matière, de soi, est indifférente à la corruptibilité comme à l'incorruptibilité. Il est vrai que tous les êtres soumis à la corruption sont nécessairement composés de matière et que c'est par l'analyse de la génération et de la corruption que la philosophie a dégagé le concept de « matière ». Mais cela ne suffit pas

52. Nous essayons de rendre le plus intelligible possible cet argument qui est présenté dans un texte mutilé, comme le remarque l'éditeur, AMOROS, pp. 205-206, en note. L'idée de Gonsalve est celle-ci : toute propriété dont tous les individus d'une espèce donnée jouissent dès leur origine, leur est naturelle, quelle que soit la manière dont ils possèdent cette propriété, par don ou par nature. « Hoc patet de sanctis miraculis, quod si fierent semper, naturaliter fieri dicerentur, ut de asino loquente, si a principio quilibet asinus loqueretur diceretur hoc fieri naturaliter, sicut etiam de pueris si a principio omnes loquerentur. » AMOROS, p. 205.

53. ARISTOTE, *Analytiques premiers*, I, 3, 32b10.

54. « Nam quod apud omnes idem est, naturae est. » BOÈCE, *Lib. de Divisione*, *PL*, 64, 879.

55. Il y a bien là un peu de confusion, et à bon droit, semble-t-il. JEAN DE POUYLLE lui réplique : « Nec in principio conditionis humanae, Deus hoc potuit facere [facere hominem naturaliter incorruptibilem] ; sed potest et potuit facere quod aliquid naturaliter corruptibile sit incorruptibile per gratiam, sicut per dotes vel qualiter aliter. » *Quodlibet IV*, q. 5, *Florentiae, Bibl. Nat., conv. sopp. II, I, II7*, fol. 230d-231b ; cf. AMOROS, p. 206, note 1.

56. « Materia non appetit non esse formae praecedentis nisi quia appetit esse formae sequentis. » AMOROS, p. 208, 3.

57. *Ibid.* ; si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, il veut montrer que matérialité et corruptibilité sont deux choses distinctes et dissociables parce que leurs « termes » diffèrent « Terminum a quo illius quod est vertibile... est purum nihil, et etiam terminum ad quem... est nihil... sed materiale est de aliquo,... et tendit in aliquid. » AMOROS, 208, 3. Ici, nous avons l'impression que Gonsalve confond contingence et corruptibilité.

à poser en principe que la matière est principe de corruption. Aristote l'a dit, mais en cela il a expliqué la corruptibilité plutôt selon les apparences que selon la vérité des choses. Il a transformé en cause ce qui n'est que condition :

Aristoteles secutus est sensum, et secundum quod poterat per sensum de rebus judicare, secundum hoc aestimabat esse de natura earum ; et quia invenit in rebus generabilibus et corruptibilibus generationem et corruptionem circa materiam, ut circa subjectum, qua ablata non posset esse transmutatio, ideo concludebat quod materia est principium corruptionis[58].

Si ce n'est pas de la matière, d'où vient alors que certaines substances sont corruptibles et d'autres non ? Du mode d'union de la matière à la forme, donc de quelque chose d'accidentel à la matière. Lorsque celle-ci est liée d'une manière dissoluble à la forme, il y a corruptibilité, et il y a union dissoluble lorsque la matière est liée à une forme qui peut être expulsée par une forme contraire[59]. Cependant, vient aussitôt à l'esprit la question : d'où vient que dans un cas l'union est dissoluble et dans un autre elle ne l'est pas ? C'est d'ailleurs l'objection que lui fait Jean de Pouylle, selon qui c'est la matière qui est responsable de la corruptibilité[60]. D'autres maîtres expliquaient que la matière, tant

58. Amoros, p. 210, début. Ce texte est à rattacher à un autre (*Ibid.*, p. 271), où Gonsalve soutient qu'Aristote n'a pas une doctrine opposée à la sienne, car s'il eût mieux connu la nature des anges (substances séparées), il aurait admis qu'ils ont une matière : « Quia posuit quod in angelis nulla est compositio cum accidentibus... ideo non est mirum si neget in eis materiam. » Et sans doute, si nous voulons poursuivre la logique de ce raisonnement, que si Aristote eût conçu les substances séparées comme constituées de matière, il n'aurait pas présenté la matière comme le principe de corruption. Nous avons ici un cas de plus où Gonsalve en appelle à l'intention d'Aristote pour le déclarer d'accord avec saint Augustin et avec ses propres doctrines à lui. On peut spéculer sur les « intentions » d'Aristote, il est bien difficile de faire la part de la vérité en ce domaine. Il suffit d'une probabilité pour que Gonsalve échappe au reproche de fausser la doctrine d'Aristote. De toute façon, Gonsalve, tout augustinien qu'il soit, tient à avoir Aristote de son côté et l'une de ses ressources c'est de distinguer entre la lettre d'Aristote et son intention. Au sujet des rapports entre matérialité et corruptibilité, Gonsalve tient des propos semblables à ceux d'Olivi : « Non verum incorruptibilitas advenit solum propter privationem materiae, et quod corruptibilitas advenit solum propter talem potentiam... non semper materia est tota causa corruptibilitatis et incorruptibilitatis ; immo semper major et potior ratio est ex parte formae... » Olivi, *Quaestiones super librum Sententiarum*, q. 58, éd. Jansen, t. IV, p. 349. Toutefois, Olivi semble admettre que la matière y est tout de même pour quelque chose, et en conséquence, il y aurait une certaine diversité entre la matière des substances corruptibles et celle des substances incorruptibles : « Dicendum quod materia angelorum est ex sua specie et essentia determinata ad formas intellectuales, non tamen tali determinatione quae dicit aliquem actum formalem. » Id., *ibid.*, p. 350, paragr. 2.

59. « Ad hoc quod aliquid sit corruptibile non sufficit quod habeat materiam sed requiritur quod habeat materiam dissolubiliter unitam formae, et haec est materia unita formae habenti contrarium, non solum in essendo sed in agendo ». Amoros, p. 210, *prima pars*. Il réfère aussi à Boèce qui explique la corruptibilité de la façon suivante : « Sola enim mutari, transformarique in se possunt, quae habent unius materiae commune subjectum ; neque haec omnia, sed ea quae in se et facere et pati possunt... Quod cum ita sit cumque ne ea quidem quae communem materiam naturaliter habent, in se transeant, nisi illis adsit potestas in se et a se faciendi et patiendi ». Boèce, *Liber de persona et duabus naturis* », c. 6 ; *PL*, 64, 1349a.

60. Jean de Pouylle, *Quodlibet IV*, q. 5, *Cod. cit.*, fol. 231a-b ; cf. Amoros, p. 209, note 1 : « Quaeram enim quid est causa unionis dissolubilis ; oportet enim hujus causam dare ; non potes dare nisi materiam... Oportet igitur quod materia absolute loquendo sit causa quare unio aliqua sit dissolubilis, et non secundum quod est pars talis unionis... »

dans le composé corporel que spirituel, demeure toujours la même, c'est-à-dire *potentia passiva et contradictionis* et principe de corruptibilité. Si, dans certaines substances, tels les corps célestes, il n'y a pas corruptiblité, c'est en raison de la forme :

Coelum non est simpliciter corruptibile, imo magis incorruptibile ratione partis principalis, et ita dicitur de Angelis et anima [61].

Cette dernière explication concilie mieux, semble-t-il, l'identité essentielle de la matière en toutes substances et l'incorruptiblité de certaines d'entre elles.

Si, selon Gonsalve, la corruptibilité n'est pas liée nécessairement à la matière, ou, en d'autres mots, si l'on peut dissocier la notion de matière de celle de corruptibilité, on peut également la dissocier de la notion de quantité, et par là s'évanouit, pense-t-il, une autre objection contre l'identité de matière dans les corps et les esprits. Les objectants ne sont pas nommés par Gonsalve, mais on peut lire cette objection dans la q. 50, a. 2, de la *Prima Pars* de saint Thomas. Il est impossible, y est-il dit, d'admettre que la matière des corps et des esprits soit une, car ce serait faire de la matière spirituelle une matière sujette à la quantité. En effet, comme la forme spirituelle et la forme corporelle ne peuvent déterminer une même partie de la matière, il faut donc qu'elles en déterminent chacune une partie distincte. Or la division en parties n'est possible que dans les choses soumises à la quantité. Admettre l'unité de matière pour les corps et les esprits serait donc introduire la quantité dans ces derniers [62]. A cela, Gonsalve répond que la quantité n'étant pas essentielle à la matière, elle ne constitue pas un obstacle à la présence de celle-ci dans les substances spirituelles. S'attaquant ensuite plus directement à l'objection, il soutient que si, dans les substances corporelles, la division de la matière en parties *propter plurificationem formae* exige la quantité, il n'en va pas de même pour les substances spirituelles dans lesquelles une partie de la matière peut se distinguer d'une autre par son essence même :

Per illud enim idem per quod est aliquid, est illud quod est distinctum ab alio, et non per illud quod non est de essentia ejus, quamvis in istis materialibus... [63].

61. Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. XV, dans *Opera omnia*, III, *éd. cit.*, p. 557b.

62. Cf. Saint Thomas, *Ia*, q. 50, a. 2.

63. Amoros, p. 212. Nous avouons ne pas très bien saisir l'idée de l'auteur, si tant est qu'elle est fidèlement transcrite. A un endroit, p. 212, il affirme que *partibilitas est a quantitate*, et ailleurs : *partibilitas non est per quantitatem* ; Amoros, p. 224, 11. On pourrait peut être résoudre cette contradiction, tout au moins apparente, en disant que c'est la forme qui exige que dans un cas il y ait partition *sub quantitate* et dans l'autre cas *sine quantitate*. Un texte d'Olivi, qui répond à la même difficulté, pourrait nous éclairer : « Quando dicitur quod materia angelorum non potest esse divisibilis : verum est de divisione quae in se includit corporalem extensionem et situm seu positionem ; nihilominus tamen materiae eorum sunt divisae seu potius diversae per suas proprias essentias, sicut et per suas essentias differunt a suis formis ». Olivi, *op. cit.*, éd. Jansen (*BFHMA*, IV), p. 350. Même affir-

Qu'il puisse y avoir composition de matière et de forme sans qu'il y ait quantité, cette opinion est confirmée par Boèce qui distingue entre l'unité de simplicité, l'unité de conjonction et l'unité de continuité[64]. De même que la première est séparable de la seconde, ainsi la seconde l'est de la troisième. Il est donc possible de concevoir une composition sans la présence du continu, du *quantum*.

Complétons cet aperçu des idées de Gonsalve sur l'unité de la matière, en rappelant qu'il n'y a pas unanimité de vue à ce sujet chez les auteurs qui admettent la composition hylémorphique de l'âme. Certains, tel Odon de Rigaud, rejettent l'homogénéité de matière dans les substances spirituelles et les corps :

Non enim video quod aliqua creatura sit purus actus, nisi solus Deus, et quin in se habeat veram compositionem... Praeterea habet in se potentiam activam et receptivam ex quibus componitur et praeterea principiis metaphysicis respondet aliquid ex parte rei. Propter hoc dicendum quod componuntur ex materia et forma, sed materia illa non est materia corporalium... sed materia concreata ipsi intelligentiae et spiritualis[65].

D'autres, voulant sans doute se montrer plus conciliants, distinguent de l'une des trois manières suivantes :

— soit entre deux états de la matière, c'est-à-dire la matière considérée physiquement et la matière considérée métaphysiquement. Dans le premier cas, il n'y a pas unité, mais bien dans le second :

Physicus enim non dicit, eamdem esse materiam nisi in corporalibus quia numquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse ; et absque dubio aliquod esse habet in corporalibus, quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibilibus, quod non in incorruptibilibus. Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat ; et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia ; ideo dicit, esse unam per essentiam[66] ;

mation dans la *Question* de DUNS SCOT, consacrée à ce problème : « Non est ergo verum materiam necessario dividi per quantitatem quia entitative, sua haecceitate dividitur haec materia ab illa, et formaliter dividitur ab eadem per quamcumque formam, quam sustentat, sive sit quanta, sive non quanta ». SCOTUS, *Quaestiones in libros Aristotelis De anima*, dans *Opera omnia*, III, *éd. cit.*, p. 564 b.

64. Le texte auquel Gonsalve fait allusion n'est pas de BOÈCE, mais de GUNDISSALVI, *De unitate et uno*, éd. P. CORRENS (*BGPM*, B.I,H.I), pp. 9 et ss. ; cf. AMOROS, p. 186.

65. VAN DE WOESTYN, *Cursus philosophicus*, t. II, *Ontologia*, *éd. cit.*, p. 136. LOTTIN, *La composition des substances spirituelles*, dans *Revue néoscolastique*, XXXIII (1932), pp. 36-38.

66. SAINT BONAVENTURE, *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2, dans *Opera omnia*, II, *éd. cit.*, p. 97b. « That is why St. Bonaventura can say that matter in itself is one, and hold at the same time that the matter of spiritual substances is different from that of corporeal substances, because such a difference is derived not from matter, but from the diversity consequent upon existence and the forms of existence ». CROWLEY, *op. cit.*, p. 36.

— soit entre la matière considérée en tant que privée de forme et la matière dans sa relation à la forme : *sub privatione formae vel in analogiam ad formam*[67] ;

— soit, enfin, entre des états plus ou moins abstraits de la matière, qui donnent lieu à distinguer trois matières premières : *primo prima, secundo prima* et *tertio prima*. La première correspond à la matière métaphysiquement considérée de saint Bonaventure et elle jouit de la même homogénéité, ce qui n'est pas le cas pour les deux autres[68].

La matière qui est dite homogène, essentiellement identique en toutes choses, peut donc être considérée chez ces auteurs « conciliants » comme un principe réel mais qui, dans le concret, n'existe pas sans les déterminations qui la diversifient. Ce principe est généralement identifié à la potentialité, principe du devenir en même temps que racine du non-être et de la contingence. Son vrai nom est le possible qu'il y a au fond de tout être crée. C'est en tout cas la doctrine de saint Bonaventure et des maîtres d'Oxford, qui furent les protagonistes de l'hylémorphisme universel[69]. Bien que Gonsalve ne donne pas beaucoup de précisions sur sa propre conception de la matière « commune », nous n'avons pas de raison de croire qu'elle est différente de celle de saint Bonaventure, d'autant plus qu'il s'inspire de ce docteur dans son argumentation[70]. Avant de lui faire dire que la matière *eadem in omnibus* s'identifie avec la matière première d'Aristote, il faudrait de sérieuses raisons que nous n'avons pas trouvées.

67. Scotus, *Quaestiones super libros De anima*, q. XV dans *Opera omnia*, III, *éd. cit.*, p. 562a : ...« dupliciter considerari posse. Primo, sub privatione omnis formae substantialis et accidentalis, et sub hac consideratione nuda, est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus, in corporalibus et spiritualibus, quia non est unde distinguatur... Secundo, consideratur in analogia ad formam, et sic diversimode attenditur secundum diversas scientias ».

68. « Quia materia primo prima abstrahitur ab omni forma et extensione, sic quod ejus natura salvatur, seu sit extensa seu non extensa. Per quod patet quod materia Angeli per additionem se habet, et per quamdam communicationem ad illam, quia illa sic est privata quantitate, quod inquantum talis natura, nec actu, nec potentia est extensibilis, ideo aliter est indivisibilis materia primo prima, aliter materia angeli. Hanc autem indivisibilitatem habet materia Angeli, ut est talis determinatae naturae, sicut animal potest esse rationale, vel irrationale, hoc tale animal, puta homo, per suam essentiam, sic est rationale, quod nec actu, nec potentia est irrationale ». *De rerum principio*, q. VIII, dans Scoti *Opera omnia*, t. IV, *éd. cit.*, p. 382b, n. 32.

69. C'est la conception de Roger Bacon, l'un des principaux représentants de ce groupe : « Matter is the original source of this potentiality, it is this potentiality. It is therefore alike in all... Matter under the name of « possible », the cause of this inherent weakness of finite being, is studied by the metaphysician. It is in this sense that Bacon speaks of matter being essentially one in all created beings, spiritual and corporeal ». Crowley, *op. cit.*, pp. 93-94. Saint Bonaventure va même jusqu'à affirmer l'identité numérique de cette matière, mais ce n'est pas l'identité d'un sujet déterminé, c'est plutôt une unité d'indétermination, ou d'indifférentiation : « Unde dicitur una numero, quia sine numero... » *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, Concl., dans *Opera omnia*, II, *éd. cit.*, p. 100. Au sujet de la matière comme « possible » chez saint Bonaventure et chez les franciscains d'Oxford, voir Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 3° éd., pp. 200-201 ; Crowley, *Roger Bacon, The Problems of the Soul... éd. cit.*, pp. 99, 93, note 53 ; Robert, *Hylémorphisme et devenir chez St. Bonaventure*, pp. 18 et ss. ; Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul*, pp. 34-68.

70. Principalement dans sa preuve par la mutabilité et l'individuation.

3) *Entité réelle.*

Toutefois, pour lui, cette matière n'est pas un pur possible ; si on la désigne comme tel, c'est un possible qui a quelque chose de positif, de réel : *Ipsa tantum de se ens est et esse aliquod diminutum habet*[71]. La raison qu'il en donne, c'est qu'elle est partie du composé, ce qu'elle ne serait pas si elle n'était que du non-être et n'avait pas d'entité propre. Par conséquent, lorsqu'on la désigne par « puissance », « potentialité », ou « possible », ce n'est pas parce qu'elle serait privée de toute entité, mais seulement pour signifier qu'elle est privée d'une entité plus parfaite[72].

Un rapprochement avec la conception d'Olivi, à laquelle celle de Gonsalve s'apparente, permettra de préciser davantage sa pensée. Olivi accorde lui aussi à la matière une entité positive qu'il désigne par le terme « actualité » :

Tenendum est igitur, ut credo, quod materia non sit solum potentia, sed praeter hoc quiddam solidum habens in se rationem non solum unius potentiae, sed etiam plurium[73].

Licet igitur materia aliquo modo sit actus, sufficienter tamen distinguitur a forma per hoc quod actualitas hujus est per suam essentiam indeterminata et determinabilis...[74].

Materia secundum suam essentiam dicit aliquem actum seu actualitatem, distinctam tamen sufficienter ab actu qui es idem quod forma[75].

Remarquons de plus que cette matière qui jouit d'une entité propre est celle-là même que Gonsalve déclare *eadem in omnibus*. Nous en avons la preuve dans le fait qu'il en parle toujours au sens universel, en s'inspirant de textes augustiniens :

Neque enim materies omnino nihil est, de qua in *libro Sapientiae* legitur : « Qui fecisti mundum de materia informi » ; non ergo quia informis dicta est, omnino nihil est..,[76].

Communem omnium rerum invisibilium visibiliumque materiem adhuc informem, sed certe formabilem, unde fieret coelum et terra, id est invisibilis atque visibilis, jam utraque formata creatura[77].

Ce serait donc une matière ayant à la fois plus d'extension que la matière première d'Aristote, puisque celle-ci n'est en puissance qu'aux formes corporelles, et qui, tout de même, serait ontologiquement plus consistante. C'est là assurément quelque chose de difficile à imaginer. Mais ce principe d'Aristote qui est *non quid, nec quale, neque aliquid aliorum generum quibus ens dividitur vel déterminatur*[78], l'est-il moins ? D'ail-

71. Amoros, p. 269.

72. « Unde materia non dicitur non-ens in potentia quia caret omni entitate, sed quia est in potentia ad perfectiorem et majorem entitatem... » *Ibid.*, p. 269, paragr. 1.

73. Olivi, *Quaestiones in sec. librum Sent.*, q. XVII, *éd. cit.* (*BFHMA*, IV), p. 307, paragr. 2.

74. Id., *ibid.*, p. 308, paragr. 2.

75. Id., *ibid.*, p. 205, *in fine.*

76. Saint Augustin, *Contra adversarios Legis et Prophetarum*, I, 108 ; *PL*, 42, 609.

77. Id., *Confessions*, XII, 17, *PL*, 32, 835 ; Amoros, p. 268.

78. Aristote, *Métaphysique*, VII, 3, 1029a20.

leurs, il n'y a pas à imaginer, mais à comprendre. Nous sommes en pleine métaphysique où tout est affaire de raison.

Selon une telle conception de la matière spirituelle, propre à Gonsalve et à nombre d'augustiniens, il ne serait pas exact de dire qu'il n'y a pas de divergences notables entre eux et saint Thomas et que ce terme « matière » recouvre la même réalité que saint Thomas désigne par le mot « puissance ». Ainsi que le fait remarquer le Cardinal Mercier, si saint Thomas admet une composition de puissance et d'acte dans les substances spirituelles, la puissance est l'essence qui compose avec l'acte existentiel, tandis que la matière dont il est ici question compose avec la forme qui, elle aussi, se tient sur le plan de l'essence[79]. Si l'on applique le terme « matière » pour désigner l'essence, ce n'est que dans un sens analogique. Saint Thomas parle même d'usage équivoque du mot matière en ce cas :

Et hoc modo natura spiritualis substantiae quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse ; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae ; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum[80].

A cette matière, nous avons vu que Gonsalve donne aussi le nom d'*imperfectum*. Elle désigne l'imperfection inhérente à toute créature. Mais il a bien soin de dégager ce terme de tout néoplatonisme ou manichéisme pour qui la matière c'est le mauvais, une manière de « déchet » ontologique[81]. Pour Gonsalve, la matière contribue à la perfection du composé et n'est pas un élément dont ce dernier doive se purifier : *Materia pertinet ad complementum compositi, et per consequens non tanquam aliquid purgandum a compositio*[82]. Elle n'est pas non plus dépourvue d'intelligibilité, bien que par essence elle soit ordonnée au composé : *materia per se intenditur, licet non propter se, sed propter esse compositi*[83].

Cette conception de la matière commune aux esprits et aux corps, que nous présente Gonsalve, lui est inspirée dans une large mesure par saint Augustin qu'il cite à plusieurs reprises[84]. Nous savons que le problème de la matière a longtemps tourmenté l'esprit de saint Augustin. Ses *Confessions* nous livrent un écho de ce débat intérieur :

79. Cf. MERCIER, *Cours de philosophie*, Vol. II, *Métaphysique générale*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1923, pp. 96-97.

80. SAINT THOMAS, *De spir. creatur.*, q. un., a. I, Resp., *in fine*.

81. Cf. PLOTIN *Ennéades*, I, 8, traduction par ÉMILE BRÉHIER, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1924, t. I, p. 123.

82. AMOROS, p. 270.

83. *Ibid.*, p. 269 ; *Quodlibeta*, III ; AMOROS, p. 397 : « materia cum ponatur in definitione rei, est principium cognoscendi eam... »

84. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XII, 17, *PL*, 32, 385 ; *Contra adv. Legis et Proph.*, 8, *PL*, 42, 609 ; *Confessions*, XIII, 33, *PL*, 32, 866.

En entendant son nom [matière première] de la bouche de gens qui en parlaient sans pouvoir en donner une intelligence qu'ils n'avaient pas eux-mêmes, ma pensée se la représentait sous une infinité de formes diverses... cet être de mon imagination n'était pas informe par absence de formes, mais par rapport à des formes plus belles. Et cependant, la raison me démontrait que, pour concevoir un être absolument informe, il fallait le dépouiller des derniers restes de formes... j'avais plutôt fait de tenir pour néant l'objet auquel la forme était refusée que de concevoir un milieu entre forme et rien, entre le néant et la réalité formée, une informité, un presque néant... Il est donc vrai que la mutabilité des choses est la possibilité de toutes les formes qu'elles subissent. Elle-même qu'est-elle donc ? Esprit, corps d'une certaine nature ? Si l'on pouvait dire un certain néant qui est et qui n'est pas, je la définirais ainsi [85].

Augustin eut du mal à se dégager des conceptions néoplatoniciennes, ou même manichéennes, selon lesquelles la matière avait une sorte de préexistence. La Bible, elle aussi, qui fut la principale source d'Augustin converti, lui suggérait une conception de la matière comme entité positive et universellement identique. Cependant, selon une remarque déjà faite, nous avons l'impression qu'il y a parfois confusion dans son esprit entre la production des choses dans leur état premier (création) et la mise en ordre des éléments du chaos primitif [86]. Il s'agirait plutôt d'une matière seconde. Assurément, ce n'est pas de cette matière que parle Gonsalve, mais nul doute que les textes augustiniens qu'il cite ont déteint sur sa propre conception de la matière comme réalité universelle et positive. Ce mélange de sources diverses : aristotélicienne, néoplatonicienne et augustinienne, peut expliquer l'origine de cette conception de la matière, somme toute assez étrange.

Toutes ces considérations métaphysiques semblent nous éloigner un peu de notre sujet qui est toujours l'âme humaine. Elles sont toutefois présupposées à ce que Gonsalve nous dit de la composition hylémorphique de l'âme. Pour comprendre la nature d'une telle composition, il était nécessaire d'en préciser les termes, surtout la notion de matière qui fait difficulté. Il reste quelques points à éclaircir : y a-t-il distinction entre la matière et la forme de l'âme ? Quel est le rapport entre la structure hylémorphique de l'âme et sa structure pluriforme ?

C. Distinction entre matière et forme.

Au sujet de la distinction à mettre entre les deux principes de l'âme, nous trouvons quelques précisions là où Gonsalve traite de la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible. On objectait qu'il faut admettre une distinction réelle entre ces deux intellects du fait qu'ils sont l'un à l'autre dans le même rapport que la matière à la forme. A cela

85. Id., *Confessions*, XII, 6, *PL*, 32, 828.

86. Id., spécialement *De Genesi ad litteram*, VII, 6 : « Sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur... habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem quae nondum esset anima ; sicut terra de qua caro facta est, jam erat aliquid quamvis non erat caro ».

Gonsalve répond que s'il est juste d'admettre dans l'intelligence une composition de matière et de forme parce qu'elle est le sujet de deux propriétés diverses, il ne s'ensuit pas qu'il y ait distinction réelle entre ces deux principes[87]. Nous croyons pouvoir appliquer cette remarque à l'essence de l'âme. La matière et la forme qui la constituent ne sont pas deux principes réellement distincts, ou s'il y a distinction réelle, c'est de cette distinction que Duns Scot qualifiera de formelle[88]. Nous ne trouvons pas encore le mot chez Gonsalve, du moins dans la présente *Question*, mais on peut voir qu'elle est sous-jacente à sa métaphysique. Il affirme, d'une part, qu'il n'y a pas distinction réelle ; d'autre part, on ne peut admettre qu'il n'y ait qu'une distinction de raison, car en ce cas toute son argumentation pour établir la présence dans l'âme d'un principe matériel ayant une entité propre, n'aurait plus de raison d'être.

D. Rapport entre la structure hylémorphique et la structure pluriforme.

La composition hylémorphique de l'âme ne se confond pas avec sa structure pluriforme[89], c'est-à-dire qu'il ne faut pas concevoir la première en ce sens que les formes inférieures constitueraient la matière de la forme supérieure[90]. Ce qu'il dira, dans une *Question* subséquente[91], de la composition hylémorphique des puissances mêmes de l'âme, laisse plutôt entendre que la matière spirituelle est un principe lié à chaque forme constitutive de l'âme. D'ailleurs, la forme qui s'oppose à la matière comme l'indéterminable au déterminable, le parfait à l'imparfait, l'indivisible au divisible, a des propriétés trop opposées à celles de la matière pour qu'elle puisse se confondre avec celle-ci[92]. Une telle opposition entre matière et forme n'empêche pas, cependant, qu'une forme inférieure ne constitue avec sa matière un sujet récepteur par rapport à une forme supérieure et que, d'autre part, la matière du composé supérieur ne constitue avec sa forme un principe déterminant par rapport au composé inférieur :

87. Cf. Gonsalve d'Espagne, *Q. XIII* ; Amoros, p. 266. Nous reviendrons sur cette question dans un autre chapitre. Pour le moment, nous n'en extrayons que ce qui est utile à notre propos.

88. Pour un exposé sur la distinction formelle scotiste, voir Gilson, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 244-246 ; 498-500 ; 506-510.

89. Nous n'avons pas encore établi la présence de plusieurs formes dans l'âme, mais, même en ce cas, il y a lieu de poser la présente question pour écarter toute confusion entre la composition hylémorphique et la pluralité des formes.

90. Cette affirmation semble contredire ce que nous disions à la page 53 concernant la subordination des formes. Cependant les précisions que nous donnons ci-après, permettent, nous semble-t-il, de concilier les deux propositions.

91. *Qu. XIII*, Amoros, p. 266 et ss., où il est question d'une composition dans l'intelligence.

92. Nous avons vu, en effet, dans l'exposé des preuves, qu'il y a nécessité d'admettre une matière, parce que la forme ne peut être sujet récepteur. La distinction entre la structure pluriforme et la structure hylémorphique est plus marquée chez Olivi, pour qui les formes de l'âme ne se déterminent pas l'une l'autre (subordination essentielle), mais toutes déterminent la même matière spirituelle. Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 51, *éd. cit. (BFSMA*, V), p. 184.

Si ponantur plures formae in eodem, tunc illud quod est propria materia ultimae est aliquid compositum ex materia prima et alia forma ; ita potest esse e contra quod aliquid potest esse in se quid compositum, et tamen secundum se totum forma alterius [93].

Cette étude de la structure hylémorphique de l'âme d'après Gonsalve d'Espagne nous montre que, tout juste avant l'avènement de Duns Scot, la doctrine de l'hylémorphisme universel était encore vigoureusement défendue. Nous ne prétendons pas cependant qu'elle l'était unanimement parmi les maîtres franciscains, mais le fait qu'elle ait été soutenue par des maîtres qui jouissaient d'une certaine notoriété, tels Pierre Olivi et Gonsalve d'Espagne, incite à nuancer le jugement du Père Robert, o.f.m., qui déclare au début de son ouvrage sur la doctrine hylémorphique de saint Bonaventure :

En ce qui concerne son hylémorphisme universel, s'il trouve dans la première génération de ses disciples des défenseurs énergiques et convaincus, tels Jean Peckham, Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges, Matthieu d'Aquasparta et l'ardent Jean Pierre Olivi, il fut néanmoins abandonné de bonne heure par leurs successeurs à la Chaire de Paris. Les signes avant-coureurs de cet abandon s'observent dès 1282 dans le *Commentaire sur les Sentences* de Richard de Mediavilla ; s'il affirme la composition hylémorphique des natures angéliques, il refuse de se prononcer lorsqu'il s'agit de l'âme humaine. Le rejet devient définitif pour toutes les substances spirituelles avec Guillaume de Ware, et son illustre disciple Jean Duns Scot ignore déjà le problème [94].

Quant à la pensée de Duns Scot, nous avons signalé déjà la *Question XV* consacrée à ce problème parmi les *Quaestiones super libros Aristotelis De anima* [95]. Il n'y expose cependant pas sa propre opinion, mais il montre que la doctrine de l'hylémorphisme universel découle de certains principes admis par Aristote et saint Thomas. Ainsi que le fait remarquer le commentateur de ce texte, si quelque scotiste veut tenir cette doctrine, il ne doit pas se couvrir de l'autorité de Duns Scot qui, dans cette *Question*, procède par une argumentation *ad hominem, ex concessis principiis Divi Thomae et Philosophi* [96].

93. AMOROS, p. 223, 8. Par cette dernière précision, Gonsalve répond à l'objection ; « Eadem forma non potest esse perfectio adaequata diversis perfectibilibus... » *Ibid.*, p. 196. C'est une objection que fera GODEFROID DE FONTAINES, dans son *Quodlibet XV*, q. 10, « Utrum anima possit perficere duas materias » (*Les philosophes belges*, XIV), p. 50.

94. P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, *éd. cit.*, pp. 9-10.

95. DUNS SCOT, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. XV, dans *Opera omnia*, III, *éd. cit.*, p. 553b. Il est bien affirmé aussi dans l'une des *Quaestiones de rerum principio*, q. VII, a. 2, dans *Opera omnia*, IV, éd. VIVÈS, p. 349, que les substances spirituelles sont composées de matière ; mais cet ouvrage n'est pas de Scot ; il est de VITAL DUFOUR. Cf. GILSON, *History of Christian Philosophy*, *éd. cit.*, p. 763, Part ten, note 57.

96. Cf. DUNS SCOT, *Quaestiones super libros... De anima*, p. 561b.

CHAPITRE QUATRIÈME

LES PUISSANCES

L'étude de la structure de l'âme se complète naturellement par celle des puissances. L'âme est forme du corps, mais elle se définit aussi comme principe d'opérations : *Anima autem hoc est quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primo*[1]. Elle est un principe de vie, mais la vie se manifeste par une série d'opérations telles que la sensation, le mouvement et l'intellection. A ces diverses opérations correspondent des principes différents qu'Aristote appelle tantôt des « parties »[2], tantôt des « puissances »[3].

Dans le présent chapitre, nous nous proposons d'exposer la théorie de Gonsalve sur les puissances de l'âme. Il ne s'agit pas d'un traité systématique des puissances dans lequel celles-ci seraient étudiées sous tous leurs aspects. Ici, comme pour les autres problèmes, rappelons que Gonsalve n'aborde que les questions qui lui sont pour ainsi dire imposées par la dispute. Nous ne nous arrêtons donc qu'à certains aspects du problème, tout en essayant de les présenter dans un ordre aussi logique que possible. Les considérations de Gonsalve sur les puissances peuvent se ramener aux quatre chefs suivants : les relations des puissances avec l'âme, leur nature, leurs rapports entre elles et le principe de leur distinction. Cependant, les questions relatives aux rapports des puissances avec l'âme et à leur nature ne constituent à vrai dire qu'un seul problème, car, définir ces rapports, c'est déjà définir la nature des puissances et inversement ; d'autre part, les deux autres parties peuvent être fondues en une seule : les puissances entre elles. De la sorte, notre exposé s'ordonnera comme suit :

I. La nature des puissances de l'âme ;
II. Les puissances entre elles :
   a) nature de leur distinction ;
   b) principe de leur distinction.

1. Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 2, 414a12. En fait, le *vivimus* de la définition exprime les opérations du premier degré : celles de la vie végétative.
2. ID., *ibid.*, 413b12 ; 413b27.
3. ID., *ibid.*, 3, 414a30 ; *ibid.*, 416a 18.

I. Nature des puissances

Ce problème avait déjà été soulevé par Aristote lorsqu'il se demandait si les différents principes d'opérations sont des âmes ou des parties de l'âme, et si elles en sont des parties, comment elles se distinguent de l'âme et entre elles[4]. La question avait une certaine importance dans le contexte aristotélicien, puisqu'il s'agissait de l'unité de l'âme, mais elle en eut encore davantage au moyen âge, tant par sa référence à un problème théologique (comment l'âme est-elle image ou vestige de la Trinité ?) que par les principes métaphysiques qui y étaient engagés. C'était aussi un problème au sujet duquel s'affrontaient à nouveau aristotéliciens et augustiniens. Rappelons brièvement les diverses opinions qui furent tenues de part et d'autre afin de pouvoir mieux situer ensuite la position propre à Gonsalve.

A. Les diverses théories.

Sur la question des rapports entre l'âme et ses puissances, les opinions peuvent se ramener à trois[5] :

1) *Identité de l'âme et de ses puissances.*

La théorie de l'identité de l'âme et de ses puissances est généralement mise sous le patronage de saint Augustin. « Parmi les thèmes de ce que l'on a appelé l'augustinisme préthomiste, figure en bonne place la doctrine de l'identité de l'âme et de ses facultés[6]. » Selon un historien récent, c'est « l'une des thèses où se manifeste le plus nettement l'orientation différente de l'augustinisme et du thomisme »[7]. Thèse conséquente à la doctrine de l'image, si chère à saint Augustin. La préoccupation de n'admettre aucune distinction réelle entre l'âme et ses puissances s'explique par son souci de conserver à celle-là une unité suffisante pour que, malgré la diversité de ses « parties », elle offre une image reconnaissable de la Trinité[8]. La thèse de l'identité dérive donc des textes où saint Augustin relève les vestiges de la Trinité dans l'âme, et spécialement dans la trilogie : *memoria, voluntas, intelligentia.* Elles sont un vestige de la Trinité en ce que, tout en étant trois, elles ne laissent pas d'être une essentiellement et substantiellement :

Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita ; nec tres mentes, sed una mens : consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia[9].

4. Id., *ibid.*, 2, 413b12-14.

5. Pour cette classification nous nous inspirons des études faites sur ce problème : Dom O. Lottin, *L'identité de l'âme et de ses facultés dans la première moitié du XIIIe siècle*, dans *Revue néoscolastique*, XXXVI (1934), pp. 191-210, article reproduit dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. I, *Problèmes de psychologie*, pp. 483-502 ; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, pp. 258-275.

6. Lottin, *loc. cit.*, p. 191.

7. De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p. 244, note 77.

8. Dans son ouvrage : *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*, p. 261, A. Forest montre bien le contexte théologique de cette doctrine.

9. Saint Augustin, *De trinitate*, X, 11, n. 18 ; *PL*, 42, 983.

Saint Augustin fait aussi état d'une seconde trilogie :

Mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter [10].

S'inspirant de ces textes, certains maîtres médiévaux soutenaient l'identité absolue de l'âme et des puissances. Elles sont l'essence de l'âme qui, en tant que principe d'opérations sensibles, est appelée *sensus*, et en tant que principe d'opération intellectuelles est dite *intellectus* [11]. Cette position est bien définie dans le résumé qu'en donne saint Bonaventure :

Quidam enim dicere voluerunt quod potentia animae non est aliud quam ipsa relatio, vel ipsa anima relata ad actum ; et hi ponunt, quod omnes animae potentiae sint unum per essentiam, nec est in eis aliqua differentia, nisi solum secundum relationem ad actum alium et alium [12].

Son principal représentant est Guillaume d'Auvergne, pour qui les puissances de l'âme ne sont pas autre chose que la multiplicité des relation de celle-ci à ses actes. Elles ne peuvent être des accidents, car ce serait introduire dans l'âme une pluralité qui répugne à son absolue simplicité [13]. On trouve une doctrine semblable chez Philippe le Chancelier. Il assimile les puissances de l'âme au pouvoir qu'a la matière première de recevoir la forme substantielle, lequel pouvoir ne se distingue aucunement de la matière puisque c'est par lui que celle-ci se définit :

Prima materia est sua potentia quia potens est recipere formam substantialem. Hoc ultimo modo dico sine praejudicio quod potentiae animae sunt ipsa anima... Dicendum ergo quod potentiae illae idem sunt cum essentia animae ; sed ratione diversarum inclinationum animae ad diversos actus, dicuntur diversae potentiae [14].

Ces deux exemples suffisent à illustrer cette première opinion qui s'inspire manifestement, du moins chez ces deux maîtres, de textes augustiniens [15].

10. Id., *ibid.*, XIV, 8, n. 11 ; *PL*, 42, 1044 ; XV, 6, n. 11 ; *PL*, 42, 1064.

11. Cf. Saint Thomas, *De spiritualibus creaturis*, a. 11.

12. Saint Bonaventure, *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 1, dans *Opera omnia*, II, p. 560.

13. Cf. Guillaume d'Auvergne, *De anima*, c. 3, dans *Opera omnia*, t. II, p. 98 ; voir aussi un exposé de sa théorie dans Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans Ahdlma, I (1926-27), pp. 52 et ss.

14. Philippe le Chancelier, *Quaestio disputata, Douai 434*, t. I, f. 114r ; cf. Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, *Problèmes de psychologie*, p. 488.

15. Guillaume d'Auvergne s'appuie surtout sur les textes du *De trinitate* de saint Augustin où le *mens* est présenté comme identique à la mémoire, à l'intelligence et à la volonté. Cf. De Finance, *op. cit.*, p. 244, note 77. Quant à Philippe le Chancelier, il intitule sa *Question* : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Cf. Lottin, *op cit.*, p. 488. La référence au thème augustinien de l'image est évidente. Saint Thomas, pour sa part, discute les textes du *De trinitate* de saint Augustin qui sont généralement invoqués à l'appui de la thèse de l'identité ; cf. *Ia*, q. 77, a 1. Sur son interprétation des textes augustiniens, voir Forest, *op. cit.*, p. 261 et ss. ; également, Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mys-*

2) *Non-distinction de l'âme et de ses facultés.*

Dans notre classification des opinions, nous faisons une mention spéciale de la théorie de la non-distinction réelle, parce qu'elle ne se confond pas nécessairement avec celle de l'identité absolue. C'est une position généralement défendue par l'école franciscaine [16]. On y affirme que les facultés ne sont pas des accidents de l'âme, qu'elles n'en sont pas réellement distinctes, sans que pour autant elles s'identifient avec son essence. Quelques exemples permettront de préciser cette position.

Alexandre de Hales déclare que tout en ne constituant qu'une substance avec ses facultés, l'âme ne leur est cependant pas identique essentiellement :

Et ita patet quod anima non est suae potentiae per essentiam, hoc modo intelligendo aliqua dici esse eadem per essentiam. Cum vero dicitur quod anima est suae vires substantialiter... et ideo dicere animam esse idem quod suae potentiae non est dicere potentias esse essentialiter animam, sed solum substantialiter [17].

Jean de la Rochelle distingue lui aussi entre identité substantielle et identité essentielle, accordant l'une et refusant l'autre :

Sicut enim non est idem esse et operari, ita nec essentia animae et potentia... Dicunt tamen quod idem sunt in substantia eo quod anima non subsistit sine suis potentiis [18].

Quant à Odon de Rigaud, il situe l'identité de l'âme et de ses facultés entre l'identité d'essence et l'identité de suppôt. Ce maître distingue, en effet, trois sortes d'identités : d'essence, de substance et de sujet. Il y a identité d'essence entre plusieurs perfections qui constituent une même essence, telles les perfections divines, et identité de suppôt entre des accidents qui inhèrent au même sujet. Lorsque plusieurs éléments nécessaires et non accidentels se conjuguent pour compléter une essence, il y a entre ces éléments identité substantielle. Telle est celle qui caractérise la relation des puissances avec l'âme. Entre

tique, t. II, pp. 25-34. Nous ne nous proposons pas de faire l'exégèse des textes de saint Augustin, mais simplement de signaler qu'ils furent l'occasion de la controverse. De fait, à la simple lecture, on peut constater qu'ils se prêtent à une interprétation dans le sens de l'identité. Toutefois, A. Forest fait cette judicieuse remarque : « Il faut renoncer à trouver dans saint Augustin la réponse à des préoccupations qu'il n'a pas eues ; le problème de la distinction de l'âme et de ses puissances est une doctrine qui a un sens dans une doctrine ontologique d'origine aristotélicienne, mais saint Augustin s'est placé dans une perspective différente ». *Op. cit.*, p. 263.

16. « L'école franciscaine présente une interprétation assez différente... On accorde, d'une part, la réalité de la distinction, mais on refuse, de l'autre, de ramener les puissances à n'être que des accidents ». Forest, *op. cit.*, p. 259.

17. Alexandre de Hales, *Quaestio de quodlibet*, d'après *Paris, Nat. lat. 16406*, f. 70b ; cf. Lottin, p. 491.

18. Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, *Bruges Ville 39*, f. 98vb ; cf. Lottin, p. 493, ligne 23.

l'âme et ses puissances, il y a donc moins qu'une identité essentielle, plus qu'une identité de suppôt : une identité substantielle [19].

Enfin, saint Bonaventure se range lui aussi dans ce groupe, bien qu'il précise un peu plus les rapports entre l'âme et ses puissances. Les facultés de l'âme les plus importantes, comme l'intelligence et la volonté, ne sont pas, selon lui, identiques à l'âme à ce point qu'on puisse les considérer comme des principes intrinsèques et essentiels, mais elles n'en sont pas non plus si différentes qu'on doive les ranger dans un autre genre comme le seraient de simples accidents. Elles sont, comme l'expose M. Gilson, « des organes de transition, de transmission, par où l'efficace de la substance atteint les divers objets ; elles en sont des instruments immédiats » [20].

Potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt ejus principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia sed in genere substantiae sunt per reductionem [21].

Bien qu'il y ait des nuances entre ces doctrines, elles ont ceci de commun qu'elles refusent la distinction réelle en même temps que l'identité essentielle entre l'âme et ses puissances.

3) *La distinction réelle.*

Une troisime théorie soutient la distinction réelle entre l'âme et ses puissances, celles-ci étant considérées comme des accidents de l'âme, ou plus exactement, elles ajoutent à l'essence de l'âme une entité absolue d'ordre accidentel. Saint Thomas en est le principal représentant, du moins celui qui l'a défendue le plus brillamment [22]. Deux preuves sont avancées, l'une fondée sur la corrélation entre la puissance et l'acte, l'autre sur leur distinction. 1. Il est nécessaire que la puissance et l'acte soient du même genre, *oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus*. L'opération, étant du genre accidentel, ne peut donc être l'acte que d'une puissance également d'ordre accidentel. D'autre part, l'essence de l'âme, étant une, ne peut être le principe immédiat d'opérations multiples [23]. 2. On arrive à la même conclusion en partant de la nécessité de distinguer l'acte et la puissance : *nihil est in potentia se-*

19. Cf. ODON DE RIGAUD, *Commentarium Sententiarum, Bruges ville 208*, f. 26vb-27ra ; cf. LOTTIN, p. 495, début du texte.

20. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 278.

21. SAINT BONAVENTURE, *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, concl., dans *Opera omnia*, II, p. 560. Pour le commentaire de la terminologie bonaventurienne, notamment celui des diverses « réductions », voir GILSON, *op. cit.*, p. 278. Sur la nature des puissances d'après saint Bonaventure, on pourra lire avec intérêt une étude du P. FIDÈLE D'EYSDEN, *La distinction de la substance et de ses puissances d'opération d'après saint Bonaventure*, dans *Etudes franciscaines*, II (1951), pp. 5-23 ; 147-171. Il y définit les puissances comme des « différences essentielles », « épanouissement des propriétés transcendantales », et recourt à l'analogie de la lumière et de son rayonnement pour expliquer la manière dont les puissances émanent de l'âme.

22. Il expose sa doctrine en plusieurs de ses œuvres : *Quaestiones de anima*, a. 12 ; *Commentarium in Aristotelis librum De anima*, lect. IV ; *De Veritate*, q. X, a. 8 ; *Ia*, q. 77, a. 1 et 2 ; *De spiritualibus creaturis*, a. 11. Pour un exposé de son argumentation, voir FOREST, *op. cit.*, pp. 258-275.

23. Cf. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 77, a. 1.

cundum actum in quantum est actus[24]. Si les puissances de l'âme étaient identiques à son essence, l'âme serait toujours agissante, car elle ne peut être en puissance par cela même qui en elle est toujours en acte, c'est-à-dire son essence. Ceci irait contre le principe aristotélicien : *impossibile idem esse simul actus et potentia*[25]. S'il y a en l'âme quelque puissance à d'autres actes, ce ne peut être en vertu de sa forme essentielle, mais par quelque chose d'autre : une puissance surajoutée à son essence, la déterminant à titre de propriété, et l'acte de cette puissance sera son acte second[26].

B. La position de Gonsalve d'Espagne.

Où situer maintenant, parmi ces diverses théories, la position de Gonsalve ? La *Question* consacrée à ce problème comporte peu d'éléments positifs, mais on peut dégager l'opinion de l'auteur, de la critique qu'il fait des conceptions différentes de la sienne. Ceci donne lieu de distinguer, dans l'exposé de son opinion, un aspect négatif et un aspect positif.

1) *Aspect négatif.*

A. Critique de la distinction réelle entre l'âme et ses facultés.

Gonsalve s'attaque en tout premier lieu à la théorie selon laquelle les puissances ajouteraient à l'âme une entité absolue d'ordre accidentel. Cette théorie a d'abord contre elle qu'elle entraîne des conséquences inadmissibles, voire absurdes. Son raisonnement peut se ramener à la formule suivante : admettre que les puissances sont des accidents absolus réellement distincts de l'essence de l'âme[27], c'est accorder à de simples accidents, des perfections et une excellence qui ne conviennent qu'à l'essence. Considérons l'une de ces perfections : l'intelligence. Voulant définir l'excellence de l'homme, Aristote dit de lui qu'il est *maxime intellectus*[28]. Il est évident qu'il veut désigner par là une perfection qui lui convient en tant qu'homme, et donc, qui lui est essentielle. Autrement, si l'intelligence n'était qu'un accident de l'âme, son affirmation manquerait de vérité, car l'excellence d'une nature ne peut se définir par ce qui lui est accidentel[29]. Poussant encore plus loin la

24. Cf. Id., *ibid.*

25. Aristote, *Métaphysique*, IX, 1, 1048b25.

26. « Si ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae... Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma ; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum ». Saint Thomas, *Ia*, q. 77, a.1.

27. C'est la formule qu'emploie Gonsalve.

28. Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 7. Aristote y déclare que l'esprit est ce qu'il y a de plus excellent en l'homme.

29. « Hoc autem veritatem non haberet si intellectiva potentia animae esset accidens additum supra essentiam animae ». Amoros, p. 168, II. Nous avons bien un peu l'impression que Gonsalve caricature la position adverse pour mieux la pourfendre, car chez ceux qui admettent une distinction entre l'âme et ses puissances, celles-ci restent tout de même « inviscérées » dans l'essence ; elles en expriment les perfections, bref, si elles sont des accidents, c'est de

logique de la position adverse, imaginons les puissances comme effectivement séparées de l'âme, car des accidents absolus et parfaits peuvent, de par la toute puissance divine, être séparés de leur sujet. En ce cas, de simples accidents deviendraient sujets d'actes d'intellection et de volition et, par suite, c'est à ces accidents qu'il faudrait attribuer le mérite et la sanction qui sont attachés à de tels actes. Puisque cette conséquence est inadmissible, il faut admettre l'impossibilité de considérer les puissances comme des accidents absolus[30]. De même, toujours dans l'hypothèse selon laquelle les puissances seraient des accidents réellement distincts de l'âme, il faudrait admettre que ces puissances-accidents possèdent à un plus haut degré que l'essence de l'âme, des perfections telles que l'intellectualité et la liberté. Car ces perfections qui se manifestent dans les actes d'intellection et volition, appartiennent davantage aux réalités qui en sont les principes formels et les sujets immédiats qu'à celles qui ne le sont pas[31]. Or, si les puissances sont des accidents réellement distincts de l'essence de l'âme, celle-ci n'a qu'une participation indirecte et secondaire à ces actes, et conséquemment, aux perfections qu'ils expriment[32]. Encore ici, il nous faudrait attribuer aux accidents de l'âme une excellence supérieure à celle de son essence.

En bref, Gonsalve rejette la théorie des puissances-accidents absolus au nom de ce principe qu'il ne convient pas d'accorder plus de perfections aux accidents qu'à l'essence. C'est l'unique argument positif qu'il avance contre cette théorie. Il s'attarde davantage à réfuter le principe qui lui sert de fondement et à répondre aux objections que l'on fait à la thèse de la non-distinction réelle.

cette sorte d'accidents les plus liés à l'essence que sont les propriétés : « Le propre se distingue du prédicat accidentel parce que ce dernier n'est pas causé par les principes de l'espèce mais ajouté du dehors. C'est finalement aux accidents propres que saint Thomas ramène les puissances de l'âme ». FOREST, *op. cit.*, p. 272.

30. Cf. AMOROS, pp. 168-169. La gravité des conséquences au point de vue théologique sera davantage soulignée par Duns Scot ; cf. GILSON, *Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, p. 506.

31. Selon un principe du *De bona fortuna* : « Non aliud extra ipsum quod tale secundum esse tale potest facere ». Cf. T. DEMAN, *Le « Liber de bona fortuna » dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XVII (1928), p. 40.

32. « Sequeretur quod illae formae accidentales essent majoris intellectualitatis et libertatis quam animae essentia, ita quod per prius forma accidentalis haberet intellectualitatem et libertatem quam essentia animae, et per consequens cum intellectualitas et libertas arguant perfectionem simpliciter, sequitur quod aliqua forma accidentalis esset natura perfectiore quam essentia animae ». AMOROS, p. 169, 3. Faut-il voir en ceci une contradiction avec ce que Gonsalve soutient à la *Question XVI*, AMOROS, p. 233, à savoir que la liberté est un attribut de la volonté et non *per se primo* de l'essence de l'âme. Cette apparente contradiction peut s'expliquer de deux manières : ou Gonsalve fait ici usage d'un argument *ad hominem*, raisonnant à partir des positions adverses ; ou bien il veut montrer l'absurdité, non pas de rattacher la liberté et l'intellectualité aux puissances, mais de ce qui s'ensuit si l'on considère celles-ci comme réellement distinctes de l'essence. Dans le cas où il n'y a pas distinction réelle entre l'âme et ses puissances, le fait de rattacher ces perfections aux puissances ne les ravit pour ainsi dire pas à l'essence, tandis que si les puissances sont réellement distinctes de l'essence de l'âme, alors on dépouillerait celle-ci de ces perfections au profit des accidents de l'âme.

La position adverse, c'est-à-dire celle de la distinction réelle entre l'âme et ses puissances, s'appuie principalement sur le principe : la substance ne peut être principe d'opération [33], principe auquel ses défenseurs reconnaissent une valeur universelle [34], mais que nous considérons ici dans son application à l'activité de l'âme. Selon Gonsalve, ce principe n'est pas conforme aux faits. En effet, dans les êtres qui ont le privilège de connaître immédiatement leur essence, tels les intelligences (anges) et les âmes séparées, l'essence est principe immédiat d'opération en ce sens qu'elle meut directement l'intellect à son acte [35]. Contre ce même principe, qui sert de fondement à la théorie de la distinction réelle, Gonsalve reprend l'argument du début, à savoir qu'il ne convient pas de priver la substance des perfections que l'on accorde à ses accidents, mais au contraire, on doit affirmer qu'elle les possède d'une façon éminente. Pour s'en convaincre il n'y a qu'à citer Aristote : *Primum in omni genere est causa posteriorum illius generis,* le premier dans un genre est cause de tout ce qui entre sous ce genre [36]. Or dans l'ordre des actes, le premier est la forme substantielle. A la substance revient donc par priorité la causalité des actes dérivés, telles les opérations. La même vérité peut se formuler d'une autre manière : ce qui est commun à la cause et à l'effet appartient éminemment à la cause [37]. En conséquence, si l'on soutient que la forme accidentelle peut être principe immédiat d'action, il faut reconnaître le même pouvoir à la forme substantielle, et conformément au principe énoncé ci-dessus, elle le possède à titre premier et d'une façon plus parfaite [38]. Remarquons bien, cependant, que tout en revendiquant pour la substance ou l'essence de l'âme le pouvoir d'être principe immédiat de ses actes, Gonsalve entend bien sauvegarder la différence entre l'activité de la créature et celle de Dieu. La suite de cet exposé nous le montrera [39].

Cette réfutation du principe que les adversaires mettent au fondement de leur conception de l'activité n'écarte pourtant pas toutes les diffi-

33. « Quod forma substantialis secundum suam essentiam sit immediatum principium actionis, per quod destruitur opinionis contrariae fundamentum ». AMOROS, p. 165. Ce principe fait l'objet d'une *Question* chez GODEFROID DE FONTAINES ; cf. *Quodlibet II*, q. 4, éd. DE WULF (*Les philosophes belges*, II), p. 80.

34. « Quod non potest esse verum [essentiam esse principium operationis] neque in anima, neque in aliqua creatura ». SAINT THOMAS, *Ia*, q. 77, a. 1.

35. « Tunc enim sive intelligere causetur ab objecto sive ab intelligente, cum idem sint, sequitur quod essentia animae vel substantia angeli sit immediatum principium operationis ». AMOROS, p. 166. C'est un argument *ad hominem*, puisqu'il s'appuie sur une conception des rapports entre l'objet et l'intellect, qu'il contestera.

36. ARISTOTE, *Métaphysique*, II, 1, 993b23-25. Principe qui s'apparente à cet autre que l'on trouve dans le *De causis* : *Causa causae est causa causati*. SAINT THOMAS, *Super librum de causis expositio*, lect. I, éd. SAFFREY, pp. 4 et ss.

37. « Quod convenit causae et causato, per prius convenit causae et essentialius ». AMOROS p. 167.

38. « Forma autem accidentalis est immediatum principium suae actionis... igitur esse principium actionis per prius et essentialius convenit formae substantiali ». *Ibid.*, p. 167.

39. Voir *infra*, note 42. Richard de Mediavilla, qui défend une position identique à celle de Gonsalve, marque bien la différence entre l'agir divin et celui de la créature. Cf. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quaestiones disputatae*, q. 8, *Cod. Vat. lat. 868*, fol. 21v ; cf. AMOROS, p. 166, note 3.

cultés. Aussi Gonsalve éprouve-t-il le besoin de découdre point par point la défense adverse. Nous ne pouvons le suivre dans cette longue discussion qui n'est pas en tout point également valable ; il suffira d'en examiner les principales objections.

a) L'une des difficultés les plus sérieuses soulevée contre l'identité de l'âme et de ses puissances était que, l'essence étant toujours en acte, l'âme serait toujours agissante[40]. C'est là une conséquence dont Gonsalve ne voit pas la nécessité car, dit-il, si l'essence s'identifie avec les puissances, il ne s'ensuit pas que l'acte par lequel l'âme actue le corps soit identique à celui par lequel elle agit ; le premier acte est identique à l'essence de l'âme, mais le second en est réellement distinct, et parce que distinct, sa présence n'est pas nécessairement liée au premier :

> Actus animae qui est actuare corpus non est aliud ab essentia animae ; ...actus potentiae est aliud realiter a natura potentiae [il faut entendre ici la puissance-essence].
>
> Non sequitur quod si illa quae sunt essentia eadem non possunt separari, quod ideo non possunt separari quae differunt secundum essentiam, et ideo licet essentia animae semper sit in actu suo et sit eadem essentia cum potentia sua, non sequitur quod potentia semper sit in actu suo[41].

Tandis que la seule présence de l'âme suffit à l'acte informateur, il faut pour la production de l'acte second, le concours d'autres éléments : ainsi l'acte d'intellection requiert la présence d'un objet et l'intervention de la volonté[42]. La difficulté soulevée par l'objectant vient sans doute d'une conception différente du rôle de la forme substantielle. Tandis que pour saint Thomas, la forme du vivant est ce par quoi il est et agit[43], en sorte que, si les puissances n'étaient pas des accidents de l'âme, celle-ci ne cesserait pas plus d'agir qu'elle ne cesse d'être, Gonsalve et ceux qui soutiennent la même opinion, distinguent entre le plan de la formalité et celui de l'activité. Si l'âme en informant le corps donne la vie, elle ne communique pas nécessairement l'agir. « C'est à titre de principe formel qu'elle donne l'être, mais c'est dans un autre ordre, celui de l'efficience, qu'elle est principe d'opération[44].

40. Cf. Saint Thomas, *Ia*, q. 77, a. 1.

41. Amoros, p. 172, paragr. 1.

42. *Ibid.* : « Nulla potentia sufficit sibi ipsi ad agendum. Unde ad hoc quod intellectus sit in actu suo, non sufficit sibi ipsi, sed requiritur objectum praesens et voluntas copulans... »

43. « Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum ». *Ia*, q. 77, a.1. Et *ad tertium* : « Actio est compositi sicut et esse ». *Ibid.*, ad. 3.

44. Gilson, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, p. 505, paragr. 1. L'auteur y développe ces distinctions à propos de Scot qui tient une position semblable. Étant donné l'identité de doctrine entre Scot et Gonsalve sur ce point, on peut utiliser ce commentaire de Gilson pour éclairer le texte de Gonsalve. Également, on peut confronter utilement avec celui de Gonsalve le texte de Duns Scot : « Est igitur aequivocatio quantum ad immediationem. Uno enim modo est sic, et alio modo non sic. Est enim anima immediatum principium formale essendi, et immediatum principium operandi ; sed non similiter se habet ad causam formalem et ad effectivam, non enim oportet quod habens formam, sit semper in actu secundo ». *Ox.*, II, d. 16, q. un., n. 6, dans *Opera omnia*, XIII, éd. Vivès, p. 26b.

b) Bien que nous n'ayons pas relevé chez saint Thomas un argument fondé sur l'unité de la forme substantielle, il est évident que cette dernière théorie est incompatible avec celle de l'identification de l'âme et de ses facultés. On se souvient, en effet, que selon la théorie « uniciste », toute détermination survenant à une substance déjà constituée, *in esse completo et specificativo,* ne peut être que d'ordre accidentel[45]. Par conséquent, les puissances d'agir qui sont en quelque sorte des compléments d'être, des *rationes reales consequentes rem in esse completo et perfecto,* ne peuvent être qu'accidentelles.

Gonsalve mentionne l'objection[46] et il y répond d'une manière qui déjà précise sa propre conception des puissances. Il concède le principe que toute forme déterminant une substance parfaitement constituée est d'ordre accidentel, mais il refuse la conséquence qu'en tire l'objectant, à savoir que toute formalité, *ratio realis,* venant déterminer une substance complète est d'ordre accidentel[47]. Toute la question vient d'une confusion entre forme et *ratio realis.* Dans le texte, cette dernière expression n'est pas définie, mais on y relève une différence telle entre *forma* et *ratio realis* que si l'on devait admettre que les formes complémentaires de la substance sont des accidents, il n'en va pas de même pour les *rationes reales.* De ces dernières, Gonsalve donne un exemple qui peut en éclairer le sens : telles sont, dit-il, les propriétés transcendantales, l'un, le vrai, le bien, qui découlent de l'être, *consequuntur esse rei,* sans pour autant constituer des entités d'ordre accidentel. Les compléments ou perfections que les puissances apportent à l'essence de l'âme ont quelque chose d'analogue à ce que sont les propriétés transcendantales par rapport à l'être. Ce ne sont pas des additions d'ordre accidentel, mais plutôt des formalités exprimant différents rapports de l'essence[48].

c) Gonsalve examine ensuite une objection, qui reviendra tant et plus quand il traitera de l'activité des puissances: il est impossible qu'un

45. Principe qui est intervenu contre la pluralité des formes dans le composé humain ; cf. *Cont. Gent.,* II, 58, *Item.*

46. Cf. AMOROS, p. 174, 5.

47. « Non sequitur quod omnis ratio realis consequens esse rei completum sit accidens... » *Ibid.* L'expression *rationes reales* se rencontre aussi chez Olivi : « Non oportet quod omnis diversitas rationum realium faciat compositionem realem seu diversitatem essentialem ». OLIVI, *Quaestiones in sec. librum Sententiarum,* q. 54, *éd. cit.* (*BFS,* V), p. 280. Nous la rendons par le terme *formalité.* C'est ainsi, en tout cas, que l'on a interprété l'expression d'Olivi, en assimilant sa distinction *secundum rationem realem* à la distinction formelle scotiste ; P. CARTER PARTEE, *Peter John Olivi. Historical and Doctrinal Study,* dans *Franciscan Studies.* XX (1960), p. 251.

48. Cf. AMOROS, p. 174, 5. Gonsalve se contente de dire que les propriétés transcendantales ne sont pas des accidents. Ce que nous ajoutons est une explicitation de sa pensée. A noter qu'il s'agit d'une comparaison. Il ne faudrait pas en conclure que les puissances sont en tout point ce que sont les propriétés transcendantales par rapport à l'être. Dans le présent contexte, Gonsalve ne considère que l'aspect « relatif » des puissances. Gonsalve réfute l'objection en substituant au terme forme, celui de « raison réelle », pour désigner les puissances. Il n'y exprime pas toute sa pensée, car même en traitant les puissances comme des formes, il aurait pu répondre à l'objectant par une distinction déjà proposée par lui entre « forme complétive » et « forme inchoative » ou imparfaite. (Voir : problème de la pluralité des formes dans le composé humain). Le principe avancé par l'objectant est vrai s'il s'agit de la forme complétive, mais non d'une forme imparfaite.

même sujet soit directement actif et passif[49]. Le principe peut se présenter sous diverses formules. C'est l'argument tel que formulé par Gilles de Rome que vise ici Gonsalve. Gilles de Rome raisonnait ainsi : Les intellects agent et possible, qui tous deux sont des puissances de l'âme, s'opposent comme principes actif et passif. Il faut donc admettre une distinction réelle entre l'une et l'autre puissance et, conséquemment, entre ces deux puissances et l'essence de l'âme. En réponse, Gonsalve renvoie tout simplement à d'autres textes où il réfute la même objection que certains opposaient à sa théorie de l'activité des puissances. On peut résumer ses réponses dans la formule suivante : il ne répugne pas à ce qu'un même sujet soit en même temps en puissance et en acte pourvu qu'il ne le soit pas sous le même rapport et cela n'entraîne pas nécessairement une distinction réelle entre le principe actif et passif. C'est le même sujet, la même essence qui sous un rapport est active et sous un autre, passive[50].

Bien qu'il n'y fasse pas allusion, on peut référer cette réponse de Gonsalve à la deuxième objection de saint Thomas : *nihil est in potentia secundum actum ; non enim, inquantum est forma est actus ordinatus ad ulteriorem actum*[51]. C'est pourquoi, concluait-il, l'âme ne peut être en puissance à d'autres actes que par une entité ajoutée à son essence et d'ordre accidentel. On peut dire que saint Thomas fut amené à tenir cette position concernant les puissances par sa conception de la forme substantielle, conception que nous avons déjà exposée au chapitre sur le composé humain, à savoir, que la forme substantielle est « terminative » ; elle donne au sujet tout l'acte qu'il peut avoir et n'admet pas de potentialité au sein de l'essence[52]. Il en va autrement pour les augustiniens. Puisqu'une forme substantielle peut être en puissance à d'autres formes ou d'autres actes d'ordre substantiel, ils ne voient pas d'inconvénient à ce que au sein de l'essence il y ait puissance à des actes d'ordre accidentel, dont les opérations.

d) Dans sa réfutation de la thèse de la distinction réelle, Gonsalve fait implicitement appel à un principe qu'il exploite à plus d'une reprise : ce que peut l'inférieur, le supérieur le peut éminemment[53]. Comme certaines formes corporelles peuvent être principes immédiats d'opération, combien plus sied-il d'attribuer un tel pouvoir à l'essence de l'âme dont les actes lui sont bien plus intimes que ne le sont les ac-

49. Cf. AMOROS, p. 175, 7. C'est une objection maintes fois avancée par GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, q 7, *éd. cit.* (*Les philosophes belges*, III), p. 170. L'objection ici visée est celle de GILLES DE ROME, *Quodlibet III*, q. 10, éd. P.D. DE CONINCK, p. 159.

50. Cf. GONSALVE, *Qu. III*, AMOROS, p. 46, 3 ; 41, III, toute sa discussion du principe : *agens et patiens non possunt esse in eodem subjecto*. Nous y reviendrons au chapitre de l'activité des puissances.

51. *Ia*, q. 77, a. 1 : « Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam in quantum est forma, sed secundum suam potentiam ».

52. SAINT THOMAS, *ibid.*

53. Cf. BOÈCE, *De consolatione*, V, *Prosa* 4 ; *PL*, 63, 849.

tions des formes corporelles à ces formes[54]. Ce qu'il y a d'intéressant dans sa réponse c'est l'argument qu'il emploie pour prouver que certaines formes corporelles sont principes immédiats de leurs actes, argument que l'on peut considérer comme une réponse « virtuelle » à la première objection de saint Thomas : *oportet quod ad idem genus referatur actus et potentia*[55]. Selon Gonsalve, la forme corporelle est principe immédiat de son action ou elle agit par quelqu'intermédiaire. Ce medium, à son tour, cause immédiatement ou par un autre intermédiaire. Comme on ne peut aller à l'infini, il faut s'arrêter à une forme qui soit principe immédiat de son action[56]. L'élément à retenir est le *non processus ad infinitum,* principe auquel plusieurs auteurs ont recours pour critiquer la valeur universelle de l'adage énoncé par saint Thomas[57]. Entre autres, Duns Scot déclare que l'adage ne s'applique pas aux puissances qui sont principes de changement, car autrement on irait à l'infini. Ainsi, l'âme est principe immédiat des puissances, car s'il faut admettre un intermédiaire entre elle et ses puissances, au sujet de ce dernier il faudrait poser la même question : est-il produit par un autre intermédiaire ou procède-t-il directement de la substance ? Comme on ne peut aller à l'infini, il faut bien s'arrêter à la substance, et dans ce cas l'adage ne se vérifie plus[58].

e) Nous avons vu que les augustiniens exploitaient le thème de l' « Image » en faveur de l'identité de l'âme et de ses puissances. A leur tour, les partisans de la distinction réelle veulent en tirer parti. On veut, disent-ils, qu'il n'y ait aucune distinction réelle entre les parties de l'image créée, que sont les puissances, pour que l'âme reflète mieux la simplicité de la Trinité ; mais entre les Personnes divines, *partes Imaginis increatae,* il y a aussi une distinction réelle. Il convient donc d'admettre une telle distinction dans l'âme humaine. Argument spécieux auquel Gonsalve répond par une distinction entre diversité et composition d'une part, unité et simplicité d'autre part. La diversité propre à la Sainte Trinité exclut la composition, puisque toute composition suppose des parties et ne compromet en rien la simplicité de l'Etre divin. De même, en l'âme, image créée de la Trinité, les relations de l'essence de l'âme avec ses puissances et des puissances entre elles ne doivent pas être conçues sur le mode d'une composition réelle, de façon à ce que

54. « Actus ipsius animae intimior est ipsi animae quam aliqua actio formae corporalis ipsi formae corporali... » AMOROS, 179.

55. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 77, a. 1.

56. AMOROS, p. 179.

57. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quaestiones disputatae*, q. 8, *cod. cit.*, fol. 20a ; cf. AMOROS, 179, note 2.

58. *Ox.*, II, d. 16, q. un., n. 5, dans *Opera omnia*, XIII, éd. VIVÈS, p. 25b. Au sujet de cette objection de Duns Scot, le P. de Finance commente ainsi : « Quant aux objections tirées de ce que la substance semble par elle-même douée d'activité, soit dans la production de ses accidents, soit dans le déclenchement des mutations substantielles, les interprètes thomistes y satisfont en observant que les propriétés n'émanent pas de l'essence par une action, mais par un rejaillissement connaturel ». DE FINANCE, *op. cit.*, p. 246, note 82.

l'unité de l'âme se rapproche le plus possible de l'unité propre à Dieu [59].

A la suite de cette argumentation de Gonsalve contre la théorie des puissances-accidents absolus, il convient de faire une double remarque. Une première constation est que l'argument par « l'image » n'est à peu près pas exploité, du moins il ne passe pas au premier plan. Il n'en est question que pour répondre à l'objection que l'âme serait une image plus fidèle de la Trinité si les puissances étaient réellement distinctes de son essence. Gonsalve a davantage recours à des arguments d'ordre métaphysique. Le fait peut s'expliquer par le caractère plutôt négatif de son argumentation, car il critique la thèse de la distinction réelle de l'âme et de ses puissances plutôt qu'il ne prouve celle de l'identité. Or l'argument de l'image intervient surtout dans une démonstration positive de l'identité de l'âme et de ses puissances. D'autre part, Gonsalve semble traiter différemment l'activité immanente et l'activité transitive. Pour cette dernière, il admettrait que l'action s'exerce par une puissance d'ordre accidentel, ou tout au moins, il n'en nie pas la possibilité [60].

B. Critique de la théorie des puissances — entités absolues d'ordre substantiel.

Avant d'en venir à la propre position de Gonsalve, il nous faut examiner une autre théorie qu'il rejette à l'égal de la précédente, à savoir que les puissances ajouteraient à l'essence de l'âme une entité du genre substantiel [61]. De quelle théorie s'agit-il ? Il semble qu'on puisse l'identifier à une théorie déjà critiquée par Pierre Olivi, mais en termes plus précis. C'est la troisième des théories que ce dernier maître passe en revue :

Tertii vero dixerunt quod potentiae animae partim sunt eaedem cum substantia animae, partim diversae. Et istis in parte hac magis assentiendum credo... Quidam enim volunt substantiam animae radicem esse ipsarum potentiarum, ita quod potentiae ab ea oriantur et eam sequantur, hoc tamen modo quod non transeant in aliud genus, et ita quod sint idem in substantia, diversae autem secundum essentiam et definitionem [62].

A confronter ce texte avec la théorie des premiers maîtres francis-

59. Cette conclusion, Gonsalve ne la formule pas, mais elle découle logiquement de sa distinction : « ...simplex et unum non sunt idem... non est idem aliquid esse compositum et plurificatum sive diversum ». AMOROS, pp. 174-175. C'est l'unique passage où l'argument de l'image est évoqué.

60. Voir sa réponse à l'objection que l'âme doit être en puissance à vouloir et intelliger de la même manière que l'homme est en puissance à rire ; Gonsalve n'accepte pas le parallèle, car l'intellection et la volition sont des actes immanents. AMOROS, p. 173, 3. Par contre, ce qui révèle une hésitation dans sa pensée, lorsqu'on lui objecte que les divers organes corporels sont des puissances d'opérations et pourtant n'ont que des formes accidentelles, il n'y voit pas une exception à la théorie de l'identité, mais plutôt il considère ces formes organiques comme de simples dispositions ou comme des formes substantielles, ce qui, en ce dernier cas, confirme la théorie. Cf. AMOROS, p. 176, 10.

61. « Quod potentiae non possunt addere super essentiam animae aliquid absolutum de genere substantiae... » AMOROS, p. 170, III.

62. OLIVI, *Quaestiones in II Sent., éd. cit.* (*BFH*, V), p. 253.

cains[63], nous acquérons la conviction que c'est leur théorie qui est ici visée. Rappelons seulement le texte d'Alexandre de Hales : *Et ideo dicere animam esse idem quod suae potentiae non est dicere potentias esse essentialiter animam, sed solum substantialiter*[64]. Il serait l'un de ces maîtres *valde et valde magnorum* auxquels Olivi attribue la théorie. Pour notre part, nous sommes persuadé que Gonsalve parle de la même théorie et sa réaction est la même que chez son maître Pierre Olivi : il ne l'accepte pas parce que tout ce qui est lié nécessairement et inséparablement à l'essence et qui cependant n'en constitue pas une partie essentielle, affirme-t-il, ne peut être que d'ordre accidentel[65]. Pas de moyen terme. D'où il est impossible que les puissances ajoutent à l'essence une entité absolue qui lui soit substantiellement identique :

Non ergo stat simul quod potentiae animae addant aliquid absolutum super essentiam animae et tamen quod sint de genere substantiae[66].

2) *Aspect positif.*

Quelle est donc la conception de Gonsalve ? Il n'accepte pas qu'elles soient des entités absolues surajoutées à l'essence, tant d'ordre accidentel que substantiel. D'autre part, les réalités d'ordre substantiel sont : la matière, la forme et le composé, soit : le tout ou ses parties substantielles mais qui sont également des parties essentielles, puisqu'il vient d'établir une équivalence entre substantielle et essentielle[67]. Il reste donc que les puissances sont de pures relations ou qu'elles s'identifient à l'un des éléments substantiels que nous venons d'énumérer et qui ne sont pas réellement distincts de l'essence de l'âme.

En fait, selon Gonsalve, les puissances de l'âme sont d'abord des relations. Si elles ajoutent quelque chose à l'essence de l'âme, ce n'est qu'une entité relative qui n'est pas réellement distincte de l'essence :

...Unde essentia animae, per respectum quem importat potentia super essentiam, determinatur ad operandum[68].

Mais n'est-ce pas là tenir la même position que ceux qui défendent l'identité absolue des puissances et de l'âme ? Jusque-là peut-être oui. Mais Gonsalve ajoute que les puissances sont aussi « parties de l'âme », et c'est ici une précision qui nous permet d'affirmer que sa position rejoint, entre la thèse de l'identité absolue et celle de la non-distinction

63. Théories que nous avons exposées au début de ce chapitre.

64. *Supra*, note 16.

65. Cf. AMOROS, p. 171, 4. Saint Thomas disait de même : il ne peut y avoir d'intermédiaire entre la substance et l'accident ainsi compris. C'est pourquoi, les puissances ne pouvant être identifiées à la substance, seront des accidents. Cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 11, *Respondeo, in medio*, dans *Quaestiones disputatae*, éd. Taurinensis, vol. II, p. 413.

66. AMOROS, p. 171, 4.

67. *Ibid.*, p. 170, 3 : « Omne quod est substantia, aut est materia aut forma aut compositum ; et addo : aut totum est aut pars substantiae rei ».

68. AMOROS, p. 177, 13 ; cette réponse ressort aussi nettement de sa critique des objections contre la théorie des puissances-relations : *ibid.*, pp. 177, 12 ; 178, 15.

réelle (la deuxième de la classification du début), la position de Pierre Olivi. Que soutient ce dernier ? Il distingue trois positions :

1° l'identité de l'âme et de ses puissances :

Potentiae essent omnino idem cum anima et ad se invicem, sola ratione et relatione ad diversa objecta et actus differentes [69].

2° la distinction réelle :

Alii dicunt quod omnino sunt diversae a substantia animae et ad se invicem, in tantum quod ponunt eas accidentia diversa [70].

3° enfin, une troisième position dont il distingue deux modes :

Quidam enim volunt substantiam animae radicem esse ipsarum potentiarum, ita quod potentiae ab ea oriantur et eam sequantur, hoc tamen modo quod non transeant in aliud genus et ita quod sint idem in substantia, diversae autem secundum essentiam et definitionem [71].

...secundum modum hujus tertiae opinionis... scilicet, quod potentiae sint partes animae constitutivae et quod differant ab ea sicut partes a toto, et sint idem cum ea sicut partes cum suo toto [72].

Selon cette dernière conception, les puissances sont considérées comme des parties de l'âme dont elles sont à la fois identiques et distinctes comme les parties le sont du composé. C'est l'opinion qu'accepte Olivi, mais il y apporte des précisions dans un autre texte qu'il nous faut également citer :

Quod sunt partes animae constitutivae, dicentes principaliter aliquam naturam formalem et comprehendentes aliquo modo in sui ratione materiam, sed dictae potentiae, prout cum his dicunt relationem ad actum et ad objectum, et sic quod sunt partim idem cum substantia et essentia animae, partim diversa, non per hoc quod aliquid reale addant ultra substantiam animae, sed quia non dicunt totam substantiam animae. Hic est enim modus quo pars dicitur differre a suo toto [73].

Cette opinion se rattache à la théorie moyenne qui n'accepte pas que les facultés soient réellement distinctes de l'essence de l'âme ni qu'elles soient absolument identiques à elle. Il y a une nuance cependant entre la théorie moyenne que nous exposions au début et celle que nous examinons présentement, en ce que, pour Olivi, les puissances ne se distinguent de l'âme ni substantiellement, ni essentiellement si ce n'est partiellement et seulement *sicut pars a suo toto, a seipsis vero sicut pars a parte, vel ut manus a manu* [74]. Or, une précision de Gonsalve

69. Olivi, *Quaestiones in II Sent.*, q. 54, *éd. cit.* (*BFH*, V), p. 242.
70. Id., *ibid.*, p. 248.
71. Id., *ibid.*, p. 253. Cette conception correspond, semble-t-il, à la théorie moyenne parmi celles que nous avons exposées au début.
72. Id., *ibid.*, p. 256.
73. Id., *ibid.*, p. 259.
74. Id., *ibid.*, p. 253.

nous permet d'assimiler sa doctrine à celle d'Olivi. Cette précision est donnée comme « en passant » dans sa réfutation de la deuxième théorie : toute perfection inséparable d'un sujet, qui le détermine à titre complémentaire et ne constitue pas avec lui une essence unique est un accident de ce sujet, à moins, précise-t-il, qu'elle ne lui soit postérieure comme une partie par rapport au tout, telle la main par rapport au corps. En ce dernier cas, elle n'est plus un accident du sujet, mais ne constitue qu'une essence avec lui. Telles sont les puissances de l'âme : elles en sont des perfections inséparables et en quelque sorte complémentaires. D'autre part, il a été dit qu'elles ne sont pas des accidents. Il reste qu'elles sont des parties essentielles de l'âme, à la fois identiques et distinctes comme des parties par rapport au tout[75].

Lorsque Gonsalve nous dit que les puissances sont des relations, il ne dit donc pas toute sa pensée. Sous un autre aspect, elles sont des parties de l'âme. D'ailleurs, toute relation suppose un fondement positif et, dans le cas des puissances de l'âme, ce fondement est l'essence dont elles tirent tout ce qu'elles ont de positif[76]. Que les puissances ne se réduisent pas à de simples entités relatives selon Gonsalve, nous en avons une confirmation dans le fait qu'à plusieurs reprises il qualifie les puissances de principes élicitifs[77], alors que dans un autre passage il affirme qu'une entité relative ne peut être principe élicitif mais seulement déterminatif, en ce sens qu'elle met un sujet en relation avec son objet[78]. A moins de se contredire, il doit donc admettre que les puissances sont plus que de simples relations ; elles sont, peut-on dire, des virtualités de l'âme, si l'on peut rendre ainsi l'expression *respectus aptitudinales* qu'il emploie[79].

75. « Aliquid est in aliquo et posterius eo, ut est pars in toto, ut manus in stipite, et tamen non est accidens ei, quia constituit unam essentiam cum eo ; sed potentiae animae sunt in essentia animae inseparabiliter, et sunt posteriores ea... » AMOROS, p. 171, 4. Ces parties de l'âme, identiques à l'essence de celle-ci mais ne l'exprimant pas dans sa totalité, *non dicunt totam substantiam animae*, qui pour Olivi et Gonsalve constituent les puissances, sont-elles assimilables aux parties potentielles d'Albert le Grand ? Ni chez Olivi, ni chez Gonsalve, on ne rencontre l'expression « partie potentielle », mais il semble que le mot désignerait bien ces parties « identiques à l'essence mais ne la disant pas toute ». Pour la conception de saint Albert le Grand voir GILSON, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, dans *AHDLMA*, XIV (1943-45), p. 55 ; MICHAUD-QUANTIN, *Albert le Grand et les puissances de l'âme*, dans *Revue du moyen âge latin*, II (1955), pp. 59-86. Saint Thomas parle lui aussi de « parties potentielles » ; cf. *Ia*, q. 2, a. 1, ad 1 ; cependant elles sont des accidents, ce qui distingue sa position de celle d'Albert le Grand.

76. « Non omnis relatio praesupponit aliquid quod inest super quo fundetur, sed immediate potest fundari super essentiam et substantiam rei... » AMOROS, p. 177, 12. Un texte d'Olivi exprime bien ces deux aspects des puissances : « Et praeter istas rationes in respectu ad opus habebit rationem potentiae, quamvis ratio potentiae non dicat solum respectum ad opus, sed dicit quandam naturam et hoc alicujus suppositi cum ordine et respectu ad actum et ad objectum ». *Quaestiones in II Sent.*, q. 54, *op. cit.* (*BFH*, V), p. 258.

77. Cf. GONSALVE, *Quaestio I*, AMOROS, p. 14, 3 ; *Quaestio III*, *ibid.*, p. 24 ; toute cette *Question* a précisément pour objet de démontrer ce pouvoir élicitif des puissances.

78. ID., AMOROS, p. 177, 13.

79. « Non oportet quod respectus aptitudinalis, quem importat potentia animae, sit simul cum actu ». AMOROS, p. 178, 15.

II. Rapports des puissances entre elles

A. Distinction des puissances : leur nature.

Si les considérations précédentes sont exactes, se pose le problème de la distinction des puissances entre elles. Qu'il y ait une certaine distinction, cela ne fait pas de doute. Personne, en effet, ne conteste qu'il y a au moins cette distinction minima qu'est la distinction de raison. Même ceux qui tiennent pour l'identité absolue des puissances et de l'essence de l'âme, l'admettent. Mais il y a certainement plus chez Gonsalve, puisque sa théorie, ainsi que nous l'avons vu, ne s'identifie pas avec celle de l'identité absolue. Il reste à définir la nature de la distinction qu'il convient d'y mettre.

A défaut de précisions concernant les puissances rationnelles. nous pouvons essayer de déduire le mode de leur distinction de trois considérations : applications de certaines données relatives aux intellects agent et possible, analogie avec les propriétés transcendantales, enfin, parallèle avec Pierre Olivi.

1) Pour exprimer le rapport entre les intellects agent et patient, Gonsalve se sert d'abord d'une expression fort ambiguë : *sunt realiter differentes solum secundum rationem*[80]. Nous inclinons à voir dans ce *secundum rationem,* non un sens subjectif, une distinction qui serait uniquement l'œuvre de la raison, mais un sens objectif, une distinction selon l'aspect, la formalité, ainsi que le suggère le *realiter* du texte[81]. Il s'agit d'une distinction réelle, non en ce sens qu'elle aurait pour termes des réalités séparables, mais des réalités ayant suffisamment d'objectivité pour que l'esprit puisse les concevoir séparément. Nous sommes enclin à cette interprétation en considérant le parallèle que Gonsalve établit entre les deux intellects et le couple matière et forme[82]. Entre les composantes matière et forme, nous avons vu, dans le chapitre précédent, qu'il fallait admettre une distinction qui ne fût ni réelle, ni de raison, mais une distinction moyenne qui s'apparente à ce qui sera chez Duns Scot la distinction formelle. Si donc, une telle distinction existe entre les intellects actif et passif, on peut croire que Gonsalve en accorde autant aux puissances elles-mêmes.

b) Cette interprétation se trouve confirmée par l'analogie que Gonsalve établit entre les puissances de l'âme et les propriétés transcendantales : unité, vérité, bonté, qu'il désigne par l'expression : *rationes reales*[83], termes que nous pouvons rendre équivalemment par « forma-

80. *Ibid.*, p. 271, III. Nous anticipons un peu l'étude des deux intellects dans la mesure où il le faut pour résoudre le problème présent.

81. Cette expression *secundum rationem* revient plusieurs fois : « Intellectus agens secundum rationem agentis... » Amoros, p. 265, 1 ; « Quod intellectus in quantum est agens nobilior est secundum rationem seipso in quantum est patiens... » *Ibid.*, p. 265, 2.

82. Cf. Amoros, p. 266.

83. *Ibid.*, p. 174, 5. Il s'inspire probablement d'Olivi qui, lui aussi, mentionne les propriétés transcendantales comme exemples de *rationes reales.* Olivi, *Quaestiones in II Sent.*, q. 54, *éd. cit.* (*BFH*, V), p. 247. Sur la signification de ces termes, cf. Partee, *Peter John Olivi. Historical and Doctrinal Study*, dans *Franciscan Studies*, XX (1960), p. 252.

lités ». Or des *rationes reales*, dit-il, ne sont pas réellement distinctes de leur sujet comme le sont des accidents[84]. Même si Gonsalve ne précise pas davantage, il va de soi que personne n'admet non plus de distinction réelle entre les propriétés transcendantales. Il en va donc de même pour les puissances de l'âme.

c) Enfin, puisque la conception des puissances chez Gonsalve s'apparente à celle de Pierre Olivi, on peut relever chez ce dernier des indications concernant la distinction des puissances selon Gonsalve. D'après certains textes, Olivi semble admettre une distinction réelle entre les puissances de l'âme, notamment là où il déclare que ce qui est divers selon l'essence est réellement distinct, tel les puissances[85]. Comme ce n'est pas l'objet de ce travail de présenter les doctrines d'Olivi, nous ne pouvons rapporter tous les textes qui nuanceraient ces déclarations, mais, à notre avis, le contexte ne semble pas permettre une interprétation trop stricte de la distinction réelle en question. Le mot « réel », ici, aurait plutôt le sens de « non de pure raison ». La manière dont Olivi désigne les puissances : *partes formales*[86], ou encore : *aliquam naturam formalem cum materia animae*[87], suggère ce sens ; de plus, l'identité qu'il établit entre les puissances et l'essence de l'âme[88] et le souci qu'il a de sauvegarder l'unité de l'âme tout en y admettant une pluralité de parties formelles[89] sont incompatibles avec une distinction réelle entre les puissances[90].

Toutes ces indications nous autorisent donc à admettre entre les puissances de l'âme, telles que conçues par Gonsalve, une distinction qui, même si la notion n'en est pas encore au point, est d'un type semblable à la distinction formelle[91].

84. Amoros, p. 174, 5 : « Nam ratio boni et veri et unius, ... consequuntur esse rei completum et sunt rationes reales, nec tamen sunt accidentia ».

85. « Quod aliquae duae rationes de se sufficienter specificatae et appropriatae seu determinatae ad hoc, ut in quantum tales possint esse actu, ponantur per se actu ut realiter inter se distinctae nullam implicat contradictionem. Tales autem sunt potentiae istae [intellectus et voluntas]. Olivi, *op. cit., éd. cit.* (*BFH*, V), p. 243. « Quaecumque a Deo possunt fieri secundum essentiam et rem diversa et distincta numquam possunt nec poterunt esse idem per omnimodam indifferentiam realem, sed solum per aliquam compositionem vel unionem ». Id., *ibid.*, p. 243. Sur l'équivalence entre la diversité selon l'essence et la distinction réelle, d'une part, la distinction de raison réelle et la distinction formelle, d'autre part, voir Partee, *loc. cit.*, p. 253.

86. « Formales essentiae potentiarum animae sunt partes formales ipsius ». *Quaestiones in II Sent.*, q. 62, *éd. cit.* (*BFH*, V), p. 589, paragr. 2.

87. *Ibid.*, q. 54, p. 257, paragr. 1.

88. *Supra*, note 61.

89. « Sufficit enim ad hoc quod omnes formales partes animae informent eandem materiam spiritualem, ita quod ex omnibus fiat una totalis forma ejus ». Olivi, *in II Sent.*, q. 51, *éd. cit.* (*BFH*, V), p. 184, paragr. 2.

90. Selon Partee, Olivi mettrait une distinction réelle entre les puissances, mais moins accusée qu'entre l'âme et les formes inférieures. Partee, *P.J. Olivi. Historical and Doctrinal Study*, *loc. cit.*, p. 251.

91. Si, comme pour d'autres doctrines de Gonsalve, nous trouvons un écho fidèle de sa théorie des puissances dans les textes de Duns Scot, l'interprétation que nous présentons se trouverait pleinement confirmée par les déclarations de ce dernier, notamment sur le mode de distinction des puissances entre elles. Cf. *Ox.* II, d. 16, q. un., n. 17, dans *Opera*

Ces données concernant la nature des puissances et la manière dont elles se distinguent selon Gonsalve, nous permettent maintenant de préciser sa conception de la structure intime de l'âme. C'est ici que la théorie des puissances rejoint la doctrine de la pluralité des formes. Puisque les puissances ne sont pas des accidents réellement distincts de l'essence de l'âme, la pluralité que d'autres maintiennent au niveau accidentel, se trouve pour ainsi dire refoulée à l'intérieur de l'âme, dans son essence. Ainsi, les puissances qui, pour saint Thomas, ne sont que des accidents, deviennent chez Gonsalve, selon la logique de sa théorie, autant de formes diverses constitutives de l'âme. D'ailleurs, c'est l'application d'un principe déjà énoncé par lui dans la *Question* relative à la pluralité des formes dans le composé humain : *Quot sunt actiones, tot sunt formae.*

Mais ici une question se pose : lorsqu'on parle de pluralité de formes dans l'âme, nous pensons généralement aux trois parties constitutives : végétative, sensitive et intellective[92]. Y a-t-il identité entre ces parties constitutives et les formes-puissances ? Sur ce point, nous ne trouvons rien d'explicite chez Gonsalve, mais nous croyons devoir répondre affirmativement. Comment, en effet, pourrait-on imaginer une superposition de formes-puissances et de formes constitutives de l'âme si les puissances sont elles-même parties constitutives? Il n'y a pas, semble-t-il, à en imaginer d'autres qui leur serviraient de substrats. Encore

omnia, XIII, éd. VIVÈS, p. 43a. Voir aussi CAVELLUS, *Supplementum ad Quaestiones Scoti super libros Aristotelis De anima*, disp. I, sect XIV, dans *Scoti Opera omnia*, III, éd. VIVÈS, pp. 682-685b.

Dans un passage cependant, Gonsalve emploie l'expression *non formaliter eadem* ; AMOROS, p. 176, paragr. 1. Il y déclare que l'intelligence et la volonté se distinguent comme puissances prochaines, *non sunt eadem formaliter*, mais sont identiques comme puissances éloignées, ajoutant que la *Question* a précisément pour objet les puissances *remotae*. Déclarations qui étonnent à première vue, et qui nous portent même à nous demander si dans tout ce débat nous ne sommes pas passés à côté de la question. A notre avis, cependant, lorsqu'il parle de puissances éloignées, il ne peut s'agir uniquement de l'essence de l'âme en tant que distincte des puissances et principe éloigné des opérations ; en ce cas sa position ne se distinguerait pas de celle de saint Thomas et des autres qui admettent la distinction réelle entre les puissances et l'essence de l'âme, et toute la présente dispute ne serait qu'un quiproquo. Mais, il s'agit bien des puissances qui pour Saint Thomas sont des accidents de l'âme. D'autre part, ces puissances *propinquae* ne peuvent être une seconde série de puissances superposées aux puissances *remotae*. Ce serait tout simplement absurde ! Pour notre part, nous proposerions à titre d'hypothèse, l'une ou l'autre des explications suivantes : on pourrait entendre par puissance éloignée et puissance prochaine deux points de vue de la même puissance, suivant qu'on la considère formellement, c'est-à-dire dans sa relation à l'acte, et dans ce cas il y a une certaine postériorité de la puissance par rapport à l'essence de l'âme ; ou que l'on considère la même puissance réellement, en tant que s'identifiant à l'essence. Cette formule « distincte formellement, identique réellement », se rencontre fréquemment chez Duns Scot, justement à propos de ces réalités qui sont objets de la distinction formelle. Cf. VAN DE WOESTYN, *Cursus philosophicus*, t. II, *Ontologia*, pp. 265-278 ; GILSON, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 496-497. Une autre explication serait que par « puissances prochaines » l'auteur ne veuille signifier autre chose que les dispositions ou habitus, qui eux, sont de réelles additions à l'essence, la mettant en relation plus immédiate avec l'objet.

92. Cf. textes de MATTHIEU D'AQUASPARTA, et de RICHARD FISHACRE, dont nous donnons la référence ci-après, note 96.

ici un parallèle avec maître Olivi, qui nous sert de guide dans l'interprétation des doctrines de Gonsalve, confirme nos vues, car Olivi traite de la même manière les parties de l'âme et les puissances[93] : « It is incorrect to say that the formal parts are substantial entities and not *potentiae*, as Olivi would not admit any real distinction between formal parts viewed as substance or *potentia*[94]. » Dans tout ce chapitre il fut question exclusivement des facultés rationnelles : intelligence et volonté, lesquelles constituent la partie intellective de l'âme. Mais, si Gonsalve n'en dit rien, il est bien évident que pour lui aussi il y a dans l'âme des puissances végétatives et sensitives, et il est dans la logique de sa pensée de leur appliquer les mêmes conceptions qu'au niveau rationnel[95]. Ces puissances végétatives et sensitives sont elles aussi des formes ou des parties formelles de l'âme, distinctes entre elles de la même manière que les facultés supérieures.

A ce propos, il n'est pas dépourvu d'intérêt de relever les différentes manières de concevoir la structure de l'âme dans l'entourage de Gonsalve. On trouve un résumé de ces diverses conceptions dans les *Quaestiones de anima* de Matthieu d'Aquasparta, et dans le *Commentarium super Sententias* de Richard Fishacre[96]. La classification de Matthieu d'Aquasparta est plus élaborée, mais pour notre propos nous pouvons nous contenter de celle de Fishacre : selon une première opinion, il y aurait dans l'âme une forme unique et trois opérations ; selon une autre opinion, il y aurait trois formes correspondant aux trois séries d'opérations ; enfin, selon d'autres auteurs, l'âme serait constituée de trois formes conçues comme trois substances distinctes[97]. Pour enregistrer toutes les nuances, il y a lieu de noter une autre opinion qui réduit cette pluralité de formes dans l'âme à une pluralité de degrés[98].

Auquel de ces pluralismes rattacher Gonsalve ? Nous avons vu que sa conception des puissances s'apparente à celle d'Olivi. Or celui-ci n'admettait en l'âme d'autre diversité que celle de parties formelles. Et ces parties formelles, déclarait-il, ne constituent pas autant de substances distinctes, car alors elles ne formeraient plus *un* être :

93. OLIVI, *Quaestiones in II Sent.*, q. 51, *éd. cit.* (*BFH*, V), pp. 163 et ss. ; 264 et ss.

94. PARTEE, *P.J. Olivi. Historical and Doctrinal Study*, *loc. cit.*, p. 250.

95. Nous ne croyons pas déroger à notre plan, en introduisant dans le présent contexte la vie végétative et sensitive. Sur la question que nous abordons présentement, il n'y a rien d'explicite dans le texte de Gonsalve. Nous tentons simplement de tirer les conséquences de ses doctrines explicites.

96. MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima*, q. 6, éd. ZAVALLONI ; *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, pp. 199 et ss. ; RICHARD FISHACRE, *Commentarium super secundum librum Sententiarum*, édité par D.E. SHARP, dans *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, p. 190 ; cf. CROWLEY, *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, p. 142.

97. FISHACRE, *éd. cit.*, cf. CROWLEY, *op. cit.*, p. 142.

98. On peut rattacher à cette dernière opinion celle de Roger Bacon, pour qui les parties de l'âme sont divers degrés d'actualisation d'une même essence ; cf. CROWLEY, p. 139.

Non sic sunt distincta quod faciant plura esse totalia ; quia tunc ex eis non fieret unum ens, sed plura entia et plura tota. Unde sunt solum partialiter distincta et ad invicem composita et componentia unum totale esse sui totius [99].

D'après notre analyse des textes de Gonsalve, ces dernières formules nous paraissent convenir à sa doctrine. C'est donc au deuxième type de pluralisme qu'il faut le rattacher : une âme, mais une pluralité de formes correspondant aux diverses opérations ; formes non réellement distinctes bien qu'il faille y admettre plus qu'une simple distinction de raison. C'est pourquoi il ne conviendrait pas, en interprétant sa doctrine, d'appuyer trop sur le réalisme de ces formes. Sûrement le rapport entre ces formes de l'âme n'est pas le même qu'entre l'âme et la forme de corporéité. Selon cette interprétation, l'opinion de Gonsalve s'harmonise avec le contexte historique dans lequel s'insèrent ses *Questions*. Il survient à une période où il y a évolution de la pluralité des formes à une pluralité de formalités [100]. Bien qu'il reprenne les idées de son maître Olivi, on ne trouve pas trace chez lui de la théorie d'Olivi, selon laquelle la partie intellective ne serait pas forme du corps tout en lui étant substantiellement unie, mais seulement forme du composé [101]. Il y a lieu de croire que Gonsalve ne suit pas Olivi sur ce point puisque l'âme tout entière est forme du corps, sans distinction de ses parties ou formes.

B. Principe de la distinction des puissances [102].

La question que nous abordons maintenant est celle du principe de distinction des puissances. Puisqu'il y a lieu d'admettre une certaine distinction entre les puissances de l'âme, comment les distinguer effectivement ?

Nous disons principe de distinction plutôt que de spécification pour éviter l'ambiguïté que peut créer ce dernier terme. Spécifier peut signifier : ce qui détermine la puissance et la constitue dans telle espèce, et en un second sens : ce qui permet de l'identifier, ce qui la révèle. Dans le premier cas, il s'agit de spécification intrinsèque ou causale, dans le second cas, de spécification extrinsèque ou manifestative. Distinction qui n'est pas fictive, puisque nous la rencontrons chez Duns Scot [103], et alors, suivant la signification qu'on adopte, la réponse n'est pas nécessairement

99. Olivi, *In II Sent.*, q. 51, *éd. cit.* (*BFH*, V), p. 184.
100. Cf. Zavalloni, *op. cit.*, p. 379.
101. Cf. Olivi, *In II Sent.*, q. 51, p. 138.
102. Cette partie pourrait comporter deux aspects : détermination du principe de distinction des puissances, puis application de ce principe donnant lieu à une classification des puissances. Il s'agira ici uniquement du premier point, les *Questions* de Gonsalve ne traitant pas du second. Au sujet du principe de distinction des puissances, il nous faut encore préciser qu'il n'y a pas de *Question* traitant systématiquement de ce problème. On n'y trouve que des indications éparses qui suggèrent plutôt qu'elles ne définissent la pensée de Gonsalve.
103. Cf. Duns Scot, *Quodlibet XIII*, dans *Opera omnia*, XXV, éd. Vivès, p. 577 b.

la même. Mais lorsque nous parlons de principe de distinction, il est clair qu'il s'agit de ce qui fait connaître la puissance [104].

Selon les aristotéliciens, les puissances se définissent par leur relation aux actes et ceux-ci sont spécifiés par les objets : à titre de cause efficiente, s'il s'agit des actes des puissances passives, et de cause finale, s'il s'agit des actes des puissances actives [105].

En général, les maîtres franciscains avaient tendance à réduire cette corrélation stricte entre les puissances, les actes et l'objet. On peut voir dans ce fait une conséquence de leur subjectivisme, ou cette tendance à réduire la dépendance de l'âme et de ses facultés vis-à-vis l'objet, et cela tant dans l'ordre de la causalité efficiente que dans celui de la spécification [106]. Pour ce qui en est de Gonsalve, il affirme d'abord que les puissances sont distinguées d'après leurs opérations :

> Diversarum naturarum specie, diversae sunt potentiae secundum speciem, et diversarum potentiarum specie, diversae sunt operationes specie... Nisi diversitas naturarum et potentiarum requireret diversitatem operationum deficeret omnis via cognoscendi diversitatem aliquorum secundum naturas et potentias ipsorum [107].

En cela, il s'appuie sur Aristote qui ex *diversitate operationum concludit diversitatem naturarum et potentiarum* [108]. On peut aussi déduire la même théorie de son principe de distinction des formes : *Quot sunt accidentia, operationes et figurae, tot sunt formae.* Mais ailleurs, il met une réserve, affirmant qu'une même puissance peut être sujet d'actes spécifiquement divers. Ainsi la saisie des principes et la connaissance des conclusions, le savoir et l'opinion, l'amour et le désir [109]. De même, pour les rapports des actes à l'objet. Ayant affrmé à plusieurs reprises que les actes sont spécifiés par l'objet [110], il ajoute qu'ils le sont aussi

104. Si dans la suite de l'exposé nous employons le terme « spécification », ce sera dans le premier sens, à moins d'indication contraire.

105. Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 4, 415a16 ; SAINT THOMAS, *Ia*, q. 77, a. 3 ; *De veritate*, q. XV, a. 2.

106. Un texte de saint Bonaventure est suggestif à cet égard : « Unde notandum est quod multis modis consueverunt auctores divisionem potentiarum animae accipere. Aliquando secundum naturam ipsarum potentiarum, ut cum dividuntur potentiae animae in vegetabilem... aliquando vero secundum officia, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem ; aliquando secundum status... ; aliquando secundum aspectus... ; aliquando secundum actus... ; aliquando secundum modos movendi ». *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 2. q. 3, Concl., dans *Operia omnia*, II, *éd. cit.*, p. 566.

107. GONSALVE D'ESPAGNE, *Quaestio III*, AMOROS, p. 365 ; *Q VI*, *ibid.*, p. 90.

108. *Ibid.*, p. 365, paragr. 1. Cf. ARISTOTE, *De coelo et mundo*, dans AVERROÈS, *Commentaria...*, éd. Venetiis, 1579, t. v, fol. 6 v.

109. Cf. AMOROS, pp. 333-335. Autres exemples : « Non sequitur si sit una potentia quod ipsius sit idem actus realiter, quia unius potentiae secundum se possunt esse diversi actus realiter, ut patet de intelligentia, et memoria in parte intellectiva, et de portione superiori et inferiori, et de intellectu et ratione ». *Qu. V*, *ibid.*, p. 400. Saint Thomas admet lui aussi la possibilité d'une telle diversité d'actes de la part d'une même puissance ; cf. *Ia*, q. 79, a. 8, 9 ; *De veritate*, q. XV, a. 1 et 2, où il se demande si la raison et l'intellect, d'une part, la raison inférieure et supérieure, d'autre part, sont des puissances diverses.

110. GONSALVE, *Quaestio II*, AMOROS, p. 5, 2.

par le mode d'agir et la fin[111]. Enfin, autre trait qui tend à relâcher la corrélation puissance-acte-objet, plusieurs puissances peuvent avoir un même objet[112]. Il faut cependant remarquer que les déterminations qui viennent à l'acte, soit du mode d'action, soit de la fin, sont plutôt d'ordre accidentel, comme on le constate d'après les exemples donnés, même si en ces cas Gonsalve parle de différence spécifique, *specie*. Nous avons bien l'impression qu'il élargit la signification du terme « spécification ». Saint Thomas, pour sa part, admet des déterminations semblables, mais elles ne sont pour lui qu'accidentelles[113], en sorte que la continuité spécifique entre les puissances, les actes et les objets n'en est pas affectée. Il arrive que Gonsalve exprime plus nettement la relative indépendance des puissances vis-à-vis des objets et des actes. C'est lorsqu'il affirme qu'en certains cas, loin que la diversité des actes soit le principe de distinction des puissances, c'est la diversité de celles-ci, diversité fondée elle-même sur la distinction des natures, qui explique la diversité des actes[114]. A noter, cependant, dans ces passages, qu'il s'agit d'une spécification intrinsèque, causale, et non plus seulement manifestative. Signalons, pour terminer, qu'en d'autres passages, Gonsalve semble revenir à la position aristotélicienne, lorsqu'il déclare que s'il y a identité d'objet et diversité de puissances, cela vient de ce que l'objet est considéré sous divers rapports, *diversum secundum rationem*[115] ; ou s'il y a identité d'objet et de point de vue, les actes sont référés à des puissances ordonnées[116]. Egalement, s'il y a diversité d'ac-

111. *Ibid.*, pp. 12-13. Ainsi, pour reprendre les exemples de Gonsalve, la saisie des principes et la connaissance des conclusions, le savoir et l'opinion, la délectation et le désir sont des couples d'actes spécifiquement distincts selon le mode d'action ; tandis que l'acte de l'intellect spéculatif et celui de l'intellect pratique sont distincts spécifiquement selon la fin.

112. AMOROS, p. 14 ; *ibid.*, p. 410. Gonsalve traite des relations entre les puissances, les actes et les objets à propos de deux problèmes théologiques, à savoir si, d'une part, dans l'homme, la prière mentale diffère spécifiquement de la prière vocale (*Qu. I*, AMOROS, p. 1 et ss. ; *ibid.*, p. 321), et si, d'autre part, la prière de l'ange diffère spécifiquement de celle de l'homme (*Qu. VI*, AMOROS, pp. 69 et ss. ; *Qu. III*, *ibid.*, p. 359). Gonsalve en prend occasion pour traiter de la spécification des actes en général. Ce n'est pas notre intention de traiter pour lui-même ce dernier problème qui relève plutôt de l'activité des puissances, problème qui fera l'objet d'un chapître subséquent. Nous ne retenons de ces *Questions* que ce qui peut éclairer le problème présent : celui de la distinction des puissances.

113. Tout au moins, saint Thomas admet que l'acte puisse recevoir des déterminations *ex modo agendi*, sans que cela justifie une distinction de puissances. Ainsi, *ratio* et *intellectus* expriment deux modes distincts de l'activité intellectuelle, mais non deux puissances différentes. Cf. *supra*, note 109.

114. « Actus voluntatis et intellectus differunt non solum specie, sed etiam genere, non nisi propter potentiarum diversitatem... » AMOROS, p. 14, 3 ; « Quorum substantia est eadem, et operatio est eadem, quorum naturae differentes, et operationes eorum differentes ». *Ibid.*, p. 16, paragr. 1.

115. « Quia licet sit idem objectum realiter ipsius intellectus et voluntatis, tamen est diversum secundum rationem, quae diversitas sufficit ad diversitatem potentiarum et actuum ipsarum... » AMOROS, p. 401. Saint Thomas dit de même : « Impossible est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas objectorum ; sed solummodo secundum rationem diversam objecti ». *De veritate*, q. XV, a. 2.

116. AMOROS, p. 401.

tes émanant d'une même puissance, cela vient de ce que ces actes sont subordonnés entre eux[117].

Tout ceci peut paraître un peu confus. C'est que Gonsalve n'aborde pas ce problème d'une façon systématique. Nous trouvons des déclarations disséminées dans des contextes différents et qui, pour cette raison, semblent parfois se contredire. Quelles que soient ses divergences d'avec les aristotéliciens, il va de soi que, pour lui, comme pour ces derniers, les puissances se reconnaissent à leurs actes, car comment pourraient-elles être autrement distinguées ? La difficulté porte sur la détermination des actes distinctifs des puissances, étant donné la pluralité d'éléments spécificateurs des actes que fait intervenir Gonsalve. N'ayant pas eu le dessein de présenter une classification des puissances de l'âme, il n'a pas éprouvé le besoin de mettre au point sa théorie. Qu'il suffise d'enregistrer cette imprécision concernant la manière de distinguer les puissances, et de remarquer que, malgré ces réserves à faire, ses affirmations majeures vont dans le sens de celles de saint Thomas, à savoir que les puissances se distinguent par leurs opérations, et que celles-ci sont spécifiées, du moins extrinsèquement, par l'objet.

Pour résumer à grands traits, la théorie des puissances de Gonsalve s'inscrit dans la tradition augustinienne qui soutient l'identité de l'âme et de ses facultés. Il y a même chez Gonsalve accentuation de l'unité de l'âme du fait que sa théorie se situe, avec celle de P. Olivi, entre la non-distinction réelle et l'identité absolue de l'âme et de ses puissances. Si sa doctrine est d'inspiration augustinienne, son argumentation emprunte largement à la métaphysique aristotélicienne. Fait qui s'explique par le caractère plutôt négatif de son exposé. Préoccupé avant tout de réfuter les théories adverses qui s'inspirent d'Aristote, il lui fallait se placer sur leur propre terrain. Ceci explique aussi qu'il n'ait pas exploité l'argument augustinien de l' « image ». On peut toutefois penser que cette doctrine était à l'arrière-plan de son argumentation puisqu'elle faisait partie du patrimoine intellectuel augustinien dont Gonsalve fut un ardent défenseur.

Nous avons aussi relevé son souci de sauvegarder l'unité et la dignité de l'âme, autre trait augustinien. Mais n'est-il pas paradoxal que pour la sauvegarder il distingue là ou d'autres ne le font pas, c'est-à-dire dans l'essence de l'âme ? C'est que la pluralité que sa théorie introduit dans l'âme n'est pas celle de parties réellement distinctes, mais une pluralité qui ne compromet ni l'unité substantielle ni même l'unité essentielle. En cela, il reste dans la logique des principes déjà exposés au sujet du composé humain. Seulement, tandis que là il s'agissait d'accorder la pluralité avec l'unité de composition, ici il lui faut concilier une certaine pluralité avec la simplicité de l'âme. La solution réside dans ce que nous avons cru voir être une ébauche de la distinction formelle.

117. *Qu. XIII*, Amoros, p. 272 : « Quando aliquae operationes sunt ordinatae, et tunc ejusdem potentiae possunt esse diversae operationes... »

TROISIÈME PARTIE

L'ACTIVITÉ DE L'AME

Chapitre Cinquième

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

Dans les chapitres précédents nous avons étudié des problèmes de structure : pluralité de formes dans le composé humain, composition hylémorphique de l'âme, nature et distinction des puissances. La partie qui va suivre traitera de certaines questions concernant l'activité de l'âme, et plus précisément, l'activité des facultés rationnelles : intelligence et volonté. Nous examinerons en premier lieu l'activité intellectuelle.

On trouve, éparse dans diverses *Questions* de Gonsalve, une matière assez abondante et quelque peu disparate concernant le problème de la connaissance. On peut dire qu'il en touche à peu près tous les aspects, mais souvent sans s'y arrêter et d'une manière très fragmentaire. Suivant notre plan, nous nous en tiendrons exclusivement à son traitement de la connaissance intellectuelle. Mais encore ici, les textes eux-mêmes nous ont imposé les thèmes de notre exposé. Nous en partagerons la matière en deux sections dont l'une envisagera la connaissance dans son principe, *statice considerata,* et la seconde, dans son acte, *dynamice considerata.*

PREMIÈRE SECTION : LA CONNAISSANCE DANS SON PRINCIPE

Précisons immédiatement que, dans cette section, nous exposerons la conception gonsalvienne des deux intellects : agent et possible. Nous en traitons dans une section spéciale parce que Gonsalve consacre à ce point un assez long développement[1] ; d'autre part, nous avons réservé cette question pour la présente partie plutôt que d'en traiter dans le chapitre précédent relatif aux puissances, parce que ce dernier traitait des puissances en général sans présenter de classification détaillée, et aussi parce que la théorie des deux intellects sera étudiée en relation plus étroite avec l'activité.

1. Toute la *Question XIII* ; cf. Amoros, pp. 245 et ss.

La théorie des deux intellects selon Gonsalve.

La distinction de deux intellects remonte, comme nous le savons, à Aristote. Elle se présente, peut-on dire, comme un décalque de sa théorie hylémorphique dans l'ordre psychologique[2]. Peu de doctrines ont subi autant de fluctuations au cours des siècles. Cela tient d'abord à l'imprécision des textes mêmes d'Aristote[3], mais aussi au fait qu'elle fut transmise au moyen âge à travers des commentateurs imbus de néoplatonisme[4]. D'où la variété des conceptions relatives aux deux intellects, notamment à l'intellect agent, chez les maîtres médiévaux.

En ce qui concerne l'existence de deux intellects, l'accord est à peu près unanime, *in hoc omnes concordant,* nous dit Gonsalve[5]. En fait, y a-t-il eu des dissidents ? On peut signaler au moins Robert Grosseteste qui s'en tient à l'illumination sans faire la moindre allusion à la doctrine aristotélicienne[6]. Bien que l'existence des deux intellects ne fasse pas difficulté, Gonsalve donne tout de même une explication de l'accord des esprits sur ce point. Deux raisons, selon lui, nous font admettre la nécessité d'un intellect agent et d'un intellect possible. En premier lieu, le caractère transitoire de notre acte d'intellection. Or, pour « devenir », tout acte suppose un sujet récepteur et une cause efficiente. Dans le cas de la connaissance, le principe passif sera l'intellect possible, et la cause, l'intellect agent[7] ; la seconde raison est tirée du mode d'existence immatériel et spirituel que les choses sensibles acquièrent dans notre esprit par la connaissance. Comme ces réalités ne peuvent pas elles-mêmes se donner un tel mode d'existence, il faut admettre des puissances intellectives, l'une réceptrice et l'autre productrice de ce nouveau mode d'être : tels sont les intellects possible et actif[8].

2. ARISTOTE, *De anima*, III, 4, 430a10-25. Pour un relevé de tous les textes du *De anima* relatifs aux deux intellects, cf. NUYENS, *Evolution de la psychologie d'Aristote*, surtout aux pp. 285 et ss.

3. « Peu de textes d'Aristote paraissent à l'expérience de l'histoire plus difficiles à éclaircir et plus féconds en interprétations que celui du *De anima*, III, 5 ». PAUL VIGNAUX, *La pensée au moyen âge*, p. 69.

4. GILSON, *Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *AHDLMA*, IV (1929-30), pp. 5-107. Il y retrace l'histoire des diverses transformations de la doctrine à travers les interprètes et commentateurs. Voir aussi sur le même sujet : VIGNAUX, *op. cit.*, pp. 69-70 ; TRICOT, *Traduction du traité de l'âme d'Aristote*, p. 183, note 1 : « La nature de l'intellect agent à soulevé de vives controverses qui ne sont pas encore éteintes ».

5. AMOROS, p. 255 : *Patet...*

6. « Pour le commentateur d'Aristote [il s'agit de Robert Grossetête], les expressions d'intellect agent et possible n'existent pas... chaque fois que le problème de la connaissance des intelligibles se trouve soulevé, Grossetête recourt à sa métaphysique de l'illumination pour le résoudre sans faire la moindre allusion à la distinction aristotélicienne entre intellect agent et possible ». GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *AHDLMA*, I (1926-27), p. 92.

7. Cf. AMOROS, pp. 254-255.

8. *Ibid.*, p. 255. Au sujet des raisons qu'avance ici Gonsalve, il faut reconnaître qu'elles ne sont pas présentées d'une manière très rigoureuse. La première vaudrait aussi bien pour la connaissance sensible, et pourtant, il n'est pas question d'admettre un sens agent. Quant à la seconde raison, elle se rapproche davantage de l'argument classique : nécessité de trans-

Les divergences commencent lorsqu'il s'agit d'interpréter ces notions, de définir la nature et le mode d'existence de l'un et l'autre intellects. C'est ici que les diverses influences augustiniennes, néoplatoniciennes et arabes interviennent pour donner lieu à diverses interprétations[9]. Nous devons nous y arrêter quelque peu, car Gonsalve porte à leur endroit des jugements qui peuvent nous aider à éclairer la sienne.

I. Les conceptions courantes des deux intellects

Pour classer ces diverses interprétations de la doctrine des deux intellects nous utilisons le schéma de Gonsalve, quitte à l'élargir ou à en expliciter l'une ou l'autre partie. Cela nous permettra en même temps d'exposer ce que nous pourrions appeler les « conceptions historiques » de Gonsalve en cette matière. Relativement à la manière de concevoir les intellects agent et possible, *Quantum ad modum ponendi eos*[10], Gonsalve distingue trois groupes :

1. Selon un premier groupe de maîtres, qualifiés par lui de « modernes », les deux intellects sont parties de l'âme. Aucun n'en est séparé[11]. Au nombre de ces modernes on peut certainement ranger saint Thomas, d'autant plus que les arguments à l'appui de cette position que résume Gonsalve, sont ceux mêmes du Docteur angélique[12]. Peut-on dire que ce fut aussi l'opinion de tous les aristotéliciens ? C'est là soulever un gros problème dont la solution suppose que l'on connaisse bien la véritable pensée d'Aristote en la matière. M. Gilson, pour sa part, qualifie d'aristotélisants ceux qui tenaient pour deux intellects unis à l'âme[13]. Le P. Crowley critique cette appellation qu'il trouve quelque peu arbitraire[14]. En fait, il faut reconnaître qu'il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer quelle fut en définitive la pensée d'Aristote. Les exégètes s'y sont essayés sans parvenir à l'évidence et leurs

former une réalité sensible en un objet intelligible avec les caractéristiques d'immatérialité et d'universalité. Cependant nous avons l'impression que Gonsalve veut surtout prouver le caractère intellectuel des deux intellects dont la preuve précédente a établi l'existence.

9. En fait, il y a aussi d'autres points de vue à considérer, comme le fait d'ailleurs Gonsalve : nombre des intellects, leur distinction, etc... mais comme le point de vue « nature des intellects » commande tous les autres, on peut s'en tenir à celui-là.

10. Amoros, p. 255.

11. « Una est quod uterque [intellectus] est potentia naturalis et intrinseca ipsi animae nostrae ». *Ibid.*, p. 255.

12. Amoros, p. 256, paragr. 2-3 ; à comparer avec le texte de saint Thomas, *Ia*, q. 76, a. 1. : « Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit », et cet autre *In III De anima*, lect. X ; Pirotta, n. 734 : « Non enim homo esset a natura sufficienter institutus, si non haberet in seipso principia quibus posset operationem complere, quae est intelligere ».

13. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, *loc. cit.*, p. 102. Il y partage les maîtres en deux groupes caractérisés, l'un par l'augustinisme aristotélisant, et l'autre par l'augustinisme avicennisant.

14. « The nomenclature would be convicted of arbitrariness and the nature of the conflict it was intended to designate would be sensibly affected ». Crowley, *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, p. 183. La raison en est qu'il n'est pas admis par tous qu'Aristote ait enseigné l'immanence de l'intellect agent.

conclusions sont loin d'être concordantes[15]. La difficulté tient à l'ambiguïté des textes aristotéliciens et aux opinions divergentes des commentateurs anciens et médiévaux. Ce n'est pas notre propos de refaire ici l'exégèse de ces textes, mais seulement de signaler ces divergences et l'état actuel de la question. Nous en tiendrons compte lorsqu'il s'agira d'apprécier le jugement de Gonsalve sur Aristote. Nous verrons que, selon son interprétation, il faut exclure Aristote de ce premier groupe. Quant à saint Thomas, il a de bonnes raisons de ramener l'intellect agent dans l'âme[16], mais l'attribution à Aristote d'une telle opinion est fort discutable[17].

Cependant, Gonsalve rattache aussi à ce premier groupe ceux qui admettent en outre un second intellect agent, ou du moins une lumière transcendante, et donc séparée de l'âme, qu'ils identifient à Dieu. En effet, voulant défendre ces modernes du reproche d'être infidèles à saint Augustin, il déclare à leur sujet :

Dicendum quod praeter lucem particularem animae quae dicitur intellectus agens, moderni ponunt lucem universalem increatam illuminantem omnem hominem venientem in hunc mundum[18].

Donc, dans cette catégorie des « modernes » il faut aussi ranger certains augustiniens[19]. Gonsalve pensait sans doute à quelques-uns de ses confrères, notamment à Roger Marston et Jean Peckham, qui semblent avoir soutenu cette théorie d'un double intellect agent[20]. A ce propos, M. Gilson distingue deux variétés de l'augustinisme franciscain[21] et il fait consister le criterium de discernement entre les deux groupes en ceci que, pour le premier, l'expression « intellect agent » ne s'applique en propre qu'à l'âme humaine bien qu'on puisse l'appliquer à Dieu en un certain sens, tandis que, inversement, pour le second groupe, l'expression peut s'appliquer à l'âme en un certain sens, mais proprement

15. Nous ne pouvons que référer à des études très sérieuses sur cette question et dans lesquelles on peut trouver les opinions les plus récentes. En faveur de l'extériorité de l'intellect agent chez Aristote : NUYENS, *Évolution de la psychologie d'Aristote*, pp. 300 et ss. En faveur de l'intériorité de l'intellect agent : W.D. ROSS, *Aristotle*, p. 144 ; MARCEL DE CORTE, *L'intelligence selon Aristote*, pp. 52-93 ; ID., *Définition de l'âme d'après Aristote*, dans *Revue thomiste*, XLV (1939), pp. 487-98 ; P. STANISLAS CANTIN, *L'intelligence selon Aristote*, dans *Laval théologique et philosophique*, IV (1948), pp. 252-288.

16. En particulier, l'argument que nous avons résumé ci-dessus, note 12, 2e argument.

17. « It is a fact that modern scholars are no more in agreement on the exegesis of certain passages of Aristotle's work where he refers to the active intellect than were the ancients. In particular, the enigmatic text of the third book of the *De Anima* on which St. Thomas relied to prove that the active intellect was, in Aristotle's opinion, part of the soul, is open to a far different interpretation ». CROWLEY, *op. cit.*, p. 183.

18. AMOROS, p. 259, *Sed dices...*

19. Par maîtres augustiniens, nous entendons ici tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont accepté une illumination transcendante, théorie professée par saint Augustin.

20. MARSTON, *Quaestiones disputatae de anima*, q. III, éd. Patres Collegii S. Bonaventurae, p. 259 ; voir *infra*, note 46. J. PECKHAM, *Quaestiones tractantes de anima*, éd. SPETTMANN, pp. 61, 65, 68.

21. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, *loc. cit.*, pp. 85 et ss.

à Dieu[22]. Position à ne pas confondre avec celle qui n'admet d'autre intellect agent que Dieu[23].

2. Une deuxième opinion soutient que les deux intellects, agent et possible, sont séparés de l'âme. On reconnaît ici l'opinion d'Averroès[24]. Elle est assez connue pour que nous ne nous y arrêtions pas. Notons cependant que, avant 1250, l'influence d'Averroès n'était pas dans le sens du monopsychisme. On lui aurait attribué la doctrine de l'intellect agent immanent et même son autorité aurait été invoquée contre Avicenne, Algazel et les théologiens qui faisaient de l'intellect agent une substance séparée[25]. L'attitude de Roger Bacon, dans ses commentaires de la première moitié du siècle, reflèterait ce sentiment[26].

3. Enfin, une troisième catégorie de maîtres soutiennent une opinion moyenne, à savoir que l'intellect possible est uni à l'âme tandis que l'intellect agent en est séparé. Gonsalve rattache à ce groupe des doctrines aussi disparates que celle de Platon, saint Augustin, Avicenne et Aristote. Tout de même, il se rend compte que ces maîtres n'ont pas tous conçu l'intellect séparé de la même façon :

> Tertia opinio, quae est media, quod intellectus possibilis est potentia naturalis animae nostrae, et quod intellectus agens non, sed est quaedam substantia separata...
> Avicenna ponit quod intellectus sit alia substantia separata citra Deum... Secundum Platonem et Augustinum intellectus agens est Deus[27].

22. Comme représentants du premier groupe, nous aurions Alexandre de Halès, pour qui l'intellect agent est dans l'âme, mais qui admet, en outre, l'influence de la lumière divine (Voir *Somme théologique*, II, 9, 47, éd. Patres Collegii S. Bonav., p. 431 ; cf. GILSON, *Pourquoi saint Thomas... loc. cit.*, p. 80) et Jean de la Rochelle (cf. RHOMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*, dans *AHDLMA*, III (1928), p. 137). Pour le second groupe : Roger Bacon (cf. VIGNAUX, *op. cit.*, p. 94 et CROWLEY, *op. cit.*, p. 184), J. Peckham (cf. RHOMER, *loc. cit.*, p. 180) et Marston (cf. *Quaestiones de anima*, q. 3, *éd. cit.*, p. 258).

23. Une autre doctrine qui témoigne de ce souci d'être en accord avec saint Augustin et dont Gonsalve ne fait pas mention, est celle des deux faces de l'âme, qui est comme la version augustinienne du double intellect. Certains maîtres, en effet, voyaient une correspondance entre les deux intellects et les deux faces de l'âme, tel Roger Bacon. Cf. CROWLEY, *op. cit.*, p. 189. Tous cependant ne concevaient pas de la même manière la nature et les fonctions de ces deux faces. Ainsi, pour Peckham, elles sont deux aspects ou deux fonctions de l'intellect possible. Cf. SPETTMANN, p. 71. Pour Jean de la Rochelle, les deux faces correspondent à la raison supérieure et inférieure de saint Augustin. Cf. CROWLEY, *op. cit.*, p. 188. Quant à saint Bonaventure, il n'est pas clair si les deux faces de l'âme, dont il parle, doivent être assimilées aux deux intellects, ou s'il s'agit de deux faces d'un même intellect, ou encore de deux faces de l'âme. Cf. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 305. La doctrine des deux faces serait plutôt issue des arabes et des juifs. Gundissalinus qui l'a transmise, la tenait d'Algazel et d'Avicébron. Cf. RHOMER, *La doctrine des deux faces de l'âme*, dans *AHDLMA*, II (1927), pp. 73-77 ; CROWLEY, *op. cit.*, p. 74. Quant à Saint Augustin, il employait plutôt les expressions : *ratio superior* et *ratio inferior*. Cf. *De Trinitate*, XII, 3 ; *PL*, 42, 999. Cependant, il n'est pas douteux que ce qui a fait la fortune de la théorie arabo-juive, c'est sa correspondance avec celle de saint Augustin.

24. AVERROÈS, *In III De anima*, S.I., c. I, dans *Opera omnia*, VI, fol. 136 et s. ; 160 et s.

25. SALMAN, *Notes sur la première influence d'Averroès*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XL (1937), pp. 203-212.

26. CROWLEY, *op. cit.*, pp. 166-167.

27. AMOROS, p. 258.

Dans le cas de Platon, il est certes un peu osé de lui prêter une opinion concernant l'intellect agent, puisqu'à l'époque cette doctrine n'était pas encore née. Cependant, Gonsalve ne fait que reprendre ce qu'en disait saint Augustin, lequel ne voyait dans la « Lumière » dont parlait Platon que ce Dieu qui éclaire tous les esprits[28]. Pour sa part, saint Augustin n'emploie jamais l'expression « intellect agent », mais ce « principe illuminateur des intelligences » dont il parle était pour Gonsalve l'équivalent de l'intellect agent d'Aristote[29]. En cela, il ne fait que suivre l'opinion des autres maîtres augustiniens qui interprétaient ainsi saint Augustin, entre autres Roger Marston qui, par souci de conformité à la doctrine augustinienne, ne voulait pas d'autre intellect agent que Dieu[30]. Evidemment, saint Augustin ne pensait probablement pas du tout exposer une théorie aristotélicienne en définissant la nécessité et le rôle illuminateur d'une lumière transcendante, mais le rapprochement entre cette lumière et l'intellect d'Aristote s'imposait pour ainsi dire aux esprits, du fait que la lumière augustinienne intervenait pour résoudre le même problème que celui d'Aristote : expliquer la source de nos connaissances intellectuelles.

Mais le plus intéressant est de savoir ce que Gonsalve lui-même dit d'Aristote. Nous avons vu plus haut combien les opinions étaient partagées au sujet de la pensée d'Aristote chez les commentateurs médiévaux. Gonsalve était conscient de ces divergences de vues puisqu'il fait une petite dispute sur le sujet à l'intérieur de sa *Question,* avant de définir ce qu'il croit être la véritable position d'Aristote. Des diverses interprétations, il rejette celle des deux intellects séparés[31], de même que celle des deux intellects unis à l'âme[32]. Selon lui, Aristote se rattache à la troisième catégorie :

> Sed dico quod secunda opinio [opinion moyenne] fuit Aristotelis, scilicet media, quae ponit quod intellectus possibilis sit potentia naturalis animae nostrae, et quod intellectus agens sit substantia separata, ut Deus[33].

Voilà donc ce qu'a dit Aristote : non seulement l'intellect agent est séparé, mais il s'identifie avec Dieu ! Gonsalve appuie son interprétation sur deux preuves. Il y a d'abord le fait qu'Aristote compare le rapport de l'intellect agent à l'intellect possible à celui de l'art à la matière[34];

28. « Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia... Isti Deo cognitio reppererunt ubi esset et causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis ». *De Civitate Dei*, VIII, 7, *PL*, 41, 232 ; VIII, 10, *PL*, 41, 235. Cf. AMOROS, p. 258, C.

29. AMOROS, p. 258 : « Sed secundum Platonem et Augustinum, intellectus agens est Deus » Nombreux sont les textes augustiniens qui traitent de l'illumination. L'un des plus importants est celui des *Confessions*, VII, 10 ; *PL*, 32, 710 ; autres textes : *De Civ. Dei*, ut *supra* ; *De Trinitate*, XII, 15 ; *PL*, 42, 1011.

30. « Teno (ex Augustino) unam esse lucem increatam... et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem ». MARSTON, *Quaestiones de anima*, *éd. cit.*, p. 258. D'autres textes de ce maître nous obligent à atténuer cette affirmation, voir *infra*, note 46.

31. Celle d'Averroès ; cf. note 24, *supra.*

32. Celle de saint Thomas que Gonsalve qualifie de moderne.

33. AMOROS, p. 262.

34. « Mais puisque dans la nature tout entière on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre... et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce

or, l'art est une cause externe, qui agit du dehors sur le patient. De plus, dans certains textes de la période où Aristote était encore sous l'influence de Platon, il est question d'une lumière supérieure, divine, qui éclaire et dirige l'esprit de l'homme[35].

Que penser de cette interprétation ? A ce sujet, nous renvoyons aux remarques déjà faites sur la pensée véritable d'Aristote et des interprétations divergentes qu'elle a reçues. Quant aux preuves de Gonsalve, il faut bien avouer qu'elles ne sont guère convaincantes. Les textes qu'il produit et qui sont de la période platonicienne de la carrière d'Aristote sont plus poétiques que scientifiques, et l'on ne peut les invoquer contre des textes plus essentiels, par exemple ceux du *De Anima*, III, 5. Cependant, son interprétation se rallie à une tradition qui remonte aux tout premiers commentateurs[36] et qui, passant par les arabes, se prolonge chez nombre de maîtres franciscains. Près de Gonsalve, mentionnons Roger Marston[37] et Adam de Buckfield, ce dernier fondant son interprétation sur le fait qu'Aristote compare l'intellect agent à la lumière[38].

A cette liste de maîtres qui conçoivent l'intellect agent comme séparé de l'âme et identique à Dieu, on pourrait aussi ajouter, bien que Gonsalve n'en fasse pas mention, les théologiens et les philosophes d'inspiration augustinienne[39]. D'ailleurs, selon la remarque de M. Gilson, cette notion d'un « intellect agent-Dieu » témoigne d'un effort pour concilier les noétiques aristotélicienne et augustinienne : « Aussitôt connue et en vertu de leur commun néoplatonisme, l'illumination-concept d'Avicenne a tenté de se combiner à l'illumination-vérité de saint Augustin ; de leur union sont nées la doctrine bâtarde de « Dieu-intellect

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, on trouve ces différences ». ARISTOTE, *De l'âme*, III, c. 5, 430a10-14, trad. TRICOT, p. 181. Cf. AMOROS, p. 262. La dernière ligne du texte semble contredire l'interprétation de Gonsalve, mais il comprend cette phrase comme suit : « Necesse est has differentias esse in anima quantum ad operationem licet non quantum ad ejus substantiam ». AMOROS, p. 262.

35. Cf. ARISTOTE, *Ethique à Eudème*, VII, 15, 1249b. L'ouvrage est à placer dans la période platonicienne de la carrière d'Aristote si l'on en juge par l'ordre des écrits. L'éthique aristotélicienne se serait développée dans l'ordre suivant : *Protreptique*, *Ethique à Eudème*, *Ethique à Nicomaque*. Cf. NUYENS, *op. cit.*, pp. 51, 52 ; GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, c. 1 ; AMOROS, p. 263.

36. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De intellectu et intellecto*, texte latin édité par G. THÉRY, pp. 74-82. Voir aussi GILSON, *Sources gréco-arabes...*, *loc. cit.*, p. 14.

37. *Ut supra*, note 30.

38. « Adam of Buckfield seems to think that their opinion finds some confirmation in the fact that Aristotle compares the active intellect to a habit like light and in that, according to Averroes, he identifies the substance of active intellect with his operation. This, Adam thinks, can only be true of God ». CROWLEY, *op. cit.*, p. 187.

39. Voir à ce sujet les maîtres franciscains que nous avons mentionnés *supra*, note 22. Un autre nom célèbre est celui de Guillaume d'Auvergne. Sur sa conception de l'intellect agent, voir VIGNAUX, *op. cit.*, p. 74 ; GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué... loc. cit.*, pp. 71 et ss. Notons que les franciscains ont passé pour averroïstes, aux yeux de Renan, ayant soutenu l'unicité d'intellect agent identifié à Dieu. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, pp. 259 et ss.

agent » et en général, toutes celles qui ont essayé d'extraire de la solution augustinienne du problème de la vérité une réponse au problème aristotélicien de l'abstraction »[40].

II. L'opinion de Gonsalve

Tel est le tableau des diverses conceptions de l'intellect agent que présente notre auteur. Mais quelle fut la sienne ? Car, en définitive, c'est elle qui nous intéresse surtout ici. Sa réponse n'est pas explicite, mais on peut la dégager de certaines affirmations et de son appréciation des conceptions que nous venons d'exposer.

Remarquons d'abord que, ayant établi la nécessité d'admettre deux intellects, agent et possible, il discute le mode d'être de ces intellects dans l'âme. Puisqu'il est question de leur mode d'existence, c'est donc qu'il admet l'existence de ces deux intellects dans l'âme[41]. Il est vrai que ce qu'il dira de leur mode d'existence dans l'âme réduira passablement la consistance de l'intellect agent, mais il ne l'exclut pas. En plus d'un intellect agent *pars animae* nous croyons devoir affirmer que Gonsalve admet aussi un deuxième intellect agent, séparé celui-là, et identifié à Dieu. Nous relevons trois indices de cette position : a) La manière dont il présente son opinion sur les relations entre l'intellect agent et l'intellect possible dans l'âme : *Quod intellectus ut sunt aliquid ipsius animae...*[42] ; *Prout [intellectus agens] est aliquid animae...*[43]. Remarquons dans ces deux textes l'usage des particules déterminatives *ut* et *prout*, ce qui laisse entendre qu'il y a aussi un autre intellect agent qui n'est pas *pars animae*. b) Le souci qu'il a de mettre la doctrine des « modernes » en accord avec saint Augustin en leur attribuant, outre une lumière inhérente à l'âme, une lumière universelle et incrée comme l'enseignait saint Augustin. On peut légitimement supposer que, personnellement, Gonsalve ne voulait pas non plus encourir le reproche d'être infidèle à saint Augustin et qu'il prenait à son compte une pareille théorie. c) Enfin, troisième indice : son interprétation de la doctrine d'Aristote dans le sens d'un intellect agent séparé. Or, nous savons que Gonsalve cherche toujours à se concilier Aristote en l'interprétant dans un sens favorable à ses propres doctrines.

40. Gilson, *Sources gréco-arabes...* dans *AHDLMA*, IV (1929), p. 95.

41. Amoros, p. 265, II. Autres indices :« Intellectus agens, cum sit lux aliqua naturalis ipsi animae... » *Ibid.*, p. 266, début ; de même ce qu'il dit de la première opinion, celle qui tient pour l'immanence de l'intellect agent : « quam oportet tenere ». *Ibid.*, p. 256, A.

42. *Ibid.*, p. 265.

43. *Ibid.*, p. 271, III.

44. « Quam oportet tenere propter articulum excommunicatum ». Amoros, p. 256. Il s'agit de l'article 123 du décret de 1277 ; *CUP*, I, p. 550. En fait, l'article est ici invoqué à l'appui de l'immanence de l'intellect agent.

45. Cette conclusion ne nous permet pas d'accepter le jugement de M. de Wulf, selon qui Gonsalve désavouerait totalement la troisième opinion. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, p. 332 ; de même, il faudrait compléter celui de M. Gilson pour qui Gonsalve « grants to the soul a possible intellect but posits the agent intellect as separate ». *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 698.

Pour toutes ces raisons, nous croyons devoir rattacher Gonsalve au premier groupe qui, en plus d'un intellect agent dans l'âme, admet une lumière transcendante que certains nomment intellect agent. Si nous voulons une confirmation de cette interprétation, nous la trouvons dans le fait que, pour lui, seule cette dernière théorie que l'on peut qualifier de synthétique est à l'abri de tout reproche parce qu'elle est à la fois conforme aux « articles »[44] et à saint Augustin. Si nous confrontons sa conception avec celles qu'il résume dans sa *Question,* nous pouvons dire qu'il accepte la première, celle des modernes, rejette la seconde, celle d'Averroès, et accepte partiellement la troisième, celle qui admet un intellect agent séparé et divin, mais à laquelle il ajoute un intellect inhérent à l'âme[45].

La position de Gonsalve s'apparente de fort près à celle de son confrère Roger Marston. Celui-ci, cependant, se prononce plus nettement pour l'existence d'un intellect agent séparé et conçoit l'intellect agent *in anima* comme un effet dans l'âme de cette lumière transcendante :

> Intellectus agens secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem, aliquomodo, licet incomplete, dicitur esse pars animae, sicut perspicuitas naturalis in oculo... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter, est substantia separata, Deus ipse...[46].
>
> Nam lux aeterna irradians mentem humanam, quamdam impressionem activam facit in ea, ex qua derelinquitur in ipsa passiva quaedam impressio, quae formale principium est cognoscendi veritates incommutabiles, sicut sigillum[47].

Nous verrons cependant, en traitant de la distinction entre les deux intellects, que la conception gonsalvienne de l'intellect agent uni à l'âme diffère quelque peu de celle de Marston. En disant que Gonsalve admet un intellect agent, ou tout au moins une lumière transcendante et séparée de l'âme, devons-nous en conclure qu'il reprend la théorie augustinienne de l'illumination ? Nous serons mieux en mesure de répondre à cette question en étudiant l'acte de connaissance. Pour le moment, il suffit de préciser que le fait d'admettre une certaine dépendance de notre activité intellectuelle d'une lumière transcendante, et plus exactement de la lumière divine, n'implique pas nécessairement la théorie augustinienne de l'illumination. L'intervention de Dieu dans notre intellection peut, en effet, s'expliquer de plusieurs manières. Ainsi, le maître de Gonsalve, Olivi, admettait la nécessité d'une illumination, mais il l'expliquait d'une façon fort différente de celle de saint Augustin et qui accentuait davantage l'autonomie de notre intelligence[48].

46. Marston, op. *cit.*, q. III, *éd. cit.*, p. 259.

47. Id., *ibid.*, p. 263.

48. Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum, éd. cit.* (*BFS*, VI), Appendice pp. 500-505. « He follows the doctrine of divine illumination which makes the certitude of natural knowledge rest upon the regulating influence of the divine light in us... therefore accepts it to the extent that it does not entail a sort of theological scepticism, that is, a mistrusting of the certainty of natural knowledge ». Gilson, *op. cit.*, p. 344.

Distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible.

Puisque Gonsalve admet l'existence d'un intellect agent dans l'âme, il y a lieu d'examiner de plus près la nature de cet intellect, ou plus précisément la manière dont il se distingue de l'intellect possible. C'est ainsi, du moins, que Gonsalve présente le problème.

Sur cette dernière question Gonsalve est plus précis. Evidemment, on ne peut s'attendre à ce qu'il mette entre ces deux intellects, agent et possible, une distinction plus accusée qu'entre les puissances elles-mêmes. De fait, selon lui, l'intellect agent et l'intellect possible ne constituent pas deux puissances, mais plutôt deux aspects ou encore deux états de la même puissance selon la fonction qu'elle exerce[49]. Ils sont encore comparés aux principes matériel et formel d'une même puissance. L'identification des deux intellects aux principes matériel et formel n'est pas faite par Gonsalve lui-même, mais elle est présentée par ses adversaires comme un argument en faveur d'une distinction réelle entre les deux intellects[50]. Gonsalve semble la prendre à son compte puisqu'il ne rejette pas cette identification, mais seulement la conséquence qu'on tente d'en tirer. Puisque l'intelligence est le sujet de deux fonctions opposées et que la présence de propriétés opposées fut l'une des preuves de la composition hylémorphique de l'âme, Gonsalve ne voit pas d'objections à ce qu'une telle composition se retrouve dans l'intelligence elle-même. Cela n'inclut pas pour autant une distinction réelle entre l'intellect actif et l'intellect passif : *Non oportet quod agens et patiens sint realiter diversa*[51]. Il insiste sur la non-distinction réelle des deux intellects et, ici encore, il se croit d'accord avec Aristote, car on ne trouve rien chez ce dernier qui permette d'invoquer son autorité à l'appui d'une distinction réelle entre l'intellect agent et l'intellect possible. Si distinction réelle il y a, selon Aristote, ce n'est qu'entre un intellect agent séparé et l'intellect possible, partie de l'âme[52].

Cette identité réelle des deux intellects dans l'âme pouvait se déduire immédiatement de l'identité déjà établie entre les facultés elles-mêmes, mais, pour l'établir, Gonsalve produit d'autres arguments tirés de certaines propriétés de l'intellect agent. La première caractéristique de l'intellect agent, et qu'il entend sauvegarder, est sa supériorité sur l'intellect possible. Or seule la conception des deux intellects comme deux états ou deux fonctions d'une même puissance, et non comme deux puissances distinctes, peut lui assurer cette prérogative. En effet,

49. « Quod ut sunt aliquid ipsius animae intrinsecae, quod sunt una et eadem potentia naturalis animae ». AMOROS, p. 265 ; « Sed realiter differentes solum secundum rationem ». *Ibid.*, p. 271 ; « Intellectus non solum est passivus in recipiendo actionem suam, sed etiam est activus in eliciendo eam ». *Ibid.*, p. 265.

50. Cf. AMOROS, p. 265, II, 2.

51. *Ibid.*, p. 266, b.

52. « Secundum tamen Aristotelem... differunt realiter, non tanquam duae potentiae ejusdem animae, sed tanquam duae formae quarum una est forma hominis et alia substantia separata ». AMOROS, p. 272. Ce qu'il dit ici d'Aristote découle logiquement de son interprétation de l'intellect agent selon Aristote. Nous pouvons donc y appliquer les mêmes remarques concernant l'objectivité du jugement de Gonsalve.

s'il y avait distinction réelle entre les deux intellects, l'intellection relèverait de l'intellect possible et, partant, l'acte de ce dernier serait plus parfait que celui de l'intellect agent dont la fonction se limiterait alors à l'illumination du phantasme[53]. Autre infériorité : en restreignant ainsi son activité à l'illumination du phantasme, l'intellect agent ne partagerait plus la condition d'image, tandis que l'intellect possible, au contraire, jouirait de cette distinction[54]. En effet, dans la psychologie augustinienne, deux conditions étaient requises pour être image : le pouvoir de conserver les espèces et de produire des actes *conservare et parere*[55]. C'est pourquoi l'image par excellence était, pour saint Augustin, la mémoire[56]. Quelles que soient les explications que l'on tente pour faire participer l'intellect agent à la dignité de l'image, même s'il est considéré comme puissance distincte de l'intellect possible, Gonsalve les juge insuffisantes[57]. Nous n'insisterons pas sur cette dernière preuve qui n'ajoute rien à la précédente, mais lui donne seulement un tour plus augustinien.

Mais à défaut d'une distinction réelle entre les intellects agent et possible, y en a-t-il une autre et laquelle ? Gonsalve répond :

Intellectus agens... realiter non differt ab intellectu possibili, sed sunt una potentia, realiter differentes solum secundum rationem[58].

Nous avons commenté cette dernière expression à propos de la distinction des puissances. Il ne s'agirait pas d'une distinction de pure raison, car alors il n'y aurait pas lieu de parler de deux intellects dans l'âme et de leur attribuer des rôles distincts. Si nous nous reportons à ce qui a été exposé plus haut concernant la nature de ces deux intellects, il faut plutôt entendre par l'expression *realiter differentes secundum rationem* une distinction de modes ou d'aspects. On pourrait alors exprimer le rapport entre les deux intellects par la formule suivante : ils sont identiques en tant que faculté ou puissance, mais distinct en tant que fonctions[59].

53. « Nobilitate actus cognoscitur nobilitas potentiae ; sed intelligere est actus nobilior quam illustrare phantasmata ». AMOROS, p. 274, 3.

54. Cf. AMOROS, p. 275, 5 : « Illa potentia quae pertinet ad imaginem nobilior est illa quae non pertinet... » Image est pris ici dans le sens augustinien, définissant un rapport de similitude avec Dieu. Nous avons déjà rencontré ce thème de l'image au chapitre des puissances.

55. C'était la conception courante chez les maîtres médiévaux qui la tiennent évidemment de saint Augustin. Nous trouvons ces conditions formulées dans un *Quodlibet* de GODEFROID DE FONTAINES consacré à la question suivante : « Utrum intellectus agens sit imaginis certa pars quae dicitur memoria ? ». *Quodlibet V*, q. 8 (*Les philosophes belges*, III), p. 31.

56. Rappelons que le terme « mémoire » avait un sens tout autre que dans notre psychologie moderne. « Il s'applique, chez saint Augustin, à tout ce qui est présent à l'âme, présence qui s'atteste par une certaine efficace sans être explicitement connue ni perçue ». GILSON, *Introduction à saint Augustin*, p. 131.

57. AMOROS, p. 276.

58. Cf. AMOROS, p. 271, III. L'expression *realiter distinctae secundum rationem* n'est-elle pas identique à la distinction *rationis realis* d'Olivi ? Voir *supra*, ch. IV, note 83.

59. La même conception sera reprise dans le *De anima* attribué à Scot, mais en une formule plus précise : « Alii dicunt tamen et probabiliter, quod intellectus agens, et possibilis

En conclusion, Gonsalve suit, en cette matière, l'opinion généralement tenue par les augustiniens, à savoir que les deux intellects, agent et possible, ne constituent qu'une puissance dont ils expriment des états ou des fonctions diverses. Il s'exprime en des termes à peu près identiques à ceux de Richard de Mediavilla et Pierre de Trabes qui, tous deux, déclarent que c'est la même faculté qui est active en tant que produisant son acte, et passive en tant que sujet récepteur de cet acte[60].

DEUXIÈME SECTION : LA CONNAISSANCE DANS SON ACTE

Nous devons maintenant examiner la manière dont Gonsalve conçoit la connaissance dans son exercice.

Toute connaissance est une relation de l'intelligence à l'objet. Toutefois, les objets qui la sollicitent sont multiples et divers. C'est pourquoi, avant d'entreprendre l'étude de l'acte de connaissance, il importe de déterminer les différents types d'objets à connaître, puis de préciser celui qui est visé par l'intelligence dans l'acte que nous considérons, car celui-ci revêt des modalités particulières suivant l'un ou l'autre de ces objets[61].

Nous relevons cinq types d'objets considérés par Gonsalve dans ses *Questions :*

I. Les réalités sensibles : 1. La quiddité des choses sensibles.
2. Le singulier.

II. Les réalités supra-sensibles : Dieu, l'âme, les principes. Tous ces objets nous sont accessibles d'une certaine façon, mais non pas également. Aussi, le mécanisme de la connaissance doit-il être étudié avant

non differunt re, sed ratione, vel officiis, quia intellectus, ut eliciens actum intelligendi dicitur agens ; ut recipiens autem dicitur possibilis. Dicuntur autem duae potentiae a Philosopho, sicut scientificum et ratiocinativum dicuntur duae potentiae diversae genere, quae tamen sunt idem re, ut dicunt, sed differunt ratione, secundum quod eadem potentia considerat necessaria et contingentia, et istae ratio superior et inferior secundum Augustinum ». DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. XXIII, *éd. cit.*, t. III, p. 546.

60. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Commentarium in IV libros Sententiarum*, d. 49, a. 3, q. 1, Lyon, 1517, fol. 292 : « Intellectus est activus et passivus sub diversis respectibus... » PIERRE DE TRABES, *In II Sent.*, d. 24, éd. LONGPRÉ, p. 270. Cf. LACOMBE, *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot*, dans *Revue thomiste*, XXV (1930), p. 145. En exposant le rôle illuminateur de l'intellect agent, Gonsalve dira qu'il est comme une lumière spirituelle, *quaedam lux spiritualis*. AMOROS, p. 272. Ceci pose un problème d'interprétation. S'agit-il encore du même intellect agent, c'est-à-dire l'intellect humain en tant qu'il est en acte ? Mais, en exposant les différentes conceptions de l'intellect agent, il contredistingue l'intellect agent, lumière dérivée de la lumière incréée dans notre âme, et l'intellect agent, fonction active de notre intellect. *Ibid.*, p. 264, *Secundo*. Dans le premier cas, il y a, dit-il, distinction réelle, mais non dans le second. Pour notre part, nous ne croyons pas que, pour autant qu'il exprime sa propre conception, le passage en question, *lux quaedam*, désigne un autre intellect agent, différent de celui dont il fut question jusqu'ici, mais seulement un mode particulier de son activité.

61. « Une théorie de la connaissance doit tenir compte de la multiplicité et de la diversité des objets qui sollicitent l'attention de l'âme comme aussi des facteurs différents qui sont appelés à parfaire et consolider les données de la science acquise ». P.S. BELMOND, *Le mécanisme de la connaissance chez Roger Marston*, dans *France franciscaine*, XII (1934), p. 154.

tout dans l'acte par lequel l'intelligence vise l'objet qui lui est le plus accessible, celui qui lui est proportionné[62] dans l'état présent : la quiddité des choses sensibles,

Intellectus movetur ab intelligibili ; nunc autem, proprium objectum intelligibile est quod quid est rei sensibilis ; quidditas ergo rei sensibilis immediate apprehenditur ab intellectu[63].

C'est donc à la connaissance de cet objet que sera consacrée la plus grande partie de nos développements. C'est d'ailleurs le point que les *Questions* développent le plus abondamment. Quant à la connaisance des autres objets, elles en disent peu de choses, et notre exposé en sera par le fait même assez bref.

I. Les réalités sensibles

A. Connaissance de la quiddité des choses sensibles.

Expliquer l'acte de connaître consiste à déterminer les éléments qui concourent à sa production et à définir aussi exactement que possible la fonction de chacun.

Puisque la connaissance est une relation, elle exige au moins deux termes qui sont, d'une part, le sujet connaissant, et d'autre part, l'objet présenté à l'intellect sous forme de phantasme[64]. Ce sont là des données évidentes et que Gonsalve ne songe nullement à contester. Ce qui l'est moins et qui a fait l'objet de discussions animées, c'est le rôle respectif de l'objet et de la faculté intellectuelle dans l'intellection. D'une façon plus précise, le problème posé à l'époque de Gonsalve était celui de la détermination de l'élément actif de la connaissance, ou plus précisément, de la cause de l'intellection[65].

A ce sujet deux théories extrémistes avaient cours. L'une qui tendait à accentuer la dépendance de l'intelligence vis-à-vis l'objet, attribuant à ce dernier la causalité de l'intellection. Théorie dite « objectiviste » et soutenue par quelques maîtres aristotéliciens[66]. Elle est bien, en

62. Les expressions « objet proportionné », « objet adéquat » sont employées dans un sens assez flottant chez les divers auteurs. Chez Gonsalve, on ne trouve pas de distinction entre l'intellect considéré en soi et en son état présent, ni entre l'objet adéquat et proportionné. Ses déclarations se limitent à lui assigner comme objet « propre » la quiddité des choses sensibles, sans autre précision. Cependant, à un endroit il déclare : « Ens inquantum ens... », p. 248.

63. Amoros, p. 166 ; *ibid.*, p. 255.

64. La nécessité du phantasme est reconnue et affirmée par Gonsalve dans les textes où il définit le rôle de l'objet. Nous les citerons plus loin.

65. En fait, le problème était posé d'une façon plus générale : celui de l'activité des puissances. Il fut l'objet de débats très animés à la fin du XIIIe siècle. On peut s'en faire une idée par la multiplicité des articles du *Décret* d'Étienne Tempier consacrés à cette question : *CUP*, I, pp. 550-551. Quant à Gonsalve, il n'a pas de *Question* traitant spécialement de l'activité de l'intelligence. Il en traite en « déterminant » au sujet de la volonté, mais plusieurs des principes de solution qu'il énonce valent également pour l'intelligence. Lui-même nous l'indique dans la *Question III* (Amoros, p. 32) ; de plus, nous trouvons une confirmation de cette interprétation dans le fait que, dans une deuxième reportation, le rapporteur rattache les mêmes arguments à l'intelligence (*ibid.*, p. 346).

66. *Q. III*, Amoros, p. 30 : *Aliqui enim dicunt...* dernier paragr.

effet, dans la ligne de pensée aristotélicienne, car pour Aristote l'intelligence est une table rase, en puissance à devenir toute chose et recevant ses déterminations de l'objet[67]. Le personnage qui incarnait l'objectivisme au temps de Gonsalve était Godefroid de Fontaines[68]. Nous aurons bientôt l'occasion de revenir sur sa position.

A l'opposé, nous trouvons une théorie qui transporte du côté du sujet tout l'efficace de l'opération cognitive et que, pour cette raison, l'on a qualifiée de « subjectiviste »[69]. Elle est défendue par le groupe augustinien. Evidemment, il y a des variantes entre les doctrines subjectivistes selon qu'elles accordent plus ou moins à l'objet, car aucune de ces théories n'exclut la participation nécessaire de l'objet dans l'acte de cognition, mais toutes ont en commun d'attribuer à l'intellect la causalité de l'acte d'intellection : « Toute philosophie augustinienne conserve de son origine le respect de la spontanéité de l'intellect. Sans doute, elle peut l'entendre de bien des manières différentes et en varier considérablement l'expression, mais jamais un philosophe qui demeure véritablement fidèle à l'inspiration première de saint Augustin ne se résigne à reconnaître qu'il puisse exister un élément de passivité dans l'âme humaine[70]. » Il était d'ailleurs dans la logique de la conception augustinienne des rapports entre le corps et l'âme, d'exalter l'activité des puissances intellectives, volitives et même sensitives. En effet, dans la tradition augustinienne, l'indépendance de l'âme vis-à-vis le corps étant plus marquée, les puissances devaient être davantage soustraites au déterminisme des formes naturelles auxquelles le corps est relié. Et l'on sait que, pour saint Augustin, l'âme tirait de son propre fonds les éléments de son savoir[71]. En défendant l'activité des puissances, les augustiniens étaient donc avant tout soucieux de soustraire l'activité psychologique à tout déterminisme, tant sous sa forme hétérodoxe que sous des formes plus acceptables et de fait admises par certains maîtres parisiens, tel Godefroid de Fontaines. Ils voulaient par-dessus tout échapper au monisme averroïste qui soumettait la connaissance humaine à l'influence d'un intellect séparé et universel[72]. Si l'intellect individuel est actif, alors ce recours à une intelligence universelle devient inutile.

67. ARISTOTE, *De anima*, III, 4, 430a1.

68. Notes biographiques sur ce personnage dont nous aurons souvent à parler : GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, p. 396. Son dernier *Quodlibet* est de l'année 1303-1304. Sur ce *Quodlibet*, voir GLORIEUX, *Notations brèves sur Godefroid de Fontaines*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, II (1939), pp. 171-173. Il y montre que les questions 10 et 11 de ce *Quodlibet* attaquent des doctrines de Gonsalve. Plusieurs théories de Godefroid ont été combattues par Gonsalve mais nous ne pouvons établir si lui-même, personnellement, a disputé avec celui-ci.

69. AMOROS, p. 31, *Alii vero dicunt...* Ce qui suit est notre commentaire.

70. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 293.

71. C'est la doctrine qu'il développe tout au long de ses traités *De musica* et *De magistro*.

72. BELMOND, *Psychologie scotiste et psychologie moderne*, dans *Études franciscaines*, XLIV (1932), p. 156.

Activité de l'intelligence.

Gonsalve prend résolument parti contre l'objectivisme et spécialement contre l'objectivisme extrémiste, représenté par Godefroid de Fontaines et l'un de ses ferments disciples, Jean Lesage[73]. Selon Gonsalve, la cause de l'intellection n'est nulle autre que l'intelligence elle-même. Sa position peut être qualifiée d'activiste[74] par rapport au passivisme qu'il combat. Ses considérations développent trois aspects de l'activité de l'intelligence : 1 - sa possibilité, par la critique des principes de la théorie objectiviste et passiviste ; 2 - le fait de cette activité, en démontrant l'impossibilité d'attribuer à l'objet la causalité de l'intellection ; 3 - sa nature, par la détermination des rôles respectifs des intellects agent et possible.

1) *Possibilité de l'activité de l'intelligence.*

La théorie objectiviste que discute Gonsalve est soutenue par Godefroid de Fontaines et ses disciples. Sans reprendre toute la série des arguments qu'il examine, il sera bon de relever au moins les principaux afin de constater combien il était conscient des difficultés d'ordre métaphysique qui pouvaient se dresser devant lui en proposant sa doctrine, et de quelle manière il parvint à les surmonter.

Pour Godefroid de Fontaines, c'est l'objet représenté par le phantasme qui cause en nous l'intellection[75]. Il tient l'autonomie des puissances pour impossible parce que, selon lui, elle contredit un principe premier de la raison et admis par tous : *rien ne peut être en même temps et sous le même rapport en acte et en puissance*[76]. C'est là, disait-il, un principe absolu qu'il ne faut sacrifier à aucune des difficultés que peut susciter son application à l'activité psychologique, mais il faut plutôt chercher des solutions qui s'accordent mieux avec ce principe[77]. De ce principe il en a tiré trois autres qui ne sont, à vrai dire, que trois for-

73. Son nom apparaît dans les actes de 1304-1305 et 1311. Belge d'origine, il étudia à Paris, fut maître régent vers 1304. Voir GLORIEUX, *Répertoire,...* t. I, p. 411, n. 213.

74. Il va de soi que le terme « activisme » désigne ici la théorie qui attribue à la puissance la causalité de l'intellection, et « passivisme », celle qui attribue à l'objet cette causalité. Certains historiens emploient aussi les expressions « mécanicisme » et « dynamisme » psychologique mais dans un contexte où il est question de l'activité de la volonté. Cf. SIMONCIOLI, *Il problema della liberta umana in Pietro di Giovanni Olivi et Pietro de Trabibus*, p. 75.

75. « Objectum ergo intelligibile habet rationem moventis et agentis respectu intellectus possibilis educens ipsum de potentia secundum actum intelligendi ad actum secundum illud, et sic intellectus nec ut agens nec ut possibilis posset dici efficere actum intelligendi in se ipso. Sed objectum est quod habet rationem efficientis et moventis, licet non habeat quod sit objectum nisi in virtute ejus quod habet rationem intellectus agentis ». GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet IX*, q. 19, éd. HOFFMANS (*Les philosophes belges*, IV), p. 276.

76. AMOROS, p. 28, 3. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VI*, q. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 170 : « Unum et idem non potest esse in actu et potentia et quod illud quod est in potentia ad aliquid non potest se reducere ad actum secundum illud et hoc pertinet ad metaphysicam ».

77. AMOROS, p. 47, 5. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *ibid.* : « Non debet procedere ad negationem priorum et certorum, sed propter certitudinem priorum quae supponere habet, debet studere quomodo illis posteriora concordet ».

mulations de la même loi : *un sujet ne peut passer de lui-même de la puissance à l'acte :*

a) *Rien ne se meut soi-même,* ou encore : *tout ce qui est mû est mû par un autre*[78]. Principe aristotélicien qui se rattache à la théorie du mouvement[79], mais auquel Godefroid donne une valeur universelle en l'appliquant à l'activité psychologique.

b) *Rien ne peut se donner l'être*[80]. C'est la formule de Jean Lesage et elle a l'avantage d'être plus métaphysique.

c) *Il est nécessaire que l'agent et le patient soient réellement distincts « loco et subjecto »*[81]. Tout mouvement exige que l'agent et le patient soient réellement distincts. Dans le cas des réalités spirituelles, substances simples, dépourvues de parties dont l'une serait motrice et l'autre mobile, la distinction entre agent et patient n'est possible que s'ils appartiennent à des sujets réellement distincts. Notons que la conciliation de la thèse activiste avec ce dernier principe présente des difficultés pour l'activité immanente ; il n'en va pas de même pour l'action transitive où le patient est extérieur à l'agent. Les adversaires eux-mêmes admettaient la possibilité pour une puissance d'agir sur un objet extérieur ou sur une puissance distincte[82].

En plus de contredire ces principes, la thèse activiste, selon les objectivistes, se heurte à d'autres difficultés jugées par eux insurmontables. Ainsi, il deviendrait impossible de distinguer le principe actif du principe passif, car si le mobile se meut lui-même, quelle raison y aurait-il de refuser l'activité à un sujet plutôt qu'à l'autre ? Dans le cas de la caléfaction de l'eau, par exemple, comment savoir qu'elle n'est pas due à une vertu secrète contenue dans l'eau et qui s'éveillerait en la présence du feu[83]. D'autre part, les puissances seraient toujours en activité, car, selon un principe aristotélicien, dès que l'agent et le patient sont en présence l'un de l'autre, l'action se produit inévitablement. Or si les puissances étaient elles-mêmes causes de leurs actes, elles contiendraient sans cesse, en présence l'un de l'autre, les principes actif et passif, et par suite, l'on ne s'expliquerait pas l'interruption de l'action[84]. Enfin, si l'intelligence était cause de son acte, il faudrait admet-

78. AMOROS, p. 28, 5. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *ibid.* : « Universaliter tam in voluntate quam in aliis dicendum est quod nihil movet seipsum... »

79. ARISTOTE, *Physique*, VII, 1, 241b24-242a1.

80. LESAGE, *Quaestio I*, AMOROS, p. 430, nn. 3-5 : « Nulla res seipsam gignit » ; « Nulla res seipsam format ». Cf. AMOROS, 116, 9.

81. AMOROS, 41, III. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VI*, q. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 155 : « Oportet omne movens se ipsum esse compositum ex pluribus partibus, non sic ad invicem se habentibus quod solum essentialiter et non subjecto differant » ; cf. ID., *Quodl. I*, q. 7, *éd. cit.*, t. II, pp. 19-20. Ce dernier texte est traduit par LACOMBE, *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot*, dans *Revue thomiste*, XXXV (1930) p. 151.

82. Cf. AMOROS, p. 32 : « Aliquid non est natum agere in seipsum sed in alterum » [il exprime ici le point de vue de l'adversaire]. Cf. *ibid.*, p. 40, 5.

83. AMOROS, p. 28, 4 ; cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VI*, q. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 158.

84. AMOROS, p. 29, n. 14. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VI*, qu. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 151 ; ARISTOTE, *Métaphysique*, IX, 6, 1048a5 : « Dès que de la façon appropriée à la puis-

tre qu'elle n'est pas enrichie, perfectionnée, par ses actes d'intellection, puisque, selon une autre loi de la causalité, une cause ne reçoit pas de perfection de son effet [85].

Quelle est la réaction de Gonsalve en face de ces objections ? Pour sa part, il n'entend nullement rejeter les principes premiers, universellement admis et nécessaires, tel celui qui figure en tête des objections. Comme tout le monde, il admet qu'un même sujet ne peut être en même temps et sous le même rapport en acte et en puissance. Mais il ne voit pas de conflit entre ce principe et le fait de soutenir l'activité des puissances, car, précise-t-il à plusieurs reprises, ce n'est pas sous le même rapport que la puissance est active et passive [86]. La distinction à laquelle il a le plus fréquemment recours en traitant de l'activité volontaire est celle de l'aspect virtuel et de l'aspect formel. Par rapport à son acte, dit-il, la volonté est formellement en puissance et virtuellement en acte [87]. Distinction qu'il applique à la volonté, disons-nous, mais puisque cette distinction prétend répondre à une objection qui vise les puissances en général, on ne voit pas pourquoi il restreindrait sa valeur à la faculté volitive. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué [88], dans ses *Questions* relatives à la volonté Gonsalve énonce des principes de solution qui valent pour les deux puissances rationnelles. Une autre distinction lui est suggérée par la théorie hylémorphique. Puisqu'il étend la composition hylémorphique aux puissances spirituelles, celles-ci sont passives en tant que matière, et actives en tant que forme [89].

Pour Gonsalve donc, point n'est besoin de supposer une distinction réelle entre agent et patient pour sauver le principe auquel les adversaires tiennent tant ; il suffit d'une différence de modes ou de points de vue [90]. Cependant, comme ces distinctions subtiles n'ont pas l'air de convaincre ses opposants qui lui rétorquent qu'une simple distinction

sance en question, l'agent et le patient se rencontrent, il est nécessaire que l'un agisse et l'autre pâtisse » (trad. TRICOT).

85. « Quando aliquid agit aliud, non est perfectius cum illo quam sine illo ». AMOROS, p. 30, 16.

86. *Ibid.*, 46, 3 et *Q. VIII*, *ibid.*, p. 119, n. 14.

87. *Ibid.*, 46, 3. On trouve cette distinction dans plusieurs *Quodlibeta* de HENRI DE GAND : *Quodlibet X*, q. 9 (*Quodlibeta Magistri Henrici Goethals à Gandavo*, éd. JACOBUS BADIUS ASCENSIUS, 1518, fol. 427r) ; *Quodlibet XI*, q. 6 (*ibid.*, fol. 458r). Henri de Gand refuse d'appliquer l'axiome aristotélicien au plan psychologique : « Quando Philosophi probant quod nihil seipsum per seipsum movet, loquuntur de motu in corporalibus proprie dicto ; propter quod dicta ipsorum circa illa non valent ad propositum circa voluntatem ». ID., *Quodl. X*, q. 9 (*ibid.*, fol. 427) ; « Diversitas secundum rationem in voluntate humana et angelica sufficit ad hoc quod vere possit dici movere seipsam primo, sed non secundum se totum, sed secundum aliud et aliud ; quia voluntas tam angeli quam hominis ut est appetitus simpliciter se habet ad seipsam ; ut est rationalis... » *Quodl. XIII*, q. 11 (*ibid.*, fol. 541). Gonsalve s'est manifestement inspiré des distinctions d'Henri de Gand. Sans doute, celui-ci les applique à la volonté, mais il suffit que l'axiome aristotélicien ne s'applique pas dans un cas particulier pour que son universalité soit contestable.

88. Cf. *supra*, note 64.

89. « Dicemus quod voluntas movet et movetur non secundum idem, quia movet ratione formae et movetur ratione materiae ». AMOROS, 119, 14.

90. Position soutenue par Henri de Gand, comme nous venons de le voir.

de modes ou de « formalités » ne suffit pas[91] et qu'il doit nécessairement y avoir entre l'agent et le patient une distinction de lieu et de sujet, *loco et subjecto*, Gonsalve a recours à un argument tiré de l'expérience : l'acte réflexe. Il est possible à chacun de constater que son intelligence peut prendre son acte propre comme objet : *Intellectus potest intelligere se intelligere ;* de même sa volonté peut se vouloir voulant ce qui est bien. Dans ces cas, l'objet de l'acte réflexe, qui est l'acte direct lui-même, est intérieur à la faculté. Donc, si nous nous plaçons dans l'hypothèse objectiviste selon laquelle c'est l'objet qui meut la puissance à son acte, nous avons là un cas où agent et patient *sunt in eodem subjecto*[92]. D'ailleurs, le fait d'attribuer la causalité au phantasme sous prétexte que l'agent et le patient ne peut coexister dans un même sujet, ne résout pas le problème, puisque le phantasme est dans l'imagination qui est elle-même une puissance de l'âme[93].

A la suite de ces distinctions et précisions, les autres difficultés se résolvent aisément :

Pas plus que le principe : *Idem secundum idem non potest esse agens et patiens*, la théorie activiste ne contredit cet autre principe : *Omne quod movetur ab alio movetur*. Gonsalve n'accepte pas sans réserve l'application à l'activité psychologique de ce principe de la philosophie de la nature. Il n'a pas l'universalité du précédent, ou du moins, il ne convient pas de le prendre dans le sens passif qu'on lui reconnaît généralement. Appliqué aux puissances de l'âme — et ce sera surtout le cas pour la volonté — son expression la plus adéquate serait la suivante : *omne quod movetur habet ab alio quod moveat se*[94]. Déjà Henri de Gand avait contesté la valeur universelle du principe aristotélicien : *Quandocumque philosophi probant quod nihil seipsum per seipsum movet, loquuntur de motu in corporalibus proprie dicto*[95]. Cette opinion était aussi partagée par des maîtres franciscains[96].

De même, c'est faire un usage assez grossier du principe : *rien ne se donne l'être* (ou encore : *nihil gignit se, nihil format se...*) que d'en ti-

91. Jean LESAGE, *Quaestio I*, AMOROS, p. 431, II, nn. 1-4.

92. « ...quia actus reflexus est alius ab actu recto, et est cum eo in eodem subjecto indivisibili ». *Ibid.*, 42, 2 ; 349,4. Godefroid de Fontaines essayait de se tirer de cette difficulté en prétendant que les deux actes, réflexe et direct, ont en réalité le même objet, celui de l'acte direct : « Et sic cum volo aliquid et apprehendo hoc, scilicet velle illud esse quoddam bonum, volo me velle illud, et habent isti duo actus unum et idem principale et per se objectum... » GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, q. 8, *éd. cit.*, t. III, p. 177, paragr. 2. Mais, encore ici, c'est l'expérience qui se charge de démentir cette interprétation, car souvent les deux objets sont opposés. Ainsi, lorsque *volo nolitionem mali*, ou que *scio me nescire cogitationem*, ou encore, *volo me scire mortem patris mei*, il est évident, dans ces cas, que l'objet de l'acte direct n'est pas du tout le terme de l'acte réflexe. AMOROS, pp. 43-44.

93. « Quod patet etiam, secundum eos, quia potentia intellectus et voluntatis non distinguuntur subjecto a phantasia secundum id quod est... » *Ibid.*, 45, 3.

94. « Omne quod movetur ab alio movetur, vel habet ab alio quod moveat se ». AMOROS, p. 48.

95. *Supra*, note 87.

96. Ils substituent au principe aristotélicien, le suivant : « Quod est causa causae est causa causati immediata et adaequata ». BELMOND, *La défense du libre arbitre chez P. Olivi*, dans *France franciscaine*, X (1927), p. 163, note. Principe qui a l'avantage de sauvegarder l'empire absolu de la cause première, tout en laissant plus d'initiative aux causes secondes.

rer une preuve de la passivité des puissances. Il faut distinguer entre l'être accidentel et l'être substantiel. Dans l'ordre substantiel le principe s'applique rigoureusement, car rien ne précède l'être substantiel et le néant ne peut produire de l'être ; mais rien ne répugne à ce qu'une substance puisse se donner une perfection accidentelle[97]. Or, c'est à ce dernier genre de perfection qu'appartient l'acte d'intellection.

Quant aux autres objections, elles proviennent d'une confusion entre la causalité parfaite et imparfaite. Seule, en effet, la cause parfaite est toujours en acte et ne reçoit aucun perfectionnement de son action[98]. Mais les puissances exercent une causalité bien imparfaite. Quant à la possibilité de distinguer le principe actif du principe passif, si tous deux sont dans un même sujet, c'est la nature des effets sur le sujet qui révèlera si ce dernier n'est que passif ou s'il est à la fois sujet et cause de ses passions. S'il y a perfectionnement de ce sujet, alors il est cause ; sinon, il n'est que patient[99]. Conscient sans doute de l'insuffisance de cette dernière réponse, Gonsalve ajoute avec une pointe de modestie que cela peut être ignoré sans inconvénient[100],

2) *Le fait de l'activité de l'intelligence.*

Au terme de la précédente critique, nous savons qu'il est possible à l'intelligence d'être cause de son acte d'intellection, mais cela n'en établit pas pour autant le fait. Pour le démontrer, Gonsalve va s'efforcer de prouver que la causalité de l'acte d'intellection ne peut être attribuée à l'objet en vertu des lois mêmes de la causalité[101].

Parmi les lois de la causalité qui seraient enfreintes, relevons celle de la similitude entre la cause et son effet, ou plus précisément, entre l'être et l'agir :

> Omne quod est in actu natum est agere, et si sit in tali actu, natum est agere talem actionem[102].

97. « Potest ergo aliquid se generare accidentaliter et non substantialiter ». AMOROS, p. 117. Cette différence entre la production d'un être substantiel et celle d'un être accidentel est marquée par ARISTOTE, de la manière suivante : « Si substantia debet generari oportet praeesse substantia, si accidens debet generari, non oportet praeesse accidens ». *Métaph.*, VIII, 9, 1034b5.

98. AMOROS, p. 49, nn. 14, 16 : « Voluntas (vel potentia intellectualis) non est tota causa actus et aliquam perfectionem recipit ». Et même pour les causes imparfaites on ne peut dire qu'elles sont en acte nécessairement du fait que les principes actif et passif y sont en présence l'un de l'autre. Aristote lui-même faisait exception pour les causes rationnelles et libres. ARISTOTE, *Métaph.*, IV, 6, 1048a5.

99. « Multae apparent passiones quae fiunt ad destructionem subjecti ; et aliae ad perfectionem, per quas ostenditur aliquid esse agens et patiens ». *Ibid.*, pp. 46-47.

100. Reprenant, sans doute, la réflexion de saint Bonaventure : « Si tamen diceretur, quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens ». SAINT BONAVENTURE, *Quaestio disputata de scientia Dei*, q. 4, dans *Opera omnia*, V, p. 26, ad 22 ; AMOROS, p. 47, début.

101. De nouveau, notons ce recours à des principes aristotéliciens à l'appui d'une doctrine d'inspiration augustinienne.

102. AMOROS, p. 32, I, 1. Un exemple concret chez Aristote : « La chaleur est cause de l'échauffement ». ARISTOTE, *Métaph.*, IX, 2, 1046b5 ; TRICOT, p. 486. Principe qui équivaut à cet autre : « agens agit sibi simile ».

La même loi est formulée par Boèce comme suit : *Unumquodque quod est tale secundum esse tale potest agere*[103]. Selon cette loi, l'intellection ne peut être causée que par l'intelligence elle-même, car seule l'intelligence lui est connaturelle[104].

La théorie objectiviste viole encore cette autre loi selon laquelle toute cause équivoque doit être plus parfaite que son effet. En effet, attribuer l'acte d'intellection à l'objet serait faire de celui-ci une cause équivoque inférieure à son effet, puisque l'objet sensible est moins parfait que l'acte d'une faculté spirituelle[105]. Peut-on s'en tirer en disant que ce n'est pas l'objet, mais le phantasme qui, sous l'influence de l'intellect agent, meut l'intellect à son acte[106] ? Même en ce cas, le phantasme ne peut causer l'acte d'intellection, car, ou l'action de l'intellect agent ne consiste que dans un certain contact, *quodam tactu virtuali,* ne produisant ni ne transformant rien dans le phantasme, ou l'intellect agent pénètre, soutient, *subintrat,* accompagne le phantasme dans la production de l'acte d'intellection. Dans le premier cas, le phantasme demeure inférieur à l'effet qu'on veut lui attribuer. Dans le second, c'est l'intellect agent qui devient la véritable cause et l'on retombe dans une autre difficulté, celle-là même qui a fourni aux objectivistes leur principale objection : *agens et patiens essent in eodem subjecto*[107]. On pourrait avancer une troisième hypothèse dont les *Questions* de Gonsalve ne parlent pas, mais que l'on trouve développée dans une *Question* de Marston et une autre du *De anima* attribué à Scot. Selon cette troisième solution, le phantasme agirait seul, mais par une vertu, un pouvoir, une perfection positive reçue de l'intellect agent[108]. La réponse commune de ces auteurs est que tout ce que l'intellect agent produirait dans le phantasme serait étendu et corporel comme ce dernier, et

103. « Agit enim cujusque rei natura quod proprium est, nec contrarium rerum miscetur effectibus, et ultro, quae sunt adversa depellit ». Boèce, *De Consolatione philosophiae*, Lib. II, *Prosa 6*, *PL*, 63, 705.

104. De cette manière, Gonsalve prouve non pas tant l'activité de l'intelligence que son activité par rapport à son acte immanent, celui qui fait difficulté pour les objectivistes ; ils accordent une activité *in alio*, car, en ce cas, l'agent et le patient ne sont pas dans le même sujet.

105. Amoros, 34, 4, a : « Quod omne agens aequivocum est nobilius... » C'est un principe qui va de soi. Toute cause équivoque doit contenir « éminemment » les perfections de son effet, et, donc, lui être supérieure en perfection. Formule équivalente à cette autre de saint Augustin : « Impossibile est aliquid magis dare quam ipsum est ». Saint Augustin, *De libero arbitrio*, II, 17, n. 45, *PL*, 32, 1265.

106. Cf. Amoros, 348, *Dicitur...*

107. Gonsalve, *Qu. II*, Amoros, p. 348, paragr. 2 : « Si subintrat intellectus agens, ut subintrat ipsum phantasma, aut movet intellectum possibilem aut non ; si non, ergo phantasma est formale principium movendi intellectum possibilem... Si sic, et ut subintrat phantasma, intellectus agens non distinguitur subjecto ab intellectu possibili... » Ce raisonnement se trouve parmi les arguments qui précèdent la solution. Nous ne sommes pas absolument certain qu'il soit de Gonsalve. Il est certainement dans son « esprit ».

108. C'est la théorie de l'instrumentalité du phantasme, attribuée à Gilles de Rome, *Quodlibet V*, q. 21, *éd. cit.*, p. 239b. Cf. Marston, *Quaestiones disputatae de anima*, q. IX, éd. Quaracchi, p. 417 ; Duns Scot, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. XVII, dans *Opera omnia*, III, éd. Vivès, p. 579a.

donc, on se heurterait de nouveau à cette loi qui exige que la cause équivoque soit supérieure à son effet[109].

Limites du pouvoir actif de l'intelligence.

Voilà donc les principes sur lesquels Gonsalve appuie la thèse activiste qu'il fait sienne. Ce sont des principes applicables aux deux puissances rationnelles : intelligence et volonté, mais, dans le présent contexte, nous les considérons par rapport à l'intelligence. Toutefois, il ne faut pas exagérer ce pouvoir de l'intellect sur son acte. L'idéalisme, pour qui l'esprit tire toutes ses connaissances de son propre fonds, était encore inconnu. Gonsalve admet des restrictions à cette auto-détermination de la faculté intellective.

Première restriction : Comme il a été dit, elle ne peut s'exercer que dans l'ordre accidentel. Il va de soi qu'il n'est pas question de reconnaître à l'intelligence le pouvoir de se donner son être ; c'est par rapport à son acte qu'elle est dite active. D'autre part, elle ne peut causer qu'en dépendance de la cause première et en vertu d'un pouvoir reçu : *habet ab alio quod moveat se*[110]. A ce sujet, il admettait, à la suite de toute l'école franciscaine, la nécessité d'une lumière transcendante qui assiste notre intelligence dans ses opérations. Nous ne trouvons qu'un texte explicite sur ce point :

...Quia sicut nihil potest agere nisi in virtute primi agentis sic nulla veritas potest videri aut lucere in mente alicujus nisi Deo lucente et in virtute divini luminis, secundum quod dicit Augustinus... Ideo secundum ipsum, nec naturaliter nec supernaturaliter potest aliquid cognosci nisi in lumine divino[111].

Pour reprendre la question déjà posée en traitant de l'intellect agent, Gonsalve acceptait-il la théorie augustinienne de l'illumination ? Rien dans le texte, si tant est que nous devions reconnaître à ces déclarations une valeur universelle, ni dans le contexte n'indique qu'il entend par « illumination » autre chose que l'assistance ordinaire de Dieu considérée dans son application à l'activité intellectuelle. Nous ne pouvons rien avancer de plus, d'autant plus que son maître Olivi tenait lui aussi pour l'illumination divine, mais dans un sens tout autre que celui de saint Augustin[112]. Dépendante d'une cause supérieure, notre intelligence

109. « Cum intellectus agens sit mere spiritualis, phantasma vero est corporale, impossibile videtur quod aliquam virtutem rei omnino spiritualis recipiat phantasma informantem ipsum ». MARSTON, *Quaestiones disputatae de anima*, q. IX, *éd. cit.*, p. 419, paragr. 2 ; « Quaero utrum per actionem intellectus agentis in phantasma aliquid praesentatum recipiatur in phantasmate, aut non. Si sic, sequitur quod illud sit corporale, sicut phantasma recipiens, et extensum ». SCOT, *loc. cit.*

110. AMOROS, p. 47, 6.

111. *Question de Quodlibet VIII*, AMOROS, p. 415 ; il s'agit de la connaissance des pensées humaines par les intelligences angéliques. Évidemment, c'est là une connaissance qu'aucune créature ne peut avoir sans une illumination spéciale de Dieu. Rien n'indique qu'il faille étendre ce concours spécial à toute connaissance.

112. Voir *supra*, note 48 (première section de ce chapitre).

est donc soumise à toutes les servitudes d'une cause seconde et imparfaite.

Deuxième restriction : concours nécessaire de l'objet.

A plusieurs reprises, Gonsalve affirme que la présence de l'objet est nécessaire à l'intellection, même s'il n'y joue pas un rôle proprement causal :

Ad hoc quod intellectus sit in actu suo, non sufficit sibi ipsi, sed requiritur objectum praesens et voluntas copulans, et per utrumque potest impediri ab actu suo [113].

On peut se demander à quel titre sa présence est requise si ce n'est pas à celui de cause. Chez les maîtres augustiniens, on s'entend pour dire qu'il n'est pas cause au sens strict ; on est moins précis lorsqu'il s'agit de définir son rôle, Les uns en font une cause *sine qua non*, ou encore un excitant. D'autres en font une cause dispositive, en ce sens que, sans causer l'acte, l'objet causerait dans l'intellect une simple disposition ou même une espèce qui l'habiliterait à produire son acte ; enfin, certains maîtres réduisent ce rôle de l'objet à celui d'une cause terminative [114]. Pour Gonsalve, l'objet est aussi une cause *sine qua non*, qu'il désigne aussi par l'expression *causa assistens* [115], mais le plus souvent il applique ces expressions à l'activité de la volonté. Lorsqu'il s'exprime d'une façon plus générale, il utilise l'une ou l'autre des formules suivantes : *objectum mensurat actum... specificat... per modum terminantis* [116]. Dans l'ordre intellectuel, il laisse entendre que l'objet exerce une sorte de causalité formelle spécificatrice, mais il n'est pas trop affirmatif sur ce qu'il peut y avoir d'actif dans cette causalité [117] :

Licet ideae non causantur a rebus, tamen tota distinctio earum accipitur per comparationem ad objecta. — Unde quamvis quantum ad aliquam conformitatem et repraesentationem magis assimilentur objectis, tamen quantum ad naturam et substantiam talis actus magis assimilatur rebus intellectualibus [118].

113. AMOROS, p. 172, paragr. I ; autres textes : *ibid.*, pp. 46, 4 ; 49, 14 ; 353, 2.

114. Sur ces diverses expressions définissant le rôle de l'objet, voir : GILSON, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, p. 525, note 1 ; DUNS SCOT, *Ordination*, I, d. 3, p. 3, q. 2 dans *Opera omnia*, editio Vaticana, t. III, p. 250. Au sujet de l'objet comme cause dispositive, cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet V*, q. 14, *éd. cit.*, fol. 176. L'objet dispose l'intelligence, non en ce sens qu'il lui communique une espèce, ce qu'Henri de Gand rejette, mais une inclination ; le rôle terminatif de l'objet est proposé par OLIVI, *Quaestiones in II lib. Sententiarum*, q. 72, éd. JANSEN (*BFS*, VI), pp. 26-27 ; q. 58, *ibid.* (*BFS*, V), pp. 474-477.

115. AMOROS, p. 46, 2.

116. *Ibid.*, p. 6, n. 3 ; *Ibid.*, p. 7, paragr. 2 : « Oportet quod si cognoscere debeat diversa secundum speciem, quod in ipsa sint diversi actus specie ». *Ibid.*, p. 326, paragr. 2 : « Ad quartum, illud quod specificat aliud per modum terminantis non oportet quod sit ens, et sic objectum specificat actum ».

117. « Non oportet ad hoc quod scientiae specificentur ab objectis quod sumant originem ab eis ». *Ibid.*, p. 332, e.

118. *Ibid.*, pp. 332 ; 353, 2.

Il convient de préciser, comme nous aurons l'occasion de le dire au sujet de la volonté, que l'objet exerce une influence plus déterminante sur l'intelligence que sur la volonté.

Troisième restriction : l'espèce intelligible.

Enfin, autre restriction au pouvoir causal de l'intelligence, Gonsalve semble admettre qu'elle doit être préalablement disposée à son acte. En effet, après avoir exposé les diverses opinions au sujet de l'activité de la volonté, et notamment celle qui exige des puissances une disposition préalable à leur action : *speciem in potentia cognitiva vel affectionem in potentia appetitiva*[119], Gonsalve présente la sienne comme suit : *Omnis talis potentia ad praesentiam objecti statim efficit actum suum in se ipsa absque tali dispositione praeinducta, saltem voluntas*[120]. Sa formule, plus affirmative dans le cas de la volonté, laisse planer un doute dans celui de l'intelligence. Il hésite à admettre la présence nécessaire d'une espèce dans l'intelligence :

Quia intelligere est a potentia intellectiva secundum se, vel informata specie si species requiritur propter actum intelligendi eliciendum[121].

Quod species in intellectu requiritur propter actum intelligendi, quod est mihi dubium et quomodo species est aliud ab habitu et actu intelligendi[122].

Les hésitations de Gonsalve au sujet de la nécessité des espèces intelligibles peuvent s'expliquer par les opinions divergentes qui avaient cours au moment où il enseignait. Certains maîtres, tels Roger Marston et Mathieu d'Aquasparta, admettaient la nécessité des espèces intelligibles, mais selon ces deux maîtres, les espèces ne sont pas imprimées par le phantasme dans l'intellect ; ce dernier les forme lui-même en présence des phantasmes[123]. D'autres rejetaient sans plus les espèces, tel Olivi qui, comme on le sait, exerça une influence marquante sur Gonsalve :

In acie potentiae non formatur species ab anima per quam producat actum cognitivum... Quod nulla species aciei informativa est ad actum producendum necessaria, et multo minus est ibi necessaria species corporalis[124].

En dehors de l'école franciscaine, d'autres maîtres rejetaient aussi les

119. *Ibid.*, p. 31. C'est l'opinion de Jean de Murro ; nous y reviendrons en traitant de la volonté.

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*, p. 173, paragr. 1.

122. GONSALVE, *Quodlibet*, q. VII, AMOROS, p. 403.

123. « Et formo mihi speciem in intellectu quae non est ipsum universale sed species qua ipsum universale extra animam intelligitur ». MARSTON, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 9, *éd. cit.*, p. 424 ; « Intellectus nullam speciem recipit ab extrinseco ». ID., *ibid.*, p.425. « Sic igitur dico sine praejudicio, quod anima sive intellectus accipit sive capit species a rebus extra, non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et format ». MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae selectae*, I : *De fide et cognitione*, q. 3, éd. Quaracchi, p. 291. De même PIERRE DE TRABES : « Intellectus speciem facit ad praesentiam phantasmatis,ita quod objectum non sit nisi terminus actus cognitivi ». *Commentarium in II Sent.*, d. 24, éd. LONGPRÉ, p. 289.

124. OLIVI, *In II Sent.*, q. 74, éd. JANSEN (*BFS*, VI) p. 114.

espèces. Ainsi, Godefroid de Fontaines les rejette, croyant ainsi mieux sauvegarder la passivité de l'intelligence[125] ; de son côté, Henri de Gand tout en admettant la nécessité d'une certaine disposition dans l'intelligence préalablement à son acte, refuse les espèces, car, dit-il, il suffit que l'espèce intelligible soit dans le phantasme[126]. Il ne suffit donc pas qu'un auteur admette la nécessité des espèces dans l'intelligence pour être classé parmi les passivistes. En fait, il y a une différence entre recevoir l'espèce de l'extérieur et la former en soi. Dans ce dernier cas, l'autonomie de l'intelligence est sauve et c'est précisément pour mieux la sauvegarder que Duns Scot admettra, d'une part, la nécessité d'une espèce intelligible préalablement à l'intellection, et d'autre part, accordera à l'intellect agent le pouvoir de produire lui-même cette espèce dans l'intellect possible, car « ce serait avilir à l'extrême la dignité de l'intellect que de lui refuser l'espèce intelligible, grâce à laquelle il peut avoir son objet présent sans être astreint à le mendier des facultés inférieures de l'âme »[127].

Il convient d'ajouter que si, pour Gonsalve, il y a des espèces, elles n'ont aucune influence causale sur l'acte d'intellection[128]. De plus, rien n'indique que cette espèce serait elle-même le produit du phantasme. Puisque Gonsalve s'inscrit dans une tradition activiste, on peut légitimement penser qu'il en attribue la formation à l'intellect lui-même en la présence du phantasme, mais sans la participation active de celui-ci. Nous ne pouvons préciser davantage sa position sur ce point. Tout ce qu'il dit concernant l'origine et le rôle de l'espèce dépend du doute qu'il émet au sujet de l'existence même d'une telle espèce[129].

3) *Nature de l'activité de l'intelligence.*

Ayant établi que l'intelligence est cause efficiente de son acte, il reste à préciser un peu plus la nature de cette activité. Gonsalve admet comme la plupart des maîtres scolastiques, que l'intelligence se dédouble en intellect agent et possible. Quelle que soit l'identité qu'il établit entre ces deux intellects, il y maintient suffisamment de distinction pour que l'on puisse demander ce qui, dans sa pensée, relève de l'un et de l'autre.

125. Godefroid de Fontaines, *Quodl. IX*, q. 19, éd. Hoffmans (*Les philosophes belges*, IV), p. 270. Voir à ce sujet : Lacombe, *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot*, dans *Revue thomiste*, XXXV (1930), p. 152.

126. Henri de Gand, *Quodlibet IV*, q. 21, éd. Venetiis, fol. 200c ; *Quodl. XI*, q. 5, *ibid.*, fol. 450r. Sa position est résumée par Marston, *op. cit.*, p. 413.

127. Gilson, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 515 et ss.

128. « ...Non est principium cognoscendi... Non habet quod sit principium cognoscendi... » Amoros, p. 94, paragr. I ; « ... Ratio intelligendi nunquam attribuitur speciei... » *Ibid.*, 92, d. ; « ...Actus non attribuitur speciei sed potentiae ». Q. III, *ibid.*, p. 367. Sur cette question de l'espèce intelligible, voir : Faustino Prezioso, *L'attivita del soggetto pensante nelle gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston*, dans *Antonianum*, XXV (1950), pp. 253 et ss.

129. Ces hésitations de Gonsalve se reflètent dans les *Quaestiones de anima* de Scot (*Opera omnia*, III, Vivès, p. 575a). Mais on peut douter de l'authenticité de ce texte, du fait que dans des textes certainement authentiques Scot tient fermement pour la présence de l'espèce. Cf. *Ordinatio*, 3, p. 3, q. 1, dans *Opera omnia*, III, ed. Vaticana, p. 209.

a) *Action de l'intellect agent.*

Gonsalve reconnaît une double fonction à l'intellect agent : une action sur le phantasme et une autre ayant rapport à l'acte même d'intellection [130].

Rôle de l'intellect agent par rapport au phantasme.

Dans sa description du rôle de l'intellect agent concernant le phantasme, il est assez curieux de constater que Gonsalve reproduit presque textuellement les expressions de Godefroid de Fontaines, tout en divergeant sensiblement d'opinion avec ce dernier. Selon Godefroid, puisque l'intellect agent et l'intellect possible sont toujours unis, *semper conjuncti,* sans que pour autant il y ait toujours intellection, il faut, pour que celle-ci se produise, qu'un changement ait lieu soit dans l'intellect agent lui-même et, conséquemment, dans l'intellect possible, soit dans le phantasme. Or, ce ne peut être dans l'intellect agent, car, en tant qu'agent, il ne peut être mû. Ce changement ne peut non plus débuter dans l'intellect possible, car, étant passif, tout mouvement en lui ne peut être que l'effet d'un changement produit ailleurs. Godefroid en conclut que c'est dans le phantasme que doit se produire la modification initiale qui fera passer l'intellect possible de la puissance à l'acte. Mais ici surgit la question : que produit l'intellect agent dans le phantasme ? Sera-ce un effet positif ? Non, puisque tout ce que peut effectuer l'intellect agent dans le phantasme ou l'imagination serait de même nature que l'organe récepteur, c'est-à-dire étendu et singulier et, comme tel, inapte à mouvoir l'intellect possible à son acte [131] :

Nam quicquid fieri posset in phantasmatibus quae sunt in phantasia esset aliquid in phantasia organica et haberet esse signatum sicut ipsa phantasmata, et per hujusmodi dispositionem non possent fieri phantasmata intelligibilia [132].

C'est pourquoi, selon Godefroid, l'intellect agent n'agit sur les phantasmes que d'une manière négative. Il n'y produit rien ; il sépare, isole seulement la quiddité de ses conditions individuantes, non dans la chose elle-même, mais selon qu'elle informe (ou meut) l'intellect possible ; ainsi, s'il y avait abstraction et séparation de la blancheur et de la douceur du lait à la présence de la lumière, l'abstraction n'aurait pas lieu dans le lait ; la blancheur abstraite agirait seule sur la vue, à l'exclusion de la douceur :

Sic enim verum est quod intellectus facit universalitatem in rebus, non quidem quod per ejus actionem contingat quod res secundum id quod sunt in seipsis sint universales, sed sic quod ejus actione vel virtute fit quod

130. « Intellectus agens non solum habet actionem in eliciendo actum intelligendi, sed cum sit lux aliqua naturalis ipsi animae, suo contactu virtuali agit circa phantasmata... » AMOROS, pp. 265-266 ; *ibid.*, p. 272.

131. Nous résumons le texte de GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet V*, q. 10, éd. HOFFMANS (*Les philosophes belges*, III), p 32.

132. ID., *ibid.*, p. 36.

quidditas rei, quae singulariter existit, per hoc quod per lumen intellectus agentis attingitur secundum id quod est quidditas essentialis praeter designantia accidentia, ab intellectu possibili sic apprehendatur... [133]. ...est hujusmodi operatio vel actio per modum cujusdam remotionis et abstractionis vel sequestrationis unius ab altero, non quidem secundum rem, sed secundum immutandi rationem [134].

Il était nécessaire de faire cet exposé de la noétique de Godefroid de Fontaines pour établir le contexte où se situe le texte de Gonsalve et comprendre ses expressions plutôt laconiques. Il y décrit le rôle de l'intellect agent sur le phantasme exactement de la même manière :

Cum sit [intellectus agens] lux aliqua naturalis ipsi animae, suo contactu virtuali agit circa phantasmata, licet illa actio non sit positiva sed potius privativa [135].

Circa phantasma... actio non est positiva aliquid causando in phantasmate, quia illud esset singulare et materiale, et ita indispositum ad movendum intellectum possibilem ; sed est actio magis privativa et separativa quidditatis a conditionibus materialibus et immaterialibus, non quidem quod sit separatio secundum rem, sed secundum immutandi rationem... sicut lux corporalis attingit albedinem vere in lacte separando eam adulterinae non secundum rem, sed secundum immutandi rationem, et ideo ista actio est sicut agentis removentis prohibens... [136].

Ce qui étonne, c'est de le voir refuser toute action positive de l'intellect agent sur le phantasme pour la même raison que Godefroid de Fontaines : *Quia esset illud singulare et materiale et ita indispositum ad movendum intellectum possibilem* [137]. Faut-il penser qu'il passe tout à coup dans le camp de Godefroid ? Pareille raison, en effet, peut convenir à un objectiviste, mais elle surprend de la part de Gonsalve qui rejette justement toute influence causale de l'objet sur l'intellect possible. On pourrait expliquer l'attitude de Gonsalve de deux manières : ou bien Gonsalve argumente en s'établissant dans la position de l'adversaire comme cela lui arrive plus d'une fois, et alors, il montre qu'un effet positif dans le phantasme ne servirait en rien la thèse mécaniciste, puisque cet effet positif n'habiliterait pas le phantasme à mouvoir l'intellect possible ; ou bien il reconnaît tout simplement qu'une certaine influence du phantasme est tout de même requise à l'intellection, quoique non d'ordre causal, et qu'un effet positif causé par l'intellect agent dans le phantasme ne rendrait pas ce dernier plus apte à remplir ce rôle [138].

133. ID., *ibid.*, p. 39, paragr. 2 ; pour l'interprétation de ce dernier texte, nous utilisons le commentaire de O. LACOMBE, *Critique scotiste des théories de la connaissance*, dans *Revue thomiste*, XXXV (1930), p. 153.

134. ID., *ibid.*, p. 37, fin du premier paragr.

135. AMOROS, pp. 265-266.

136. *Ibid.*, 272.

137. *Ibid.*, 272.

138. Pour l'interprétation de ce texte, on peut s'inspirer des commentaires de Gilson sur une théorie semblable de Duns Scot ; GILSON, *Duns Scot, Introduction...*, *op. cit.*, pp. 514 et ss.

Des analyses qui précèdent se dégage une théorie de l'abstraction. Toutes les pièces du mécanisme abstractif s'y trouvent : objet, phantasme, intellect agent, illumination. Mais c'est une abstraction de type plus augustinien qu'aristotélicien, en ce sens que l'intellect donne plus qu'il ne reçoit. Pour mieux saisir ce qu'elle présente d'original, on peut la comparer à l'abstraction thomiste, quoiqu'il soit un peu gênant de rapprocher d'une théorie longuement élaborée et mise au point dans de grands textes classiques, les quelques notes fragmentaires que l'on possède de Gonsalve sur ce point. Elle en diffère d'abord par ce trait que l'intellect agent n'opère rien de positif dans le phantasme ; s'il y est question de « separatio » et de « remotio », c'est seulement en raison de l'effet produit dans l'intellect possible, « secundum rationem immutandi », et non « secundum rem »[139]. Pour saint Thomas, au contraire, l'intellect agent produit quelque chose dans le phantasme. Il y transforme une réalité sensible et singulière en une donnée intelligible et universelle[140]. De plus, selon Gonsalve, l'objet ne cause rien dans l'intellect ; il n'y a pas dégagement d'une espèce pour en informer l'intellect possible, tandis que pour saint Thomas, l'intellect agent a pour fonction d'alimenter l'intellect possible en espèces intelligibles abstraites des phantasmes. D'où, le terme « abstraction » que l'on peut appliquer au mécanisme de la connaissance chez Gonsalve, pour autant que celle-ci requiert une certaine dépendance de l'objet, ce terme, disons-nous, exprime improprement l'opération intellective telle qu'il la décrit.

Toutefois, quel que soit le mode d'opération de l'intellect agent dans le phantasme, d'après Gonsalve, il y fait au moins briller une quiddité. Quelle en est au juste la nature ? Elle n'est pas l'universel, puisque cela supposerait une modification positive dans le phantasme. Serait-ce quelque chose d'identique à la nature commune avicennienne et scotiste, indifférente à la fois à la singularité comme à l'universalité ? Nous inclinons à le croire, quoique les textes ne présentent rien de précis. La seule allusion qu'on y relève se trouve dans sa réponse à une objection concernant la connaissance du singulier. On lui objectait le caractère abstractif de la connaissance. En réponse, Gonsalve distingue entre l'abstraction *substantia ab accidentibus* qui n'abstrait pas de la singularité, et une abstraction *natura a phantasmatibus* dont il ne dit rien[141].

139. Voir au sujet de ces expressions, ce qui a été dit, plus haut, à propos d'un texte identique de Godefroid de Fontaines.

140. Dans un parallèle entre Duns Scot et saint Thomas, Lacombe voit un point de divergence dans le fait que, pour Saint Thomas, l'illumination de l'intellect fait quelque chose aux phantasmes en tant qu'elle les rend aptes à subir l'abstraction des espèces intelligibles. LACOMBE, *Critique scotiste...*, *loc. cit.*, p. 221. SAINT THOMAS, *Ia*, q. 85, a. 1, ad 4 et 5 : « Phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur ».

141. GONSALVE, *Quodl.*, q. X, AMOROS, p. 421. Il semble bien que ce mode d'abstraction abstrait de la singularité, puisque, en réponse à cette partie de l'objection, il souligne que l'abstraction n'est pas notre seule manière de connaître.

Rôle de l'intellect agent par rapport à l'acte d'intellection.

Le second rôle de l'intellect agent est défini dans les lignes qui suivent :

Et alia [actio intellectus agentis] est in eliciendo actum sibi proprium quando habet objectum sibi paratum ; et ideo intellectus secundum rem dicitur possibilis ut illum actum recipit ; principalis tamen actio ipsius intellectus agentis et sibi magis propria et essentialis est elicere actum proprium [142].

C'est ici, semble-t-il, que Gonsalve se sépare de Godefroid de Fontaines et des objectivistes. Tandis que pour Godefroid, le rôle de l'intellect agent se limite à l'illumination du phantasme qui, à son tour, meut l'intellect possible et produit l'acte d'intellection [143], Gonsalve reconnaît un second rôle à l'intellect agent. Ayant disposé et préparé l'objet par son illumination, *modo negativo,* il produit ensuite son acte propre en présence de cet objet. Les expressions sont laconiques. Tout ce qu'il dit de cette deuxième opération de l'intellect agent tient en ces trois mots : *elicit actum proprium.* Que faut-il entendre par ces mots ? Ils pourraient d'abord signifier que l'intellect agent, en présence du phantasme illuminé, produit lui-même dans l'intellect possible l'espèce intelligible ou la forme de connaissance qui est aussitôt suivie de l'intellection. Plusieurs maîtres augustiniens ont expliqué ainsi le rôle de l'intellect agent, entre autres, Roger Marston et Mathieu d'Aquasparta [144]. Scot enseignera également que l'intellect agent produit lui-même l'espèce intelligible dans l'intellect possible [145]. Puisqu'il y a continuité doctrinale sur ce point, on pourrait penser que ce fut là aussi l'enseignement de Gonsalve, mais comme, pour ce dernier, la présence d'une espèce est chose douteuse, l'expression peut signifier : la production de l'acte d'intellection sans plus.

La même expression peut encore s'entendre de l'exercice de l'intellection, ce qui ne revient pas tout à fait au même, car celui qui cause l'intellection peut ne pas être celui qui l'exerce. En effet, s'il ne s'agit que de produire l'espèce ou l'acte d'intellection, un intellect réellement séparé ou distinct de l'intellect possible pourrait aussi le faire. Mais alors, l'une des objections qu'oppose Gonsalve à la distinction des deux intellects et selon laquelle *intellectus agens non eliceret intellectionem* et conséquemment ne partagerait pas la condition de l' « Image », serait dépourvue de sens. Pour qu'elle en ait un, et qui soit raisonnable, il faut que l'*eligere* en question soit un acte que seul un intellect agent réellement identique à l'intellect possible puisse exercer. C'est pourquoi, il convient de lui attribuer aussi ce second sens. Si toutefois la connaissance est réception d'une forme, et donc, passage de la puissance à l'acte, on pourrait se demander si son exercice ne reviendrait pas plu-

142. AMOROS, pp. 272-273.

143. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. V*, q. 10, *éd. cit.*, t. III, p. 38. Voir aussi : LACOMBE, *Critique scotiste...*, p. 153.

144. Textes cités, *supra*, note 122.

145. DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3 : *De imagine*, dans *Opera omnia*, III, ed. Vaticana, p. 280 ; GILSON, *Scot, Introduction...*, pp. 512 et ss.

tôt à l'intellect possible comme Aristote et saint Thomas le pensaient [146] ? C'est ici le moment de se rappeler la conception gonsalvienne de l'intellect agent et son rapport à l'intellect possible. S'il n'y a, selon Gonsalve, qu'une seule faculté, possible en tant que *recipiens*, et active en tant que *eliciens*, l'intellect agent ne produit donc pas l'acte d'intellection comme un agent séparé et distinct, qui de l'extérieur ferait passer l'intellect possible de la puissance à l'acte, mais c'est une même puissance qui passe activement à son acte. En tant que sujet de cet acte, elle est passive ou possible ; en tant qu'elle le produit et l'exerce, elle est active.

b) *Rôle de l'intellect possible.*

Si étonnant que cela paraisse, Gonsalve assigne aussi un rôle actif à l'intellect possible :

Ipsius intellectus possibilis est apprehendere principia et postea discurrere a principiis ad conclusiones ; ipsius est simplex intelligentia et operatio componendi et dividendi [147].

Ce texte s'inspire, partiellement du moins, de Jean de la Rochelle qui définissait en termes semblables les opérations de l'intellect possible : l'intellect possible se tourne vers les formes et, après avoir été activé par l'intellect agent, il procède à une triple opération : appréhension de la quiddité des choses perçues, des premières propositions qui sont les principes des sciences, et enfin, des conclusions [148].

C'était d'ailleurs une tradition, dans l'école franciscaine, d'attribuer une certaine activité à l'intellect possible [149]. C'est que les maîtres franciscains, s'inspirant de l'activisme augustinien, ne pouvaient admettre dans l'esprit humain un principe qui ne fût que passif [150]. Il faut toutefois avouer qu'un rôle actif convient assez mal à un intellect possible tel que le conçoit Gonsalve. Comment, en effet, le rendre actif sans du fait même le transformer en intellect agent si tant est que ce dernier n'est autre que l'intelligence considérée précisément en tant qu'active ? Nous relevons la difficulté sans y trouver de réponse dans les textes de Gonsalve.

Pour clore cet exposé relatif à la connaissance de la quiddité des choses sensibles, soulignons que Gonsalve se situe doctrinalement entre Olivi et Duns Scot. Il accentue un peu plus qu'Olivi le rôle de l'objet,

146. « Intellectus possibilis est quo hic homo formaliter loquendo, intelligit ». SAINT THOMAS, *In III Aristotelis librum De anima*, lect. VII, éd. PIROTTA, n. 690.

147. AMOROS, p. 272, dernier paragr.

148. « Intellectus possibilis operatio est convertere se per considerationem ad formas quae sunt in imaginatione, quae cum illuminantur luce intelligentiae intellectus agentis et abstrahuntur denudatae ab omnibus circumstantiis materiae et imprimuntur in intellectu possibili... et tunc sequitur operatio intellectus possibilis : prima circa quidditates ; secunda circa complexiones primas, quae sunt principia scientiarum ; tertia circa conclusionem ». JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, éd. DOMENICHELLI, p. 373. Cf. RHOMER, *La théorie de l'abstraction chez les franciscains d'Alexandre de Halès à Jean Peckham*, dans *AHDLMA*, III (1928), p. 140, note 2.

149. RHOMER, *La théorie de l'abstraction...*, *loc. cit.*, pp. 105-184.

150. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 293.

mais sans aller aussi loin que Duns Scot. Pour Olivi, l'objet n'a qu'un rôle « terminatif »[151]. Duns Scot, au contraire, lui attribue un rôle proprement causal, bien qu'inférieur à celui de la puissance intellective :

Si ergo nec anima sola, nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis... sequitur quod ista duo sunt causa integra respectu notitiae genitae[152].

Mode d'union de l'intelligence à l'objet.

Aux considérations qui précèdent il nous faut ajouter quelques notes glanées dans diverses *Questions*, sur le mode d'union de l'intelligence à son objet[153].

L'intelligence atteint l'objet dans son être réel et non seulement intentionnel ; autrement la science ne nous ferait point connaître la réalité. L'universel, l'espèce ou l'image mentale ne constituent pas le terme ultime de la science, mais n'en sont que des moyens. Gonsalve distingue entre la *ratio scibilis* qui est comme le substitut de la réalité que nous avons dans l'esprit, et la *finis scientiae* qui est la chose dans son être réel. On ne doit pas confondre ou identifier ces deux éléments de la connaissance[154].

Il n'est pas requis qu'il y ait entre l'intellect et l'objet une proportion naturelle ou égalité physique. L'union est possible, même avec un objet qui n'est pas de même nature que l'intelligence, pourvu qu'il y ait ordination de celle-ci à celui-là (*proportio naturalis ordinis*), que les deux soient convenablement disposés (*proportio naturalis dispositionis*), enfin, que l'intelligence puisse tendre suffisamment vers l'objet (*proportio sufficientis veritatis*)[155].

Précisant encore davantage le mode d'union de l'intelligence à l'objet, Gonsalve distingue plusieurs manières dont une faculté peut s'unir à son objet : *intentionaliter*, ou selon l'existence qu'il a dans l'esprit ; *realiter*, selon sa réalité, ou encore, son être réel ; *formaliter*, ou union avec son objet formel ; *virtualiter*, mode qu'il oppose au précédent et qui se dit d'une puissance qui unit d'autres puissances à leurs objets formels respectifs. La distinction se prend ici dans le même sens qu'au plan de l'existence. Un sujet qui possède formellement une perfection créée est inférieur à celui qui ne la possède que virtuellement. De même, une puissance qui s'unit virtuellement à un objet est supérieure à cet objet

151. « ... dico quod actus cognitivi efficiuntur a potentia non tamen per solam nudam essentiam ejus, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super objectum actualiter terminatus ». OLIVI, Q. 74, éd. JANSEN (*BFS*, VI), p. 113. Sur le sens de cette causalité « terminative », cf. BETTINI, *De libertatis problemate apud P. Olivi*, dans *Antonianum*, XXXIV (1959), p. 119.

152. DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, 3, p. 3, q. 2, dans *Opera omnia*, III, éd. Vaticana, p. 292 ; GILSON, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 529, 532.

153. Nous ne ferons que reproduire les précisions que donne Gonsalve sans autres commentaires.

154. Gonsalve donne ces précisions en vue d'écarter une objection contre la connaissance du singulier. Cf. AMOROS, p. 420.

155. *Quodlibet*, qu. X, AMOROS, p. 422.

et à la puissance qui s'y unit formellement. Appliquant ces distinctions à l'intelligence, Gonsalve ne lui accorde que l'union intentionnelle — en ce sens qu'elle ne s'unit pas physiquement à l'objet extérieur bien qu'elle l'atteigne vraiment ainsi qu'il a été précisé plus haut — et l'union formelle [156].

B. La connaissance du singulier.

Jusqu'ici nous avons considéré la connaissance en tant qu'elle avait pour terme la quiddité abstraite des choses sensibles. Peut-elle, en outre, atteindre ces choses dans leur singularité ?

Question fort débattue à la fin du XIIIe siècle. Nous n'avons pas à reprendre l'exposé des données de ce problème et des différents traitements qu'il a reçus au cours du siècle. Ce travail a déjà été fait magistralement par le P. Camille Bérubé, o.f.m.cap., dans une étude sur la connaissance du singulier matériel chez Duns Scot [157]. D'autre part, les *Questions* de Gonsalve sont assez brèves sur ce point. Elles se limitent à quelques affirmations brutes qui sont loin de toucher le fond du problème et ne dévoilent que partiellement, sans doute, la pensée de leur auteur. Nous ne pouvons par ailleurs dans cette monographie sur la psychologie de Gonsalve d'Espagne, passer complètement sous silence les quelques déclarations qu'il fait à ce sujet. Elles constituent un nouveau témoignage de la continuité doctrinale chez les maîtres franciscains jusqu'à Duns Scot.

Avant d'en venir aux affirmations de notre auteur, quelques précisions s'imposent concernant le singulier et la connaissance que nous pouvons en avoir. Il s'agit du singulier matériel. Bien que certaines déclarations concernent aussi le singulier immatériel, l'auteur a surtout en vue le singulier matériel. D'autre part, la connaissance dont il est question est directe et intuitive : directe par opposition à une connaissance par retour sur le phantasme [158] ; intuitive, c'est-à-dire par saisie de l'objet dans son existence concrète. Le mot n'est pas employé par Gonsalve, mais comment une connaissance directe peut-elle être autre qu'intuitive [159] ?

Une première déclaration affirme l'intelligibilité directe du singulier tant matériel qu'immatériel [160]. C'est, peut-on dire, l'aspect métaphysique de la question, où l'on s'en tient à l'objet et à ses perfections intrinsèques. Deux arguments sont avancés à l'appui de cette affirmation :

156. *Quaestio IV*, *ibid.*, p. 61 et p. 374. Le texte ne comporte pas de définitions. Nous les proposons d'après le contexte.

157. Camille Bérubé, *La connaissance du singulier matériel chez Duns Scot*, dans *Franciscan Studies*, XI (1951), pp. 157-201, XII (1953), n. 1, pp. 29-49 ; n. 4, pp. 27-58.

158. « Non ponitur ipsam indirecte intelligere nisi propter conversionem ad phantasmata. » Amoros, p. 419, paragr. 3.

159. Affirmation que nous devons nuancer, car, d'après l'étude du P. Bérubé, le cas se présente d'une connaissance directe non intuitive (chez Vital Dufour). Bérubé, *loc cit.*, XII (1953), p. 37.

160. Cf. Amoros, pp. 419-420.

1 - un argument de droit que Gonsalve se contente d'énoncer sans commentaire : ce qui est par soi, *per se ens*, est de soi intelligible, puisque, pour prolonger le texte de Gonsalve, l'être par soi est l'être par excellence et que l'être est de soi intelligible ; or, le singulier est ce qui jouit au premier degré de la perséité [161] ; 2 - un argument de fait : le singulier est objet de connaissance de la part de l'intellect divin et angélique ; de même, l'âme séparée connaît le singulier ; or *ab esse ad posse valet illatio* [162].

Une seconde déclaration a trait à l'intellection directe du singulier matériel par notre intellect dans sa condition présente, *conjunctus*. C'est l'aspect psychologique du problème, et à n'en pas douter le plus délicat à établir. Selon Gonsalve, une telle intellection nous est possible et son affirmation ne comporte aucune restriction à un état plus parfait de notre intellect, comme, par exemple, celui qui serait le sien sans les suites du péché.

Cette possibilité, il l'établit en invoquant un principe de Boèce, exploité également par Matthieu d'Aquasparta et Roger Marston à l'appui de la même thèse : ce que peut l'inférieur, le supérieur le peut aussi. Puisque les sens peuvent connaître directement l'individu, il ne convient pas de refuser cette perfection à l'intelligence [163].

C'est son unique argument positif. Il s'arrête plus longuement à résoudre les objections qu'on lui fait. Examinons trois d'entre elles : 1 - la présence de la matière. C'était une objection de saint Thomas [164] et des aristotéliciens pour qui l'objet de notre intelligence est la quiddité abstraite de la matière et, par le fait même, des conditions individuantes. Gonsalve répond que si le singulier comme tel est directement intelligible, ce que l'objectant accorde puisqu'il admet que *non repugnat singulare intelligi nisi inquantum est materiale*, rien ne s'oppose à l'intellection du singulier matériel, car la matière n'ajoute pas autre chose à l'espèce que la singularité [165] ; 2 - On objectait encore le mode

161. Amoros, p. 419, paragr. 1. Dans d'autres textes, Gonsalve est encore plus affirmatif sur l'intelligibilité de l'individu. Dans son *Quodlibet*, il déclare que l'individu a son idée propre, qu'il est par soi *scibile et cognoscibile*, et même plus que l'espèce, parce qu'il est au sens plus fort que l'espèce, en tant que substance première à laquelle s'attribuent à titre principal l'existence et le devenir : « Quia est magis ens quam species, tum quia est prima substantia, tum quia habet esse hypostaticum, tum quia ei convenit principalius fieri et cui principalius inest fieri et esse ». Amoros, p. 393. Loin que l'individu soit connu par l'idée de l'espèce, c'est l'espèce qui est connue par l'idée de l'individu, parce que l'espèce n'ajoute rien à l'individu. *Quodlibet*, q. I, *ibid.*, p. 390. On trouve clairement affirmé, dans ces textes, le primat de l'individu sur l'espèce au regard de l'intelligibilité, ce qui, selon la remarque du P. Murana, est « un premier pas vers l'heccéité scotiste ». Murana, *Il pensiero di Gonsalvo di Spagna*, dans *Italia Franciscana*, XXVI (1951), p. 30.

162. Amoros, p. 419, paragr. 2-3.

163. *Ibid.*, p. 419, paragr. 5 ; Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones selectae*, t. I, *De cognitione*, q. 4, t. 1, *éd. cit*, p. 305. Marston, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2, *éd. cit.*, p. 229. Il est à se demander toutefois si la manière dont le sens atteint le singulier est une perfection communicable à une faculté supérieure.

164. Saint Thomas, *Ia*, 86, a. 1, ad. 3 : « Singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale ».

165. Amoros, p. 420, paragr. 1 ; même argument dans le *De anima* de Scot, *Opera omnia*, III, Vivès, p. 628a. Même si la matière ajoutait quelque chose à l'individualité, elle ne ferait

abstractif de notre connaissance[166]. Ici encore, Gonsalve ne voit pas en quoi un tel mode de connaissance s'oppose à une saisie du singulier matériel, car il n'est pas juste de prétendre que le terme de toute abstraction soit un universel. N'existe-t-il pas, en effet, ainsi que l'enseigne Avicenne, plusieurs sortes d'abstractions, depuis celle de la connaissance sensible jusqu'à celle de la connaissance intellective[167] ? Toutes ne se terminent pas à de l'universel.

La difficulté principale vient du fait que notre intelligence connaît par abstraction du phantasme. Gonsalve distingue deux modes de cette abstraction : *substantia ab accidentibus* et *natura a phantasmatibus*. Le premier ne s'oppose pas à la connaissance du singulier, car les accidents ne constituent pas la singularité, mais ne font que la manifester[168]. Pour le second mode d'abstraction, celui par lequel nous abstrayons la nature du phantasme, Gonsalve se contente de répondre qu'il y a d'autres modes de connaissance que l'abstraction[169]. Quelle est au juste cette nature ? Serait-ce la nature commune d'Avicenne qui deviendra aussi celle de Scot ? Si oui, l'objection est plus sérieuse et l'on comprend que Gonsalve l'esquive. En fait, il suffit d'admettre un mode d'abstraction qui inclut la singularité pour sauvegarder la possibilité de la connaissance du singulier ; 3 - Une troisième objection venait du caractère abstrait, immatériel, de notre faculté cognitive. Si, comme dit l'adage, *omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur*, comment le singulier matériel peut-il accéder à l'esprit ? La réponse de Gonsalve est toute empirique : cela doit être possible puisque Dieu nous commande d'aimer notre prochain, non en tant que nature abstraite, mais en tant que personne[170].

Gonsalve emprunte plusieurs de ses distinctions à Roger Marston, notamment en ce qui a trait aux diverses abstractions de notre intellect :

> Sic patet quod praeter illas abstractiones, quas faciunt potentiae sensitivae, triplex est abstractio intellectus : una qua ab hac substantia abstrahuntur omnia accidentia ; alia qua ab hac substantia et ab illa abstrahitur quidditas communis ; tertia secundum quod generali convenientiae, qua substantia convenit pluribus speciebus, imponit nomen generis. Sic igitur

pas obstacle à l'intelligibilité du singulier parce que dans la métaphysique de Gonsalve, la matière est un principe intelligible : « Cum ponatur in definitione rei est principium cognoscendi eam ; ergo et essendi ». *Quodlibet IV*, AMOROS, p. 397.

166. Cf. AMOROS, p. 240, paragr. 2 ; objection qui diffère de la précédente, en ce que l'objectant se place au point de vue subjectif. Dans la précédente, on ne considérait que l'objet, le point de vue métaphysique. La réponse de Gonsalve laissait subsister l'antinomie entre l'intellection du singulier matériel et le mode abstractif de notre connaissance.

167. AMOROS, p. 421 : « Nec primo modo... » ; AVICENNE, *De anima*, transcription de St. Louis University, pp. 28-30 : « Species autem abstractionis diversae sunt, et gradus earum multum distantes ». Et il distingue entre l'abstraction des sens, celle de l'imagination, celle de l'estimative, etc.

168. AMOROS, p. 421, *in medio* : « Unde facit ostendendo, non formaliter ».

169. *Ibid.*, 421. Veut-il insinuer par là que notre connaissance du singulier n'est pas abstractive ?

170. *Ibid.*, 420, *Quarto* : « ...quia voluntas est potentia ita abstracta a materia sicut intellectus ; sed voluntas directe potest velle singulare... per se enim diligit hunc hominem, sed per accidens hominem ».

dico quod species hujus substantiae singularis abstracta ab omni accidente est illud quo formaliter haec substantia cognoscitur [171].

L'abstraction, première forme, dont nous a parlé Gonsalve, semble bien s'identifier à la première de la division de Marston. A noter que la singularité n'est atteinte qu'au premier degré ; à mesure que l'abstraction progresse, son terme s'universalise et, par le fait même, se « désingularise ».

Cet aperçu sur la connaissance du singulier selon Gonsalve, si sommaire soit-il, nous permet de constater qu'il soutient la doctrine traditionnelle et même qu'il la pousse à l'extrême dans la mesure où il admet la possibilité d'une connaissance du singulier matériel dans l'état présent. Il prolonge donc en cette matière la nouvelle orientation doctrinale amorcée par Roger Bacon et à laquelle se rallièrent la plupart des franciscains de la deuxième génération. Cependant, dans son argumentation et sa terminologie il s'inspire plus particulièrement de Matthieu d'Aquasparta et de Roger Marston.

II. Connaissance des réalités supra-sensibles

Concernant la connaissance des réalités supra-sensibles, les données que l'on peut relever dans les *Questions* sont très minces. Nous n'en consacrerons pas moins les quelques pages qui suivent à l'examen de ce qu'on y trouve.

Rappelons que ces réalités supra-sensibles désignent ici : Dieu et l'âme. Nous y ajoutons aussi les principes qui transcendent à la fois le sensible et le spirituel. Tandis que pour les maîtres aristotéliciens, ces réalités relevaient d'une connaissance secondaire, indirecte et toujours de type abstractif, pour les maîtres franciscains, influencés en cela par la noétique augustinienne, elles donnaient lieu à une connaissance d'un type spécial, plus affranchie des phantasmes et des choses sensibles : une connaissance à laquelle ils appliquaient les qualificatifs « directe », « intuitive », « immédiate », « expérimentale ». A l'influence du sensible se substituait un principe transcendant : la lumière incréée [172].

171. Marston, *op. cit.*, q. 2. *éd. cit.*, p. 240.

172. « The scholastics in the study accept the Aristotelian dictum with some reservations. First of all, such a cognition acquired through the senses does not explain man's knowledge of incorporeal powers. Moreover, such an ideogenesis, limited to a knowledge acquired through the senses, would be only a partial source of man's knowlegde ; a complementary and superior way of knowledge is effected by divine illumination ». Sister Helen Marie Beha, *Matthew of Aquasparta's Cognition Theory*, dans *Franciscan Studies*, XXI (1961), p. 35. Voici quelques études sur les noétiques aristotélicienne et augustinienne : P.-L. Veuthey, *L'école franciscaine et la critique philosophique moderne*, dans *Études franciscaines*, XLIX (1936) pp. 128-143 ; 257-266 ; Van de Woestyne, *Cursus philosophicus*, t. II : *Psychologia*, pp. 350-369, avec une bonne bibliographie, p. 369 ; Paul Fleig, *Thomistische und skotistische Erkenntnislehre*, dans *Franziscanische Studien*, XXII (1935), pp. 149-157 ; Gardeil, *Structure de l'âme et expérience mystique*, t. II, pp. 313-326 ; Longpré, *Psychologie scotiste et psychologie moderne*, dans *Études franciscaines*, XLIV (1932), p. 147 ; Olivi, *Quaestiones super II librum Sent.*, éd. Jansen (*BFS*, V), Appendice ; Rhomer, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*, dans *AHDLMA*, *loc. cit.* ; Sister Helen Beha, *Matthew of Aquasparta's Cognition Theory*, *loc. cit.*, pp. 1-79 ; 383-465.

Sans doute, nous venons d'introduire des termes dont l'explication demanderait pour chacun toute une dissertation. Ce qui complique encore la situation, c'est que ces mêmes termes revêtent des nuances différentes d'un auteur à l'autre. Ainsi, selon les uns, ils sont considérés comme équivalents et indifféremment applicables aux mêmes objets, tandis que, selon d'autres, ils sont distincts et dissociables[173]. Nous ne pouvons étudier toutes ces distinctions ; signalons simplement que, pour les augustiniens dont le principal contingent se recrutait parmi les franciscains, cette seconde catégorie d'objets relevait d'une connaissance possédant l'un ou l'autre de ces caractères[174].

Les brèves données qu'on peut recueillir dans les *Questions* de Gonsalve concernant la connaissance des réalités immatérielles, manifestent une orientation plus aristotélicienne où la part de l'intuition est réduite et où est davantage souligné le caractère imparfait et indirect de la connaissance que nous pouvons en avoir. Il se montre d'accord avec les aristotéliciens pour qui la connaissance a son origine dans le sensible et selon qui une chose ne devient intelligible que si elle a un fondement sensible :

Via nostra cognoscendi illa quae non sunt sensibilia de se est per accidentia eorum, quae apprehenduntur a sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum

173. BÉRUBÉ, *La connaissance du singulier matériel*, *loc. cit.*, XIII (1953), n. 4. p. 28, où il est question d'une connaissance intuitive indirecte, et *ibid.*, n. 4, p. 37, d'une connaissance cette fois directe mais non intuitive.

174. Pour étayer nos affirmations, voici quelques textes glanés chez les principaux représentants de l'École franciscaine : « Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum ». S. BONAVENTURE, II *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, t. II, p. 904a-b. « Est enim certum [Deum esse] ipsi comprehendenti, quia cognitio hujus veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cujus insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius ad cujus imaginem facta est, in quem naturaliter tendit ». ID., *De Mysterio Trinitatis*, I, I, Concl., dans *Opera omnia*, V, p. 49. « In cognitione substantiarum separatarum intellectus possibilis patitur suo modo et movetur ab agente, non autem ut abstrahente species eorum a phantasmatibus, sed ut vigorante, confortante et illustrante ipsum, nec actio agentis solum est in phantasmata, sed in ipsum possibilem ». MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones selectae*, *De cognitione*, q. 6, *éd. cit.*, t. I, pp. 357-58. « Incorporearum rerum notitiam anima a sensu corporis non accipit nec recipit, sed aut in semetipsa videt... Corporearum vero rerum notitiam per sensus corporis colligit ». ID., *ibid.*, p. 285. « Sic igitur patet quo modo mens dupliciter acquirit speciem qua cognoscit res mere spirituales et se ipsam : vel negotiando circa ipsos actus talium rerum vel inspiciendo regulas et lucem aeternam et ex eis concipiendo rerum veracem notitiam ». ROGER MARSTON, *Qu. de anima*, q. I, *éd. cit.*, p. 221. Toutefois avec Richard de Mediavilla et Olivi, un tournant s'amorce et dans un sens plus aristotélicien. Chez OLIVI, il se manifeste dans sa réserve à l'égard de l'illumination et dans la manière dont il explique notre connaissance de Dieu. *Quaestiones in II librum Sent.*, éd. JANSEN (*BFS*, VI), pp. 477, 491, 517. Le progrès dans le sens aristotélicien est encore plus accentué chez RICHARD DE MEDIAVILLA, pour qui « Il n'est plus question de faire intervenir Dieu comme intellect agent séparé. Toute connaissance intellectuelle est abstraite de la sensation, non seulement celle des corps mais aussi celle des êtres spirituels : l'âme et Dieu. Il rejette également les idées innées et l'illumination spéciale ». M. DE WULF *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, p. 243 ; voir aussi : HOCEDEZ, *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, n. 280 et SIMONIN, *La connaissance humaine...*, dans *Mélanges Mandonnet*, p. 295.

habet, unde per accidentia et operationes devenimus in cognitionem differentiarum substantialium [175].

Dans un autre contexte où il expose les rapports entre la science et la foi, Gonsalve s'efforce de montrer que notre science tant des essences matérielles qu'immatérielles n'a rien qui puisse le faire qualifier de connaissance intuitive, faciale ou « de vision » :

Si vero intendant uti vocabulo visionis proprie pro faciali cognitione et intuitiva, tunc falsum est quod accipiunt quod idem quod scitur isto modo videtur, scilicet cognitione intuitiva, quod patet et respectu creatorum et respectu Dei [176].

L'objet de sa démonstration est que ce qui est su n'est pas vu, mais sa description du processus de la connaissance scientifique ne laisse en rien supposer qu'il y ait un autre mode possible de connaître ces réalités supra-sensibles. Mais, voyons plus en détail :

Connaissance de Dieu.

Gonsalve admet que la raison naturelle peut connaître beaucoup de choses au sujet de Dieu, mais il ne fait allusion à aucun mode de connaissance autre qu'une connaissance scientifique de Dieu ici-bas : *Ipsum in via non proprie videmus cognitione faciali...* [177]. Evidemment, la connaissance faciale qu'il exclut peut s'entendre de la connaissance qu'ont de lui les bienheureux, mais en tant qu'il l'oppose à la connaissance purement scientifique, il semble bien exclure aussi la connaissance intuitive et faciale que nous accordaient saint Augustin et saint Bonaventure même en cette vie.

Connaissance de l'âme.

On peut déduire la pensée de Gonsalve concernant la connaissance de l'âme d'un texte portant sur la connaissance de l'acte de volonté par l'intellect qui :

Actum voluntatis propriae potest cognoscere notitia experimentali ; nam ad hoc quod aliquid sic cognoscatur requiritur quod sit praesens, et quod cognoscatur per posterius, et ideo experimentum est de accidentibus et non de cognitione substantiae. Unde experientia intellectus cadit super praesentiam et super posteriora rei cognoscibilis ; sed actus voluntatis est nobis praesens et per rationem posterior suorum accidentium [178].

Causas cognoscimus per effectus, ut animam per motum corporis et operationes suas, et substantiam per accidentia [179].

175. AMOROS, p. 297. Le P. Murana souligne lui aussi le caractère empirique de notre connaissance selon Gonsalve. MURANA, *Il pensiero di Gonsalvo di Spagna, loc. cit.*, p. 28.

176. AMOROS, p. 140. Ces expressions « connaissance de vision, faciale », sont empruntées à saint Augustin qui distinguait une raison supérieure et une raison inférieure. Il attribuait à la première, tournée vers les choses divines et spirituelles, une connaissance sans intermédiaire, par mode de vision. ST. AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus : De ideis (Œuvres de saint Augustin*, X : *Mélanges doctrinaux*), p. 124.

177. AMOROS, p. 141.

178. GONSALVE, *Quodlibet*, q. IX, *ibid.*, p. 417.

179. ID., *Quaestio IX*, *ibid.*, p. 141.

La connaissance expérimentale qu'il nous accorde se limite donc à une connaissance *per posterius, per accidentia,* ou *de rebus praesentibus.* Il n'en dit pas plus sur cette question. Or, rien dans tout cela à quoi un aristotélicien ne pourrait souscrire. Saint Thomas nous accorde, lui aussi, une certaine connaissance expérimentale de l'âme[180], mais c'est une connaissance bien différente de la connaissance directe, intuitive des augustiniens. Elle ne va pas jusqu'à prendre les réalités intérieures pour objet, mais la connaissance expérimentale que nous en avons se produit à l'occasion d'une connaissance ayant pour objet une réalité externe[181].

Comme nous le voyons, c'est très peu pour nous faire une idée précise, trop peu certes pour prétendre exprimer en ces quelques lignes la pensée définitive et complète de notre auteur sur ce point. A défaut de plus, ces déclarations méritaient quand même d'être signalées parce qu'elles sont révélatrices d'une influence accrue de l'aristolélisme sur sa pensée.

Connaissance des principes.

La connaissance des principes premiers des sciences était, selon les augustiniens, l'une de celles qui échappaient à l'expérience sensible. Les principes étaient, selon eux, connus par illumination, par une irradiation des « raisons éternelles » dans l'âme[182].

Gonsalve ne semble pas considérer la connaissance des principes comme un cas privilégié. Pas plus que les autres objets, les principes ne sont « vus ». Certes, l'intelligence les saisit par une sorte d'intuition puisqu'ils ne sont pas démontrables ; cependant, cette intuition n'est pas telle qu'elle exclut une connaissance opinative de ces mêmes principes, connaissance qui laisse place à une « quasi démonstration ». C'est ce que l'on constate chez Aristote, qui, tout en donnant des raisons justificatrices des principes, ne les considère pas comme une démonstration au sens strict[183].

Bref, encore ici, nulle question d'une connaissance de type augustinien, mais si intuition il y a, il lui faut l'épreuve de l'expérience.

180. Saint Thomas, *Ia*, q. 87, a. 1. Sur la connaissance de l'âme d'après saint Thomas, cf. Romeyer, *Saint Thomas et la connaissance expérimentale de l'âme*, dans *Archives de philosophie*, VI (1928), pp. 53-116 ; l'auteur s'efforce de déceler des traces d'une inspiration augustinienne chez saint Thomas lorsque ce dernier explique la manière dont l'âme se connaît ; Gardeil, *La perception expérimentale de l'âme par elle-même*, dans *Mélanges thomistes* (*Bibliothèque thomiste*, III), pp. 220 et ss.

181. Cette interprétation est de Mathieu d'Aquasparta, qui résume ainsi la position de saint Thomas : « Dicunt aliqui, quod anima conjuncta corpori... nec se ipsam nec habitus, qui in ea sunt, immo nec aliquid omnino spirituale valet intueri directo aspectu ; sed tantum deprehendit sive percipit, se esse et habitus sibi inesse, per actus ; non quod ipsos actus intueatur tanquam objectum visionis, cum sint ita spirituales, sicut habitus et essentia ipsa, sed quia percipit et deprehendit sibi inesse dum percipit intelligibilia per species a phantasmatibus abstractas. Dum intellectus dirigitur vel tendit in ea quae per phantasma apprehenduntur, percipit actum suum ; percipiendo actum percipit species et habitus et potentias... » Mathieu d'Aquasparta, *op. cit.*, t. I, *De cognitione, éd. cit.*, p. 326.

182. Cf. *supra*, note 172.

183. Amoros, p. 149 ; Aristote, *Metaph.*, IV, 4, 1006a35.

Et ceci concorde avec les remarques que nous faisions plus haut sur l'absence d'illumination spéciale chez Gonsalve.

En tout ceci, nous ne trouvons aucun accent proprement augustinien. L'auteur reprend les affirmations des aristotéliciens, ne cherchant nullement à souligner ce qu'il peut y avoir de subjectif, d'intuitif, dans notre connaissance des réalités spirituelles [184].

184. Encore ici, nous nous inspirons du contexte pour interpréter les bribes de déclarations que nous fournissent les textes. Aussi, nous ne prétendons pas présenter cette interprétation comme absolument certaine, mais probable.

Chapitre Sixième

L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

Parmi tous les problèmes de psychologie traités par Gonsalve, on peut dire qu'il accorde une importance majeure à ceux de la volonté. Il y consacre huit *Questions* sur dix-neuf[1]. L'intérêt qu'il prête à ces problèmes reflète tout simplement les préoccupations de son époque[2], surtout dans l'école franciscaine à laquelle il se rattache. Réagissant, sous l'égide de saint Augustin, contre l'aristotélisme païen, les franciscains étaient avant tout soucieux de soustraire l'activité humaine au déterminisme naturel auquel les doctrines d'inspiration gréco-arabe l'avaient plus ou moins assujettie, de sauvegarder et d'exalter tout à la fois les prérogatives de la personne humaine. Relevons ce trait qui les rapproche de nos contemporains, eux aussi soucieux de dégager du monde des « choses » les valeurs subjectives et d'en souligner les propriétés originales[3]. Ce fut là aussi le motif premier des controverses sur l'activité intellectuelle (activité de l'intelligence, nécessité d'un intellect agent personnel) ; mais leur combativité s'exerça davantage dans la défense des prérogatives de la volonté, la faculté personnelle par excellence. Il n'y a pour s'en convaincre qu'à consulter les tables des recueils de *Questions* débattues par les maîtres franciscains de cette époque[4]. Une telle ardeur à exalter la volonté tenait surtout à des raisons théologiques. Il s'agissait pour eux de protéger les données fondamentales de la vie chrétienne : la charité, la grâce, la responsabilité, le péché, le mérite, la béatitude, autant de réalités qui risquaient d'être compromises dans une psychologie d'inspiration mécaniciste. De plus, il convenait que le rôle de la volonté fût souligné dans une conception augusti-

1. Les *Questions III, IV, VII, VIII, XII* et les *Questions de Quodlibet V, VI, XI.*

2. L'ouvrage de Dom O. Lottin, *Problèmes de psychologie et de morale du XIe au XIIIe siècle*, en témoigne puisqu'il consacre presque tout un volume aux problèmes de la volonté : T. I, pp. 12-389.

3. Par exemple, les phénoménologistes et les existentialistes.

4. Voir entre autres : Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, surtout à partir de Gilles de Rome.

nienne de la vie et de la destinée où tout est polarisé par l'amour : *Voluntas quippe est qua et peccatur et recte vivitur*[5].

Problèmes relatifs à la volonté.

Bien que plusieurs *Questions* traitent de la volonté, toute la matière peut en être ramenée à deux thèmes majeurs et complémentaires dont l'un considère la volonté prise absolument (*absolute considerata*) et l'autre dans ses relations aux autres puissances (*relative considerata*). Nous en traiterons sous les deux titres : la liberté de la volonté et la primauté de la volonté. Remarquons, par ailleurs, qu'il serait possible de grouper toutes les considérations relatives à la volonté sous le seul titre : la primauté de la volonté, car toutes tendent à exalter cette faculté. Mais le problème de la liberté occupant une place considérable, prédominante même, dans les *Questions*, il nous a semblé préférable d'en traiter à part et de rassembler sous le titre : *primauté de la volonté*, les aspects complémentaires et plus difficilement dissociables de l'activité volontaire.

I. La liberté de la volonté

Les principaux développements de Gonsalve sur la volonté ont trait à la liberté, soit qu'ils en définissent la nature et les propriétés, soit qu'ils en déterminent le sujet. Tel est l'ordre que suivra notre exposé[6].

A. Nature de la liberté.

Ce problème de la nature et du fondement de la liberté a vivement passionné les théologiens médiévaux, surtout ceux de la seconde moitié du XIIIe siècle. Les débats antérieurs portaient de préférence sur la nature de la faculté dénommée « libre arbitre », mais à partir de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin, l'attention se porta plutôt sur l'acte du libre arbitre, et plus précisément, sur la nature de l'acte libre. La dispute fut d'abord provoquée, à leur insu, par ces deux maîtres dont certaines formules furent mal interprétées, mais surtout par des maîtres que l'influence averroïste poussa à l'énoncé de propos erronés en la matière[7]. Certains maîtres avaient, en effet, tellement élargi la notion de liberté et lui avaient assigné un fondement si général, qu'ils ne la considéraient plus comme un attribut propre à la volonté.

Avant de déterminer quel est le véritable sujet de la liberté, il importait, pour Gonsalve, d'en préciser la notion et de dégager celle-ci des

5. Saint Augustin, *Retractatio*, I, 9, 4, texte et traduction par G. Bardy (*Œuvres de saint Augustin*, XII), p. 318 ; à ce sujet, on peut évoquer le fameux « Irrequietur cor nostrum... » *Confessions*, I, 1 ; *PL*, 32, 661 ; voir aussi : G. Hultgren, *Le commandement d'amour chez saint Augustin*.

6. En fait, la matière ne se présente pas dans cet ordre. Ces divers aspects sont souvent entremêlés. Les développements sur la nature de la liberté sont donnés à la *Question XII* qui réfute une proposition de Godefroid de Fontaines, à savoir que l'intelligence est libre par essence.

7. Lottin, *op. cit.*, t. I, *Problèmes de psychologie*, pp. 12 et 225.

conceptions qu'il jugeait insuffisantes ou erronées. Nous commencerons donc par un examen rapide de ces conceptions déficientes, en regard desquelles l'auteur construit sa propre définition. Nous comprendrons mieux ainsi les termes et les expressions qu'il emploiera.

1) *Conceptions déficientes de la liberté.*

a) Une première conception rejetée par Gonsalve, soutient que la liberté découle nécessairement et immédiatement de l'immatérialité ; en d'autres termes, l'immatérialité est cause de la liberté[8]. C'était la position maîtresse de Godefroid de Fontaines[9] qui se fondait sur la constatation que les êtres sont déterminés dans la mesure où ils sont immergés dans la matière, et inversement, le degré de liberté croît avec l'immatérialité[10] :

Nunc autem in universitate entium quanto aliquid magis accedit ad esse materiale et magis materiae est mixtum et immersum, tanto magis est determinatum et ex hoc etiam magis servum et minus liberum ; et quanto magis aliquid accedit ad esse abstractissimum... tanto minus est servum, immo magis liberum[11].

Et d'où vient que les êtres matériels sont privés de liberté ? C'est qu'ils sont privés de connaissance. Ne pouvant connaître la fin ni ce qu'il faut pour l'atteindre, ils sont déterminés à l'action par des agents extérieurs[12]. Mais la connaissance est propre aux êtres immatériels. Voilà pourquoi toute réalité immatérielle est nécessairement et formellement libre[13]. Pour Godefroid de Fontaines donc, la condition fonda-

8. « Primum est quod immaterialitas est causa sufficiens libertatis ». AMOROS, p. 230, III ; *ibid.*, p. 105, 8.

9. Jugement de LOTTIN, *op. cit.*, p. 230.

10. « Sicut illud non est liberum quod est immersum materiae... ita liberum est per oppositum quod est abstractum a materia... » AMOROS, 228, I.

11. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VIII*, q. 16, éd. HOFFMANS (*Les philosophes belges*, IV), pp. 145-146.

12. AMOROS, 228, I, cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VIII*, q. 16, *éd. cit.*, p. 145, paragr. 3 : « Dicitur liberum illud quod suimet et non alterius causa est... qui se ipsum regere scit, cognoscens finem et rationem finis et eorum quae ad finem et proportionem illorum ad ipsum finem ». « Sensibilia non sunt sic abstracta quod sic possint cognoscere ens ut cognoscibile abstractum et sub ratione universali et rationem ordinis et habitudinis unius ad alterum, ideo non habent libertatem... Rationabilia, quia ratione abstractionis suae et immaterialitatis non ordinantur ad aliquod ens aut bonum particulare, sed ad omne ens et bonum universaliter se extendunt ». Cf. ID., *ibid.*, 146, *in fine*.

13. AMOROS, II, A. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, *éd. cit.*, p. 155 : « Nec etiam est ponendum voluntatem solam habere libertatem formaliter ; immo etiam hoc est intellectui tribuendum... » ID., *ibid.*, 155. : Sicut ergo hujusmodi natura est natura libera formaliter ex se ipsa, ita oportet quamlibet ejus potentiam esse formaliter liberam ex se ipsa. Oportet ergo intellectum formaliter liberum esse se ipso, ut est potentia talis naturae... » ID., *ibid.*, 150. A ce sujet, Lottin estime que Gonsalve ne rapporterait pas avec assez de nuances la thèse de Godefroid qui, tout en attribuant la liberté aux deux facultés, reconnaît néanmoins qu'elle appartient davantage à la volonté. Cf. LOTTIN, *op. cit.*, p. 338, note 4. Pourtant d'après les textes que nous reproduisons ci-dessus, Godefroid dit bien que l'intelligence, autant que la volonté, est formellement libre. A la vérité, il y a eu chez Godefroid de Fontaines une évolution vers un intellectualisme de plus en plus accentué. Au début, avant 1920, il concédait davantage à la volonté. Seule cette dernière était dite formellement libre.

mentale de la liberté, celle dont toutes les autres dérivent, et plus encore, sa cause, c'est l'immatérialité. Il faut cependant remarquer que le fait n'était pas tout à fait nouveau de rattacher la liberté à l'immatérialité. On peut même dire que la chose était commune chez les scolastiques de faire dépendre, dans une certaine mesure, la liberté de l'immatérialité : « Est libre toute faculté immatérielle ; le déterminisme vient toujours de l'assujettissement à la matière. Ces notions avaient traversé tous les XIe, XIIe et XIIIe siècles jusqu'à saint Thomas[14]. » Mais, tous n'exprimaient pas de la même manière la liaison entre liberté et immatérialité. Pour les uns, l'immatérialité était le fondement, la racine, la condition de la liberté ; pour d'autres, elle en était un élément essentiel, ou plus exactement, la cause. Evidemment, ce sont là des notions assez flottantes que seul le contexte peut aider à déterminer. Précisons que, dans le cas présent, par cause, l'on entend cause immédiate, ou encore, fondement prochain de la liberté, en sorte que tout ce qui est immatériel est formellement libre, tandis que si l'immatérialité est présentée comme « racine », « fondement » ou « condition », sans plus, un élément additionnel est requis pour que la liberté s'ensuive[15].

Ayant ainsi lié les notions de liberté et d'immatérialité, Godefroid en vint à soutenir, par voie de conséquence, que toute réalité immatérielle est libre[16]. Ainsi, l'intelligence est libre par essence, de même que ses habitus et leurs actes[17]. Ce qui l'amène à dire qu'il y a pluralité de libertés et que toutes s'équivalent[18]. On lui objectait cependant que

Cf. *Quodlibet VI*, q. 10, *éd. cit.*, pp. 206-209. Mais ultérieurement, après 1290, il réclama la même liberté pour l'intelligence : « Oportet quamlibet potentiam esse formaliter liberam ex se ipsa ». *Quodl. VIII*, q. 16 ; cf. Lottin, *op. cit.*, p. 320, note 1. Sur cette évolution de Godefroid, voir LOTTIN, p. 319, note 1.

14. LOTTIN, *op. cit.*, p. 311. Voici quelques exemples : « La liberté appartient à la puissance détachée de la matière. Les formes liées à la matière n'ont d'inclination que pour un objet, parce qu'elles sont limitées par la matière à laquelle elles tiennent. C'est pourquoi l'appétit des animaux n'est pas libre ». JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de vitiis*, *Bruges Ville 228*, fol. 2 rb ; cf. LOTTIN, *op. cit.*, p. 133. « Libertas est potentiae absolutae a materia. Formae enim alligatae ad materiam non habent inclinationem nisi ad unam partem, quia coarctantur ab ipsa materia cui alligantur ». ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, t. II, n. 403. « Hoc est de ratione rei immaterialis quod sit supra se conversiva ; illud autem quod est supra se conversivum habet actionem redeuntem ad se ipsum, et consequens est quod si seipsum possit movere, etiam possit seipsum in aliquid ordinare... bene dictum est quod radicaliter libertas arbitrii competat rebus ex immaterialitate suae essentiae ». GILLES DE ROME, *Quodlibet IV*, q. 21, éd. DE CONINK, p. 257 ; cf. LOTTIN, *op. cit.*, p. 218, note 1.

15. « ...licet immaterialitas et esse indeterminatum et sui ipsius determinativum requiratur ad libertatem, hoc tamen non sufficit... » AMOROS, 237, paragr. 2.

16. AMOROS, 227, II, A ; cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, *éd. cit.*, t. III, p. 155 : «... praesertim cum tota natura rationalis, ut in ipsa radicantur potentiae secundum quas dicitur homo ad imaginem et similitudinem Dei, libera sit dicenda ».

17. AMOROS, 228, I ; 230, III, *tertium*. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Q. VIII*, q. 16, *éd. cit.*, p. 156 : « Sicut voluntas est potentia libera volendo, eligendo et diligendo et cetera, ita intellectus est potentia libera apprehendo et judicando et consiliando vel deliberando et cetera ».

18. AMOROS, p. 230, III, *In prima opinione, ... tertium... quartum*. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *op. cit.*, p. 156, 2 : « Nec una magis libera est proprie quam alia, sed quaelibet perfecte libera libertate naturae propriae convenienti ». « Hoc tamen non obstante, aeque liber est intellectus modo suo ». *Ibid.*, p. 157, ligne 9, in fine.

les Saints et les Philosophes, auxquels lui-même ne manquait pas de se référer dans la démonstration de sa thèse, ont pourtant attribué la liberté à la volonté plutôt qu'à l'intelligence. Il reconnaît le fait, mais il interprète ces autorités dans un sens conciliable avec sa propre doctrine. Il y a trois raisons qui, selon lui, ont pu inciter les Saints et les Philosophes à mettre la liberté au compte de la volonté. La première est que, dans l'exercice des facultés, la volonté précède immédiatement l'action. Comme c'est par l'action que se manifeste surtout la liberté, c'est donc à la volonté que, d'ordinaire, nous l'attribuons. Autre raison : la volonté intervenant après l'intelligence et se conformant au jugement de celle-ci, elle vient en quelque sorte apporter son ultime complément au principe des actes humains. Par suite de cette postériorité de la volonté, l'usage s'établit de considérer la liberté comme l'attribut de la volonté. Enfin, la manière dont la volonté réagit à la motion de l'objet explique encore cette attribution. Dès que l'intelligence présente à la volonté un objet à considérer, celle-ci, à son tour, meut l'intelligence à la considération du dit objet. Comme notre attention s'arrête sur ce mouvement en retour de la volonté, nous sommes enclins à considérer la liberté comme sa propriété exclusive [19].

b) Une autre conception de la liberté que notre auteur juge inexacte, présente la liberté comme un pouvoir d'autodétermination, mais en un sens négatif :

Alia opinio... ponit quod ista determinatio intelligitur negative, quia postquam voluntas mota est ab intellectu, in potestate sua est velle et non velle, ita quod tunc potest ab actu desistere [20].

La liberté consisterait, avant tout, dans le pouvoir de suspendre son acte. L'éditeur des *Questions* attribue à saint Thomas la paternité de la présente théorie. Il y a là certes, quelque chose qui ressemble à la liberté d'exercice de saint Thomas, mais d'après Dom O. Lottin, il s'agirait plutôt de la théorie de Gilles de Rome. De fait, un texte de ce dernier semble bien confirmer cette attribution :

Bonum apprehensum causat volitionem in voluntate et activat eam. Sed super hujusmodi volitione voluntas habet quoddam dominium ; quia in potestate ejus est sistere vel non sistere in tali volitione [21].

Sistere et non sistere, c'est ce que Gilles de Rome appelle *se determinare*. Et alors, il distingue entre la détermination qui relève de la vo-

19. Amoros, p. 229, *Respondent etiam...* Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodlibet VI*, q. 10. *éd. cit.*, t. III, p. 208-209 ; la deuxième raison : cf. Id., *Quodlibet VIII*, q. 16, p. 175, paragr. 2 ; 3e raison : « Secundum intentionem Philosophi et sanctorum, est dicendum quod voluntas movetur ab objecto per se, ita tamen quod et nihilominus sic movetur ab illo objecto quod ipsa etiam movet se ipsam sic quod ejus motus dicitur esse ab ipsa ». Id., *ibid.*, p. 173, paragr. 2.

20. Amoros, pp. 229, B et 230.

21. Gilles de Rome, *Quodlibet III*, q. 15, éd. De Coninck, pp. 178-179 ; cf. Lottin, *op. cit.*, p. 317, note 1.

lonté, et l'action causée par l'objet[22]. D'après cette même théorie, l'immatérialité qui permet à l'âme de se replier sur elle-même, de se mouvoir et de s'orienter, est bien la racine de la liberté, mais non son fondement prochain ni sa cause, comme c'était le cas chez Godefroid :

Libertatem habet voluntas radicaliter ex immaterialitate naturae, de proximo ex forma apprehensa, formaliter ex seipsa[23].

En somme, il s'agit d'une conception moyenne, en ce sens qu'elle s'interpose entre la théorie qui présente la liberté comme pure indétermination[24] et celle qui la fait consister dans un pouvoir actif[25]. Pour Gilles de Rome, elle consiste dans un certain pouvoir de la puissance sur son acte, mais qui ne supprime pas toute passivité vis-à-vis l'objet.

c) Enfin, une troisième conception non admise par notre auteur, est celle qui définit la liberté comme un pouvoir de choix : *apprehendere diversa.* Dans les *Questions,* cette dernière se trouve parmi les propositions de Maître Eckhart, bien qu'elle ne lui soit pas exclusive : *Aliquid est liberum quia potest in diversa*[26].

2) *La liberté selon Gonsalve d'Espagne.*

Le fait que Gonsalve n'accepte aucune des définitions précédentes, nous oriente un peu vers la sienne que nous allons maintenant exposer. Pour ce faire, nous croyons utile de reproduire le paragraphe où tient l'essentiel de sa théorie :

Requiritur enim ad hoc quod aliquid sit liberum quod sit potentia et non essentia ; quod etiam sit potentia naturalis, non aliquid acquisitum ut habitus ; quod etiam sit potentia naturalis animae habens actum immanentem, non transeuntem in exterius, quae actio non est in potestate agentis ; quod etiam sit potentia indeterminata, et ideo potentia rationalis ; quod etiam sit potentia determinativa sui. Si enim ponatur intellectus potentia simpliciter passiva, tunc manifestum est quod non est determinativus sui ; si autem sit simpliciter activus, tunc praesente objecto determinat se, sed alio modo quam voluntas, quia tunc praesente objecto intellectus necessario determinat se ; sed voluntas ex parte potentiae nullam necessitatem habet determinandi se, et hujusmodi non est alia causa nisi quia voluntas est voluntas[27].

22. « In hoc autem non activabit seipsam sed determinabit ». ID., *ibid.* ; AMOROS, p. 230, paragr. 1.

23. GILLES DE ROME, *Quodlibet IV*, q. 21, *éd. cit.*, p. 259 ; cf. LOTTIN, *op. cit.*, p. 319, note 1.

24. « Entia rationalia et intellectualia, quia ratione suae formae non sunt materiae immixta et immersa, ista sunt in natura sua et operatione quasi quandam universalitatem et indeterminationem importantia in virtute ». GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VIII*, q. 16, *éd. cit.*, t. III, p. 146.

25. Ce sera celle de Gonsalve d'Espagne et de ses partisans.

26. AMOROS, p. 105, 9. Cf. ECKHART, Extraits édités par le P. THÉRY, o.p., dans *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *AHDLMA*, I (1926-27), p. 225. Cette conception s'apparente, semble-t-il, à celle de Godefroid de Fontaines.

27. AMOROS, p. 239.

La liberté est une propriété des puissances, car elle se définit comme un mode d'agir : *Libertas attenditur quantum ad modum eliciendi actum*[28], expression qui n'a de sens que si elle est appliquée à une puissance. Par conséquent, il faut exclure la liberté de l'essence de l'âme, contrairement à ce qu'affirmait Godefroid de Fontaines[29].

De plus, cette puissance doit être naturelle et non acquise comme l'habitus. La raison qu'en donne Gonsalve peut surprendre à première vue : pour qu'une chose soit libre, dit-il, il faut qu'elle puisse être objet d'un mauvais usage : *Unusquisque eo quod est sibi liberum male potest uti*[30]. Or, si l'on considère les habitus de la volonté tels que la charité, la justice et les autres vertus morales, ils sont déterminés au bien, *nullus male utitur*. Ceci est confirmé par saint Augustin qui met au nombre des grands biens reçus de Dieu, ces vertus dont on ne peut abuser : la force, la prudence, la tempérance. Il dit encore que la volonté, elle aussi, est faite pour le bien, mais elle peut pécher étant libre. C'est parce qu'elle est libre qu'on peut en abuser[31]. Inversement, n'est pas libre ce dont on ne peut abuser. Gonsalve semble prendre ici comme critère de la liberté le pouvoir de faire le mal. Y a-t-il contradiction avec ce qu'il dira d'une telle conception de la liberté ? Nous ne le croyons pas. Il veut plutôt, dans le présent contexte, souligner la différence entre la puissance naturelle qui est sujet de la liberté et l'habitus qui est essentiellement déterminé. Détermination acquise sans doute, mais détermination quand même. Or, toute détermination est incompatible avec la liberté.

La liberté est encore la propriété d'une puissance ayant un acte immanent, c'est-à-dire un acte dont le principe et le terme sont en elle-même, et se distinguant donc de la puissance physique capable seulement d'actes transitifs, accomplis sous une impulsion extérieure, et se terminant à l'extérieur d'elle-même. Seul l'acte immanent peut être sous le contrôle de l'agent. Propriété qui suppose aussi la capacité de se replier sur soi-même, *conversiva sui*[32]. Pour dominer son acte, en effet, la puissance doit pouvoir faire retour sur elle-même et s'établir, par rapport à son acte, dans un rapport d'agent à patient[33].

Ces dernières conditions de la liberté ne sont possibles que si la puissance est immatérielle[34]. Remarquons que Gonsalve ne dit pas, comme Godefroid, que l'immatérialité est cause ou fondement prochain de la liberté. Il conteste ses affirmations et lui oppose, en tout premier lieu, sa théorie de l'hylémorphisme spirituel selon laquelle toute subs-

28. *Ibid.*, 243, 6.
29. *Supra*, notes 16, 18.
30. AMOROS, 234, paragr. I.
31. SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, 1, n. 3 ; *PL*, 32, 1241.
32. AMOROS, p. 242, I.
33. Nous ajoutons cette précision pour expliciter le texte.
34. AMOROS, p. 243, 5 : « Respondeo... quod immaterialitas, licet requiratur ad libertatem, non tamen est sufficiens causa libertatis ». Dans le texte de la page 239, il y a le mot *rationalis*. Ce terme ne peut signifier « intelligent », mais plutôt « immatériel », « non sensible », car Gonsalve ne peut se contredire au point d'affirmer que l'intelligence est libre dans une *Question* toute entière dirigée contre une telle proposition.

tance spirituelle est composée de matière et de forme. Les puissances elle-mêmes n'échappent pas à une telle composition. Si donc on affirme que l'immatérialité est cause de la liberté, aucune des deux facultés ainsi constituées ne serait libre[35]. Mais, comme la théorie de l'hylémorphisme universel est contestée par ses adversaires, Gonsalve produit un autre argument en se basant, cette fois, sur une théorie admise par tous. C'était, en effet, une conception universellement reçue au XIIIe siècle que l'univers situé au-delà de la sphère des quatre éléments est d'une nature différente de celle des corps sublunaires. N'étant pas sujets à des changements substantiels, ils n'ont donc pas d'éléments qui soient en puissance à une forme, et comme tels, ils sont immatériels. On voit immédiatement la conséquence : dans l'hypothèse adverse, il faut admettre que ces corps célestes jouissent de la liberté[36]. Pour Gonsalve, si l'immatérialité est une condition nécessaire de la liberté, elle n'en est pas la *cause*.

C'est pourquoi il ne peut admettre que la liberté soit un attribut propre à toute réalité immatérielle. On ne peut attribuer la liberté à l'essence de l'âme, car la liberté ne concerne que les puissances. Les habitus non plus ne sont pas libres comme on vient de le voir. De même, l'intelligence n'est pas une faculté jouissant de la liberté, et c'est à le démontrer qu'il consacre toute une *Question*[37]. Il est vrai que l'intelligence est active, qu'elle jouit d'une certaine spontanéité, mais ce n'est pas encore la liberté au sens strict du terme. Pour préciser le point de vue de Gonsalve, notons que si, pour lui, il y a liaison nécessaire entre immatérialité et liberté, il ne s'ensuit pas que tout ce qui est immatériel est libre formellement ; il suffit qu'il le soit radicalement. Ce lien entre immatérialité et liberté pourrait s'exprimer par la formule : tout être immatériel est nécessairement libre, et non par celle de Godefroid de Fontaines : toute réalité immatérielle est nécessairement libre. « Réalité » désigne une composante, substantielle ou accidentelle, de l'être, tandis que « être » désigne plutôt le sujet avec l'ensemble des réalités qui le constituent. Par conséquent, la liberté peut être attribuée nécessairement à ce dernier, si elle peut l'être à l'une ou l'autre des parties composantes dont il est indissociable. Ainsi, par exemple, si une faculté, intelligence ou volonté, est dite libre par essence, on pourra dire également que tout être immatériel est nécessairement libre en autant que ces deux facultés en sont inséparables[38], ce qui est tout différent de la position de Godefroid de Fontaines.

Progressant toujours dans sa définition de la liberté, Gonsalve en énonce une autre condition dont tous les éléments précédents sont des

35. AMOROS, p. 231, paragr. I : « Quia tunc potentia includens materiam non esset libera ».

36. AMOROS, p. 231, I : « ...ergo caelum haberet potentiam liberam et ita esset volens et intelligens ». Or, c'est là une doctrine condamnée par les *Articles* ; cf. *CUP*, t. I, p. 548. A noter que Gonsalve raisonne *ex dictis eorum*, car pour lui toute substance est composée de matière et de forme, y compris les corps célestes.

37. *Question XII*, AMOROS, p. 226.

38. C'est notre interprétation d'après l'ensemble des déclarations de l'auteur sur les rapports entre liberté et immatérialité.

présupposés nécessaires : l'aptitude à se déterminer soi-même, *sit potentia determinativa sui*[39]. Cependant, l'aptitude à se déterminer soi-même, si elle est indispensable à la liberté, ne l'implique pas nécessairement. Il faudra un élément additionnel, car, selon Gonsalve, toutes les puissances sont *determinativae sui* en tant qu'actives, mais toutes ne jouissent pas de la liberté. Il distingue plusieurs types d'autodétermination : il y a l'autodétermination au sens négatif, telle que nous l'avons vue définie par Gilles de Rome[40] ; il y a aussi l'autodétermination accidentelle[41] qui n'inclut certainement pas la liberté puisque celle-ci requiert une capacité de se déterminer par soi ; à l'autodétermination accidentelle s'oppose précisément l'autodétermination essentielle ou par soi, c'est-à-dire par sa propre vertu, en vertu d'un pouvoir naturel ; cette dernière se subdivise en autodétermination nécessaire et non-nécessaire[42] (à ne pas confondre avec autodétermination *per accidens*), celles-là mêmes qui distinguent l'activité intellectuelle de l'activité volontaire. Nous reviendrons sur ce point. C'est donc un type spécial d'autodétermination qui caractérisera la liberté. Et ceci nous introduit aux éléments essentiels constitutifs de la liberté.

Eléments essentiels constitutifs de la liberté.

Ils sont impliqués dans les dernières lignes du texte que nous analysons :

Si autem sit [intellectus] activus, tunc praesente objecto determinat se, sed alio modo quam voluntas... sed voluntas ex parte potentiae nullam necessitatem habet determinandi se[43].

Il faut donc à la puissance le pouvoir d'effectuer son acte sans contrainte, ni externe, ni interne, et l'autonomie ; en d'autres termes, n'est libre que la puissance jouissant d'une activité pleinement autonome. Ces notes constitutives de la liberté sont exprimées encore plus clairement dans d'autres textes :

Duo requiruntur ad libertatem potentiae ; unum quod sit effectiva actus et aliud est quod ille actus sit in potestate sua...[44].

Explicitons chacun de ces termes :

a) Pouvoir efficient. Par cette précision, Gonsalve veut distinguer la causalité en question d'autres modes de causalité dont on parlait à son époque, entre autres : la causalité métaphorique, notion mise à la mode par Gérard d'Abbeville et que celui-ci appliquait à l'intelligence pour

39. AMOROS, 239, paragr. 2, *in medio.*

40. *Ut supra*, note 21.

41. AMOROS, 234, B-235. Gonsalve ne donne pas d'explication de ce genre d'autodétermination. Il ne le mentionne, semble-t-il, que pour le besoin du dilemme.

42. *Ibid.*, p. 239 ; l'autodétermination nécessaire est celle qui caractérise l'intelligence.

43. *Ibid.*, *in fine.*

44. *Ibid.*, p. 241, paragr. 2. Le texte continue : « Intellectus non habet actum suum in potestate sua, voluntati autem competit utrumque ». La même distinction est reprise, p. 39.

définir le mode d'influence que celle-ci exerce sur la volonté[45] ; la causalité illative ou *consecutiva*, selon laquelle la volonté ne se mouvrait à son acte que par mode de conséquence, à la manière dont l'intelligence adhère aux conclusions de ses principes[46]. Pour être constitutive de la liberté, cette efficience que réclame Gonsalve doit en outre s'exercer directement, sans l'intermédiaire de l'acte d'une autre puissance. Il écarte ainsi la théorie de Godefroid de Fontaines selon laquelle la volonté n'aurait qu'un pouvoir indirect sur son acte, conformément à un principe auquel ce maîtres tient fermement : *agens et patiens non sunt in eodem subjecto*[47].

b) *Autonomie*. Ce qui, par-dessus tout, fait l'excellence de l'efficience constitutive de la liberté, est son autonomie. Sur ce point, Gonsalve s'oppose nettement à Jean Lesage qui prétendait concilier la liberté et la nécessité de l'action volontaire. Etant donné l'importance que Gonsalve attache à cet aspect de la liberté, nous devons examiner les développements qu'il y consacre...

Critique de la théorie de Jean Lesage.

Selon Lesage, la détermination nécessaire d'une puissance ne fait pas obstacle à sa liberté. Puisque cette dernière consiste dans un certain pouvoir sur son acte, il distingue deux manières dont la volonté peut dominer son acte sans exclure la nécessité, *non obstante quod objecta movent voluntatem de necessitate*[48].

1. D'une part, bien que la volonté dépende de l'intelligence, ou plus précisément, du phantasme d'où l'intellect tire son objet, nous sommes libres parce qu'il est en notre pouvoir de former des phantasmes lorsque nous le voulons. Une fois présents dans l'intelligence, ces phantasmes déterminent nécessairement la volonté, mais celle-ci peut leur en interdire l'accès. Elle possède ce que l'on pourrait appeler un pouvoir de « barrage ». Lesage croit lui accorder suffisamment pour lui reconnaître le titre de cause principale de nos actes, mais elle n'en reste pas moins dépen-

45. GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quodlibet IV*, *Vat. lat. 1015*, fol. 127-128va ; cf. LOTTIN, pp. 250 et ss.

46. THOMAS DE SUTTON, *Quodlibet III*, *Vat. Ottob. 1126*, fol. 31vb-34ra ; cf. LOTTIN, p. 349 et ss.

47. « Dicunt ... unde voluntas habet dominium super ea quae actu suo potest movere aliquo modo et educere de potentia ad actum ; et ideo ipsa super actum suum dominium proprie non habet per se et directe ac immediate, sed super alias potentias et super actus earum ». GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, q. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 161, *début*.

48. JEAN LESAGE, *Quaestiones disputatae*, q. I ; cf. AMOROS, *op. cit.*, *Appendix*, p. 433. Ces *Quaestiones* éditées par AMOROS, font partie d'un *Quodlibet* édité en son entier par GLORIEUX, avec introduction, notes et tables, Paris, Vrin, 1958. Par « nécessité », il faut ici entendre une nécessité interne et non pas une nécessité externe ou coaction, que tous rejettent. Cette opinion n'est pas exclusive à Lesage, mais Gonsalve critique l'expression qu'elle a reçue chez ce dernier. Remarquons que Lesage fait immédiatement application à la volonté de tout ce qu'il dit de la liberté. Comme, pour l'instant, nous en sommes à la définition de la liberté, nous ne retiendrons de lui que sa conception de la liberté ne préjugeant pas de ce qui sera dit plus loin concernant le sujet de la liberté.

dante de l'objet[49]. Il va même jusqu'à soutenir que, non seulement la détermination nécessaire n'est pas un obstacle à la liberté, mais elle en est une condition indispensable car, à défaut de cette détermination, la volonté pourrait faillir à sa tâche en se détournant de la fin, et ainsi, elle serait un principe déficient. Elle serait comme la main desséchée qui ne peut plus servir d'instrument à l'artiste pour l'accomplissement de son œuvre[50]. Notons, en passant, le contresens que commet Lesage qui, après avoir présenté la volonté comme cause principale des actes humains, compare maintenant son activité à celle d'un instrument[51].

2. Lesage explique encore d'une autre manière la maîtrise que la volonté exerce sur son acte. Parmi les phantasmes, il y a ceux de la fin et ceux des moyens, *ea quae sunt ad finem*. A l'égard des phantasmes de la fin, la volonté se comporte comme l'intelligence vis-à-vis les premiers principes. Elle est nécessairement déterminée par eux et n'a d'autre pouvoir que de faire qu'ils soient ou ne soient pas, *ut sint vel non sint*. Quant aux phantasmes des moyens, la volonté a de plus, sur eux, un certain pouvoir d'élection, *ut sint et convenientia sint*. Ces phantasmes ne s'imposent pas immédiatement et nécessairement à la volonté, il est laissé à son initiative d'en déduire la nécessité de la fin poursuivie comme l'intelligence déduit les conclusions d'un principe, et finalement, de les accepter ou rejeter. On aura remarqué cependant que, dans cette élection, la volonté n'agit que sous la motion de l'intelligence à qui il revient de délibérer et de juger[52].

Gonsalve juge doublement fautive une telle théorie. En premier lieu, ce prétendu pouvoir de la volonté tel que Lesage l'explique, manque de fondement, car il n'y a rien dans ce qu'il accorde à la volonté qui justifie le titre de cause principale de nos actes. Etre cause principale, si-

49. « Manifestum est quod voluntas est per se principium actuum humanorum et principalis causa ». LESAGE, cf. AMOROS, pp. 432-433.

50. ID., *ibid.*, p. 433, *Quarto*. Même opinion de Godefroid de Fontaines, mais exprimée différemment. Si la volonté était cause de son acte, elle serait moins libre, car du fait que l'agent et le patient seraient dans le même sujet, l'action s'ensuivrait nécessairement. *Quodlibet* XV, q. 4, éd. LOTTIN (*Les philosophes belges*, XV), pp. 24-28. A noter que Lesage passe ici à une conception augustinienne de la liberté : pouvoir d'atteindre son bien sans obstacle, comme il sera précisé plus loin.

51. Duns Scot ne voit pas non plus d'incompatibilité entre nécessité et liberté. Cependant la nécessité dont il parle n'est pas la même que celle de Lesage. Scot distingue, en effet, entre la nécessité de coaction, la nécessité d'immutabilité (ce qui doit nécessairement arriver). et la nécessité de détermination (nécessité intrinsèque). La seconde est compatible avec la liberté ; en effet, de ce qu'une chose arrivera certainement, il ne s'ensuit pas que cet événement sera la conséquence d'un déterminisme. Rien n'empêche qu'il soit le produit d'un acte libre. « Si est necessitas qualiscumque, de qua solemus dicere necesse est, ut ita sit aliquid, vel ut ita fiat aliquid, non oportet timere quod talis necessitas, si ponatur in actu nostro praescito, nobis auferat libertatem, quia ista necessitas praescientiae vel praesciti ut praesciti, etsi sit necessitas immutabilitatis, non est tamen simpliciter necessitas inevitabilitatis, sive omnimodae determinationis ». *Quodlibet XVI*, q. 17, dans *Opera omnia*, XXVI, éd. VIVÈS, p. 200b.

52. LESAGE, dans AMOROS, p. 434, paragr. 2 : « Quia fines sunt nobis naturaliter cogniti et voliti ; in quibus virtualiter continentur ea quae sunt ad finem, et in potestate nostra est illa explicare et in finibus deducere, ex quorum deductione sequitur electio bona si bene deducantur, ideo per hunc modum actiones humanae sunt in potestate nostra habituali ».

gnifie : causer *ex virtute propria,* donc être actif, ce que Lesage refuse à la volonté tout en la déclarant cause principale. Selon Gonsalve, liberté et causalité effective vont ensemble ; on ne peut rejeter l'une et retenir l'autre[53]. De même, selon lui, le fait d'appréhender les phantasmes lorsque nous le voulons n'implique pas qu'ils soient dépendant de notre volonté, pas plus que les objets sensibles ne sont dits en notre pouvoir, bien que nous les percevions à volonté[54]. Quant au pouvoir d'élection concédé par Lesage à la volonté, Gonsalve l'estime insuffisant par suite de son inaptitude à expliquer convenablement le péché, la faute morale. S'il fallait accepter la théorie de Lesage, le péché ne serait que l'effet de l'ignorance ou d'un jugement défectueux[55]. Nous développerons ce point quand il sera question des rapports entre la volonté et l'intelligence. Quelle que soit donc l'ingéniosité déployée par son adversaire pour se tirer d'affaire, il n'y a pas de liberté si l'objet ou le phantasme, de quelque nature qu'il soit, exerce une influence nécessitante sur la volonté :

Illud quod habet rationem principiantis et dominii est principium liberum[56].

Quod habeat dominium super illa respectu quorum dicitur habere libertatem[57].

La liberté exige l'absence de toute contrainte, tant externe qu'interne. D'autres maîtres distinguaient entre liberté de coaction ou absence de contrainte extérieure et liberté de nécessité ou absence de déterminisme interne. Cette dernière liberté donnait lieu, à son tour, aux distinctions suivantes : liberté d'exercice, de spécification et de contrariété, selon qu'elle a pour objet la position de l'acte, le choix entre tel ou tel bien ou entre le bien et le mal[58]. Ces distinctions exprimaient comme autant de degrés de liberté qui variaient suivant les divers états du sujet et les objets considérés. Gonsalve, pour sa part, exclut ces demi-libertés ou libertés réduites. Bien qu'il ne fasse pas état de ces distinctions, tout le contexte, spécialement sa critique de Lesage, indique qu'il n'y a pour lui qu'une seule liberté, celle de la puissance qui se meut sans contrainte d'aucune sorte vers tout objet :

53. Amoros, 121, 20 : « Ergo sequitur quod voluntas sit virtute sua volitio, quia effectus virtute est in causa principale, et constat quod est potentia formaliter illa ».

54. « Nos videmus quando volumus, aperimus enim palpebras cum nobis placet, et tamen colores sive visibilia non sunt in potestate nostra ; ergo nec phantasmata » ... *Ibid.*, 122, 25.

55. Cet argument est traité à la *Question VIII* où Gonsalve discute les diverses théories sur la cause du péché. Bien qu'il n'y vise pas directement et spécialement Lesage, l'argumentation qu'il développe démontre l'insuffisance du pouvoir que Lesage concède à la volonté.

56. Amoros, p. 325.

57. *Ibid.*, p. 39.

58. Saint Thomas, *III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1 ; Id., *De veritate*, q. 22, a. 5, 6.

59. Amoros, 122, 26 ; *Ibid.*, 123, 29. D'autres maîtres définissaient aussi la liberté comme « autodétermination », « pouvoir sur son acte » (Saint Thomas, Godefroid de Fontaines, Jean Lesage) ; cependant ils ne l'entendaient pas de la même manière. Nous avons vu qu'il y a plusieurs types d'autodétermination.

Nihil habet aliquem effectum in potestate sua quod non habet omnes causas in sua potestate ; si igitur voluntas non movet nisi ut mota a phantasmatibus, non habet suam actionem in sua potestate [59].

Bien que pouvoir efficient et autonomie soient inséparables dans le cas de la volonté, puisque l'autonomie désigne un mode d'efficience plus excellent, on peut dire que Gonsalve met l'accent sur cette dernière propriété. C'est par elle que se distingue une puissance libre d'une puissance qui ne l'est pas. L'intellect est actif, ce qui a été démontré, et pourtant il est privé de liberté, parce que son acte est soumis à un certain déterminisme : *Praesente objecto determinat se... sed necessario modo determinat se* [60].

La conception gonsalvienne de la liberté est sensiblement la même que celle de son maître P. Olivi. Pour celui-ci, la liberté a sa racine dans la volonté et non dans l'intelligence : *Libertas arbitrii totaliter est ipsa voluntas quantum ad radicem et consistentiam suam* [61]. De même, son fondement n'est pas l'immatérialité, mais l'autodétermination :

Ad hoc enim quod actum libere producat exigitur quod actus ille exeat ab ea secundum aspectum dominativum ita quod voluntas exeat in illum tanquam a se mota et non tanquam ab alio applicata et quasi necessitata [62].

Si igitur libertas, in quantum libertas, formam dicit et virtutem activam et in activis praecipuam... [63].

Comme Gonsalve, il précise que ce n'est pas une activité quelconque qui fonde la liberté, mais une activité d'ordre spirituel : *Dinamismo et attivismo sono termini generici ; Il dinamismo fondamento della liberta e soltanto quello spirituale* [64].

Peut-être sera-t-il utile, pour mieux saisir ce qu'il y a d'original dans une telle conception de la liberté chez Gonsalve, et chez les franciscains en général, de la confronter avec les doctrines courantes. On a distingué deux grandes conceptions de la liberté au moyen âge : celle issue de saint Augustin, qui peut se définir : absence d'empêchement, pouvoir de vouloir son bien. C'est le propre de l'acte qui s'exerce en vue de son propre bien et sous la direction de l'intelligence [65]. Elle ne requiert pas de la puissance libre qu'elle puisse à son gré choisir entre vouloir et

60. AMOROS, p. 239, paragr. 2, *in medio.*

61. OLIVI, *Commentarium in II Sent.*, d. 24, a. 2, *Bibl. Univ. Padova, Cod. 637*, fol. 156d ; cf. SIMONCIOLI, *El problema della liberta 'umana in Pietro di Giovanni Olivi et Pietro de Trabibus*, p. 184.

62. ID., *Quaestiones in II librum Sent.*, q. 58, paragr. 2, éd. JANSEN (*BFH*, V), p. 429.

63. ID., *op. cit.*, q. 57, *ibid.*, p. 375 ; autres textes : *ibid.*, pp. 358, 359, 410.

64. SIMONCIOLI, *op. cit.*, p. 130. Gonsalve, à la différence d'Olivi, fait plutôt consister la note spécifique de cette activité dans l'autonomie. Simoncioli note l'identité de pensée entre Olivi et Gonsalve. Celui-ci, affirme-t-il, soutient l'insuffisance de l'immatérialité pour fonder seule la liberté entre Godefroid de Fontaines et la nécessité de l'activisme contre saint Thomas. Ce qui confirme notre interprétation.

65. Ne pouvant citer ici les nombreux textes augustiniens sur le sujet, nous utilisons le résumé de VAN PETEGHEN, *De libertatis notione augustiniana et scholastica*, dans *Collationes Gandavenses*, 1950, pp. 149-151. On y trouvera de nombreuses références.

ne pas vouloir. D'après cette conception, la liberté parfaite est en Dieu et chez les bienheureux qui sont fixés dans le bien et ne peuvent s'en écarter. Une seconde conception qui eut cours au moyen âge à partir de saint Bernard, met l'accent sur l'absence de nécessité interne, *immunitas a necessitate qualibet ;* c'est le propre de l'action qui s'exerce avec la faculté de ne pas s'exercer. On l'appelle aussi liberté d'indifférence[66], celle qui donna lieu aux distinctions données plus haut. La conception de Gonsalve et des autres franciscains unit, semble-t-il, ces deux points de vue. Elle se rapproche de la conception augustinienne en ceci qu'elle n'exige pas l'indifférence ou la possibilité de choix et, de la sorte elle convient éminemment à Dieu et aux Saints ; d'autre part, ils insistent plus que saint Augustin sur l'absence de nécessité interne, et par là leur conception rejoint celle des autres scolastiques. Non pas que saint Augustin exclut cette absence de nécessité interne, mais, il n'y appuie pas. Pour Gonsalve donc, la liberté est, avant tout, l'expression d'un dynamisme original, une manière de se mouvoir vers l'objet. En ce sens sa définition est plus positive que les précédentes.

Nous voyons se dégager déjà une telle conception de la liberté chez saint Anselme, lorsqu'il la définissait : *potestas observandi rectitudinem propter ipsam*[67]. Il la définissait comme la propriété de l'acte par lequel la volonté se meut à ce qui est juste, honnête en tant que tel. Or, tandis qu'elle se porte vers le *commodum*, l'agréable, en vertu d'une nécessité naturelle, la justice ne peut être l'objet que d'un mouvement désintéressé et autonome. Ce qui importe dans cette définition n'est pas tant l'objet, mais le dynamisme original dont sa poursuite est l'expression. Ainsi, s'est peu à peu développée une notion de la liberté comme pouvoir d'autodétermination au sens le plus strict. L'originalité de Gonsalve est peut-être d'avoir exprimé ces choses avec plus de clarté, de force et de concision.

B. Sujet de la liberté.

La notion de liberté étant ainsi précisée, il reste à établir que son sujet est la volonté et la volonté seule. Pour ce faire, il n'y a qu'à vérifier la présence en elle de toutes les conditions qui viennent d'être décrites.

1) *La volonté est active.*

Sur ce thème s'affrontent les mêmes adversaires et les mêmes opinions qu'au sujet de l'activité de l'intelligence.

D'un côté, il y a les passivistes, aussi dénommés mécanicistes[68], parce qu'ils assujettissent la volonté à l'objet et, par celui-ci, aux forces naturelles. Dans ce groupe figurent de nouveau Godefroid de Fontaines et

66. Id., *ibid.*, p. 152.

67. Saint Anselme, *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, 1, paragr. 6, dans *Opera omnia*, XI, éd. Schmitt, p. 256 ; Id., *Dialogus de libero arbitrio*, c. 3 ; *PL*, 158, 494.

68. « Il dinamismo psicologico oliviano, salda premessa delle liberta, contrastava profondamente con il meccanicismo psicologico degli ultimi anni del sec. XIII ». Simoncioli, *op. cit.*, p. 75.

ses disciples, Jean Lesage et Jean de Pouylle[69]. Dans la *Question 7* de son *sixième Quodlibet : Utrum voluntas potest se movere per aliquam dispositionem, dato quod non potest sine dispositione,* Godefroid de Fontaines soutient l'absolue passivité des puissances vis-à-vis l'objet qui seul peut causer leurs actes :

Dicendum quod voluntas proprie et per se non movet intellectum nec e converso, sed objectum quod intellectum movet ad actum intellectionis movet etiam voluntatem ad actum volitionis[70].

Nous n'avons pas à reprendre les argumentations de ces maîtres, car ils ont déjà été exposés en grande partie dans le chapitre sur l'activité intellectuelle.

Du côté opposé, nous trouvons les activistes parmi lesquels Gonsalve distingue deux catégories : a) Les représentants de l'activisme mitigé selon lequel la volonté cause elle-même son acte de volition, mais après avoir été préalablement disposée par l'objet. Cette disposition consiste pour la volonté dans une « affection ». Elle est à la volonté ce que l'espèce est à l'intelligence, avec cette différence toutefois que l'espèce provoque l'acte d'intellection, tandis que la volonté ainsi disposée reste encore libre d'agir[71]. C'est là une opinion combattue à la fois par Godefroid de Fontaines et Henri de Gand, mais pour des raisons opposées. Le second la rejette pour exalter davantage l'autonomie de la volonté qui peut agir sans disposition[72], tandis que pour Godefroid de Fontaines, la volonté, même disposée, serait encore passive[73]. Dans les deux cas, une telle disposition préalable s'avère inutile. b) Un deuxième groupe d'activistes, auquel se rallie Gonsalve, soutient que même sans disposition préalable la volonté cause son acte de volition :

Alii dicunt quod omnis talis potentia ad praesentiam objecti statim efficit actum suum in se ipsa, absque tali dispositione praeinducta, saltem voluntas[74].

69. Jean de Pouylle étudia la théologie sous Godefroid de Fontaines, fut maître régent en 1307. Il critiqua plusieurs thèses de Gonsalve. Pour ces deux maîtres, Jean Lesage et Jean de Pouylle, voir GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, p. 441, 450.

70. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, q. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 170, paragr. 2.

71. La théorie est de Jean de Murro ; on la trouve développée dans la *Quaestio II*, étudiée par E. LONGPRÉ, *L'œuvre scolastique du Cardinal Jean de Murro* dans *Mélanges Auguste Pelzer*, pp. 490-491 : « Dico ad quaestionem quod sicut intellectus requirit aliquid aliud ad intelligendum quam habilitas naturalis vel acquisita vel infusa sicut speciem qua sic in actu ponitur intellectus... sic in voluntate praeter habilitatem acquisitam vel naturalem vel infusam necesse est ponere aliquid quo reducitur voluntas ad actum necnon scilicet ad actum volendi, et illud non meretur dici species, ita quod praeter habitus acquisitos et infusos in voluntate oportet ponere quemdam influxum et hoc ad apprehensionem boni ita quod bonum apprehensum causat in voluntate aliquid per modum fluxus et non per modum manentis, mediante quo voluntas se movet ad volitionem ». « Aliter est hic quam species in intellectu, quia species existens in intellectu necessario facit actum intelligendi, sed voluntas sub illo influxu, quia libera, potest se movere ad opposita ». AMOROS, p. 31.

72. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIII*, q. XI, dans *Aurea quodlibeta*, Venetiis, II, fol. 308. On se souvient qu'il avait cependant admis une telle disposition pour l'intelligence.

73. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, qu. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 149, début.

74. AMOROS, 31.

Si un doute planait sur la nécessité d'une disposition préalable dans l'intelligence, il n'en est plus ainsi pour la volonté, *saltem voluntas*, c'est-à-dire : au moins pour la volonté il est certain qu'elle peut agir sans cette disposition. Et Gonsalve précise qu'elle est cause efficiente de son acte, écartant par là toute interprétation qui tendait à réduire la causalité de la volonté à toute autre chose qu'une véritable efficience.

Démonstration.

Nous ne reprendrons pas de nouveau la démonstration « négative » de l'activité de la volonté, celle où Gonsalve s'applique à réfuter les objections adverses, car ce sont les mêmes qui furent exposées au sujet de l'activité de l'intelligence. Relevons plutôt, parmi les arguments positifs, ceux qui concernent plus spécialement la volonté[75]. L'argumentation de Gonsalve s'appuie sur deux faits, l'un d'ordre psychologique : la nolition ; le second d'ordre moral : le péché et la sanction.

a) *La nolition.*

A ceux qui refusaient à la volonté le pouvoir de causer son acte interne de volition, Gonsalve opposait en premier lieu le cas de la nolition, *nolle*, acte négatif qu'il ne faut pas confondre avec la non-volition ou l'absence de volition. Si, comme les objectivistes le prétendent, l'objet peut causer la volition, peut-il encore causer la nolition[76] ? C'est impossible, parce qu'aucun des deux objets qui s'offrent à la volonté, le bien ou le mal, n'est apte à causer la nolition. Il va de soi que le mal, pure privation, ne peut rien causer[77]. Sera-ce le bien ? Mais le bien ne peut causer qu'un acte positif[78]. Certains ont essayé de contourner la difficulté en expliquant la nolition comme une mauvaise volition[79], en sorte que la nolition ne se distinguerait de la volition que par l'objet. Mais, c'est se méprendre sur la nature de la nolition qui diffère de la volition non seulement par l'objet, mais aussi comme acte[80]. On a encore prétendu que la cause positive de la nolition ne serait pas le mal, mais le bien opposé. Autrement dit, l'aversion du mal serait provoquée par l'affection du bien opposé. Cela non plus n'explique pas la nolition, car il ne peut y avoir de relation causale entre la nolition qui est un acte négatif et la volition, acte positif causé par le bien[81]. Donc il y a bien un cas où la volonté est cause de son acte, c'est celui de la nolition.

75. Ce ne sont pas là des preuves exclusives. Tous les arguments positifs d'ordre métaphysique qui ont servi à prouver l'activité de l'intelligence, s'appliquent également à la volonté, Il suffit de s'y référer.

76. Cf. AMOROS, p. 37, *Contra*, paragr. 2.

77. *Ibid.*, *Sed contra*, paragr. 3 ; 38, 1 ; 241, *in fine*.

78. AMOROS, 355 : « Objectum formale actus volendi non est malum sed bonum... »

79. *Ibid.*, p. 38, paragr. 1.

80. *Ibid.* : « Actus non distinguitur a volitione quia est respectu mali et volitio respectu boni, ut dicunt ». On peut ajouter que cette explication n'avancerait guère la question, puisque de nouveau l'objet de cette mauvaise volition serait le mal qui ne peut rien causer.

81. AMOROS, p. 37, paragr. 3 : « Quia volitio dicit actum positivum, ergo ejus non est causa privativa ».

b) *Le péché, la sanction.*

Outre cet argument emprunté à l'ordre naturel, Gonsalve en produit un second, d'ordre théologique tiré du péché. S'il faut admettre que la volonté n'est pas cause de son acte, comme le prétendent les objectivistes, à qui devra-t-on imputer l'acte peccamineux[82] ? Comment expliquer la culpabilité, la responsabilité ? D'autre part, si la volonté n'est pas active, n'a pas de pouvoir efficient sur les actes intérieurs, sa responsabilité vis-à-vis ces actes étant amoindrie, sinon annulés, ces actes intérieurs ne devraient pas être passibles de sanction. Or, l'expérience personnelle la plus intime nous convainct du contraire. Nous avons bien le sentiment que les actes dont nous avons le plus à répondre sont précisément nos actes intérieurs. Il faut donc admettre qu'ils dépendent encore plus de notre volonté que les actes extérieurs[83]. Il y a ici une difficulté qui embarrassait sérieusement Godefroid de Fontaines. Pour ce qui est de l'acte extérieur, nulle contradiction à ce que la volonté en soit la cause effective, car, ainsi qu'il a déjà été précisé, il y a en ce cas distinction de l'agent et du patient :

Quomodo homo libere agat per voluntatem actum exteriorem ut sic laudetur, satis patet, quia ibi non agit aliquid unum et idem secundum idem in se ipso[84].

Mais, il n'en va plus de même pour les actes intérieurs : *Sed quomodo hoc poterit dici de actu interiori non sic est manifestum*[85]. Il admet pourtant la nécessité d'avoir le contrôle de nos actes intérieurs dont dépendent les actes extérieurs eux-mêmes. Il explique alors que ces actes intérieurs dépendent également de nos deux facultés : intelligence et volonté, en tant qu'ils sont le fruit d'une délibération, et s'il est dit que rien ne nous appartient autant que le vouloir, on doit entendre par là que la volition n'est pas soumise à la violence comme les autres actes. Il ne saurait être question d'un pouvoir efficient de la volonté sur son acte :

Unde voluntas habet dominium super ea quae actu suo potest movere aliquo modo et educere de potentia ad actum, et ideo ipsa super actum suum dominium proprie non habet per se et directe ac immediate, sed super alias potentias et actus earum ; quia alias potentias habet movere ad exercitium actus et habet imperare actus aliarum potentiarum, sed a nulla alia habet sic moveri[86].

82. *Ibid.*, p. 40, 6.

93. *Ibid.*, p. 40, 7 ; 41 : « Si [actus interiores] minus essent in potestate nostra quam actus exteriores, minus nobis imputarentur et punirentur quam exteriores, quod falsum est... »

84. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, q. 12, *éd. cit.*, t. III, pp. 233-234.

85. *Ibid.*

86. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, q. 7, *éd. cit.*, t. III, p. 161. AMOROS, p. 39. Godefroid de Fontaines explique ainsi la proposition de saint Augustin : « Nihil tam in potestate voluntatis quam velle ». Il semble bien que ce soit là l'interprétation exacte de la pensée de saint Augustin. Voir à ce sujet ce qui a été dit de la conception augustinienne de la liberté. Dans un autre texte, Godefroid explique un peu plus clairement la manière dont la volonté peut maîtriser son acte : « Cum etiam determinare sit quidam actus et nihil facit se de po-

2) *La volonté est autonome.*

C'est avant tout par l'autonomie de son acte, que la volonté est une puissance libre. Par autonomie, nous voulons dire qu'elle dispose totalement de son acte, ne subit aucune contrainte, tant externe qu'interne[87]. Ainsi que l'enseigne saint Augustin, nul acte n'est autant en notre pouvoir que le vouloir[88]. Ce deuxième aspect du pouvoir de la volonté est démontré par Gonsalve à la *Question VIII*[89], où il définit les rapports de celle-ci avec l'intelligence, car, si la volonté pouvait subir quelque contrainte, ce serait de la part de l'intelligence qui lui présente l'objet. L'examen de cette nouvelle prérogative de la volonté comporte donc deux aspects : a) l'affirmation de l'indépendance de la volonté vis-à-vis l'intelligence ; b) définition du rôle de l'intelligence dans la volition.

a) *Indépendance de la volonté.*

Dans la tradition aristotélicienne, il est courant de considérer les déterminations de la volonté comme dépendantes de celles de l'intelligence. Sans doute, elle est exempte de contrainte physique (coaction), mais elle n'est pas totalement affranchie d'un déterminisme interne vis-à-vis les objets qui lui sont présentés. On distingue alors entre la fin et les moyens. A l'égard de la fin, la volonté n'a d'autre initiative que de poser son acte ou de ne pas le poser, tandis que relativement aux moyens il y a la possibilité de choix. Toutefois, l'indétermination de la volonté, en ce dernier cas, est conséquente à l'indétermination de l'intelligence elle-même qui n'y trouve pas matière à des jugements nécessaires[90].

Une telle conception remonte à Aristote pour qui la volonté n'était

tentia in actum, voluntas per se non potest determinare se, sed per accidens, sic scilicet quod facta in actu volendi finem, et hoc per apprehensionem intellectus, postea per aliam apprehensionem intellectus, qua scilicet apprehenditur quod propter finem volitum inquirendum est de his per quae potest talis finis haberi, voluntas facta in actu volendi quod inquiratur de his quae sunt ad finem ut, illis explicatis ea velit determinare, movet intellectum et alias potentias ad investigationem eorum quae sunt ad finem... Pro quanto tamen dicto modo movet intellectum et alias potentias ad investigationem talium quibus postea determinatur, sic potest dici seipsam movere et sic ipsam determinare ». ID., *Quodl. VI*, q. 12, *éd. cit.*, t. III, p. 234.

87. Évidemment, il ne s'agit pas d'une indépendance absolue. Bien qu'il n'en fasse pas mention, comme ses prédécesseurs Gauthier de Bruges et Richard de Mediavilla, il admet l'intervention de plusieurs facteurs dans la production de l'acte libre, à savoir : Dieu, l'objet et la raison. Il sera question bientôt du rôle de cette dernière.

88. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 3, n. 75 ; *PL*, 32, 1307 : « Quidquid volumus velle possumus ».

89. « Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere ? ». AMOROS, p. 113.

90. « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum ; sed sicut causa, est ratio : Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni ». SAINT THOMAS, *Ia-IIae*, q. 17, a. 1 ; ID., *Ia*, q. 83, a. 1 ; *De malo*, q. 6, a. unic. ; LESAGE, *Quaestio I* ; cf. AMOROS, p. 434.

qu'un appétit naturel couronné de raison[91]. En tant qu'appétit naturel, elle est soumise aux lois de toute activité naturelle, c'est-à-dire qu'elle est attirée irrésistiblement par son objet. Mais, en tant qu'appétit rationnel, elle échappe jusqu'à un certain point au déterminisme de la nature, grâce à la raison qui peut se porter *ad diversa*[92]. D'où, il apparaît clairement que la liberté n'a pas sa racine dans l'appétit-volonté, mais elle advient à celle-ci par l'intermédiaire de la rationalité. Ces vues intellectualistes furent reprises et accentuées par des maîtres contemporains de Gonsalve, notamment Jean de Pouylle et Jean Lesage. Selon ces maîtres, la fin est à la volonté dans l'ordre pratique ce que sont les premiers principes à l'intelligence dans l'ordre spéculatif. De même que l'intelligence adhère nécessairement aux conclusions, ainsi la volonté est déterminée par la fin et par ce que l'intelligence juge nécessairement lié à la fin[93].

Gonsalve rejette ce parallélisme rigoureux entre l'ordre pratique et l'ordre spéculatif. Si l'intelligence est contrainte par la logique des conclusions, la volonté ne l'est jamais[94]. S'il fallait admettre de sa part une telle dépendance à l'égard des jugements de l'intelligence, le péché serait conséquent à une erreur de jugement. Mais, n'est-ce pas là dénaturer le péché qui est bien plutôt une dérogation à la loi exprimée par un jugement de la conscience ? Comment peut-il y avoir dérogation si les deux sont parfaitement d'accord ? Comment expliquer le remords, le regret qui suit la faute, si la volonté se conforme nécessairement à ce que l'intelligence lui présente comme bon[95] ? Une difficulté encore plus sérieuse serait d'expliquer la faute de nos premiers parents ou de l'ange, créatures en qui il ne pouvait y avoir de défaillance du côté de la raison. Leur faute ne peut avoir d'autre cause qu'une mauvaise disposition de leur volonté qui a résisté au jugement de la raison[96].

91. En fait, la notion de volonté n'était pas encore à point chez Aristote. Au principe de l'activité il mentionne l'intellect pratique et la faculté désirante. ARISTOTE, *De anima*, III, 10, 433a10-15. De quelle nature est cette faculté ? On ne le voit pas très bien. « Aristote n'a pas su dégager le concept de désir rationnel, encore moins celui de volonté ». R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, *Ethique à Nicomaque, traduction et commentaire*, t. I, p. 443.

92. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, IX, 5, 1048a7. Aristote observe que toutes les puissances irrationnelles sont déterminées ad unum. Donc l'indétermination et le pouvoir de choix sont liés à la connaissance rationnelle.

93. Cf. JEAN LESAGE, *Q.I.* ; cf. AMOROS, pp. 433-434. Cette opinion est rapportée par Gonsalve ; AMOROS, p. 113, 2.

94. « Si ergo debet valere argumentum, sic oportet accipere in speculativis : scito principio et deductione facta ad conclusionem, scitur conclusio ; ergo et in practicis volito fine et volita deductione ad id quod est ad finem, oportet illud velle ; sic autem non accipiebas, et ideo non valet ». AMOROS, 131, 2.

95. « Quia nullum agens, aliquid quod credit esse simpliciter bonum, dum illud agit, agit contra conscientiam suam... » AMOROS, 126, 2, a.

96. *Ibid.*, 128 b. Il est intéressant de voir comment Jean de Pouylle, adversaire de Gonsalve répond à cette objection. Pour expliquer le remords, le regret, il distingue entre connaissance universelle et particulière. La première envisage l'objet dans sa totalité, tandis que la seconde ne le considère que sous l'un ou l'autre aspect. Le péché peut s'expliquer par une superposition de ces deux connaissances, impliquant des jugements opposés. L'accord de la volonté avec le jugement particulier déclenche l'acte alors que son désaccord avec le jugement général engendre la faute et le remord. *Quodlibet II*, q. 11, *Florence, Bibl. Nat., conv. sopp. II, I, 117*

L'argument tiré du « péché » n'est pas nouveau. Saint Augustin avait déjà développé un raisonnement semblable : « D'où vient, demande-t-il, que deux sujets également disposés *animo et corpore*, réagissent différemment et d'une façon opposée, à la tentation ? On ne peut attribuer une telle divergence d'attitude à un défaut de jugement ou à la présence de passions chez l'un, qui seraient absentes chez l'autre, puisqu'il est dit que tous deux sont également disposés *animo et corpore*[97]. Il n'y a donc pas d'autre explication, dit-il, que la volonté et il s'étonne qu'on en cherche une autre cause[98]. S'inspirant d'un autre texte du même Docteur qui énumère, parmi les causes du péché, l'ignorance et le dérèglement des appétits, Lesage prétendait que saint Augustin veut exclure la volonté et cherche une cause qui, d'une part, n'est pas elle-même un péché, car alors il faudrait remonter encore à une autre cause et qui, d'autre part, demeure en notre pouvoir[99]. En d'autres termes, s'il y a mauvaise élection de la part de la volonté, explique Lesage, saint Augustin en attribue la cause soit à une mauvaise estimation de la fin, soit à un manque de diligence dans la déduction des moyens, soit encore à un dérèglement des appétits, trois causes elles-mêmes fruit de la négligence[100], puisqu'en y mettant quelque diligence il serait possible d'y remédier[101]. Cette interprétation permettait à Lesage d'expliquer le péché sans être obligé de reconnaître à la volonté une causalité sur son acte. Mais il n'est pas allé jusqu'au bout des textes de saint Augustin, qui, loin de voir dans ces déficiences les causes du péché, les présente elles-mêmes comme des effets du péché. En effet, saint Augustin dit bien que si l'on appelle péché le mal que l'homme fait par ignorance ou impuissance (*difficultas recti*), c'est que ces déficiences sont des suites du péché originel[102].

Gonsalve ne retient pas la distinction entre fin et moyens, ni celle entre liberté d'exercice et de spécification. Comme pour Henri de Gand,

fol. 171b ; cf. AMOROS, p. 128, note 2. On peut rapprocher ces distinctions de celle que fait saint Thomas entre le jugement spéculatif et le jugement pratique. Il n'y a pas dépendance totale de la volonté vis-vis la raison. En effet, celle-ci peut s'opposer au jugement spéculatif, et c'est en cela que consiste le péché. Mais elle est toujours déterminée par le jugement pratique, celui qui porte sur l'acte à poser hic et nunc. LOTTIN, *op. cit.*, t. III : *Problèmes de morale*, pp. 652 et ss.

97. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XII, n. 6 ; *PL*, 41, 353.

98. « Igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi volenti ; sed nescio cur aliud te quaerere libeat ». ID., *De libero arbitrio*, III, 17, n. 49 ; *PL*, 32, 1294.

99. LESAGE, *Q. I.*, AMOROS, p. 435 : *Ponit Augustinus...*

100. ID., *ibid.*, p. 435, paragr. 3.

101. ID., *ibid.* ; cf. SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 18, n. 25 ; *PL*, 32, 1302.

102. « Nec mirandum est quod vel ignorando non habeat arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat : vel resistente carnali consuetudine... videat quid recte faciendum sit, et velit nec possit implere. Illa est enim peccati poena justissima ». SAINT AUGUSTIN, *De lib. arb.*, III, 19, n. 52 ; *PL*, 32, 1296 ; « Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt » ID., *ibid.*, *PL*, 32, 1297. Ce texte n'est pas reproduit par Gonsalve. C'est nous qui complétons ici la référence de Lesage.

il tient que c'est d'un même mouvement autonome qu'elle se porte vers tous ses objets [103].

b) *Rôle de l'intelligence.*

Ayant fait la part de la volonté, il reste à faire celle de l'intelligence car, tout en déclarant la volonté indépendante de l'intelligence, Gonsalve n'entend pas soutenir qu'elle agit à l'aveugle. Il accepte le principe communément invoqué par les intellectualistes :

Impossibile est voluntatem ferri in incognitum ; et pari ratione impossibile est quod feratur in aliquid sub ratione sub qua non intelligitur [104].

La volonté ne peut pas se mouvoir vers un objet inconnu. Mais, si la présence d'un objet est requise, la volonté n'est pas liée par le jugement que forme la raison à son endroit :

Voluntas non potest moveri contra vel praeter judicium rationis, falsum... sed voluntas non potest moveri praeter ostensionem rationis [105].

Le rôle de l'intelligence se limite donc à présenter un objet sans contraindre d'aucune façon la volonté qui en dispose à son gré. D'où les expressions *causa coassistens, causa sine qua non* qu'il emploie pour définir son rôle [106]. Il précise encore que le concours de l'intelligence est requis pour l'usage de la liberté, mais non pour la constituer [107].

Encore sur ce point, Gonsalve suit de près Olivi qui s'est exprimé en des termes presqu'identiques sur les rapports entre l'intelligence et la volonté :

Naturalis ordo voluntatis ad intellectum est talis quod in omni actu suo semper praesupponit actum intellectus, eo quod non possit velle nisi cognitum ; ideo liberum arbitrium, licet essentialiter sit voluntas, in operationibus tamen suis includit ordinem ad intellectum... quibus etiam actibus particularibus intellectus voluntas dominatur, cum libere fiunt, et, post collationem ac judicium, libertas consentiendi, vel non remanet apud eam [108].

Donc, il n'est pas question d'arbitraire ou d'irrationnel dans l'activité humaine, selon Gonsalve, pas plus que chez les autres volontaristes ; et même, nous ne croyons pas trahir sa pensée en disant que la liberté ne s'exerce pleinement que dans le sillage de la raison, car n'est-ce pas en se portant vers ce qui est conforme à la nature raisonnable que la vo-

103. AMOROS, 115, 3 ; 123, 29 ; « Nullam necessitatem ex parte potentiae ». HENRI DE GAND *Quodlibet IX*, q. 15, dans *Quodlibeta*, éd. J. BADIUS ASCENSIUS, 1518, fol. 356r-363r.

104. JEAN DE POUYLLE, *Quodlibet II*, q. II, *Cod. cit.*, fol. 171b ; cf. AMOROS, p. 128, note 2. *in medio.*

105. AMOROS, p. 115, paragr. 1.

106. *Ibid.*, p. 46, paragr. 1.

107. « Usus ejus [libertatis] non solum requirit actum voluntatis, sed etiam actus intellectus, quia impossibile est quod sit actus voluntatis liber nisi dum intellectus intelligit, et ideo intellectus requiritur per se ad usum liberi arbitrii ». AMOROS, 237, 4.

108. P. OLIVI, *Commentarium ordinarium in II librum Sent.*, d. 24, a. 2, *Cod. cit.* ; cf. SIMONCIOLI, *op. cit.*, p. 184.

lonté s'affranchit de tous les déterminismes ? Mais, si elle a besoin du concours de la raison, c'est toujours de son propre mouvement qu'elle se conforme aux jugements de celle-ci. C'est ainsi que son acte, tout en étant rationnel, ne laisse pas d'être parfaitement autonome.

Il reste à tirer les conclusions de toute cette démonstration. La volonté est libre, et elle l'est essentiellement en tant qu'appétit d'un ordre différent de celui des appétits naturels. La liberté ne lui vient pas de sa rationalité, mais lui appartient en propre, et il n'y a pas à chercher d'autre cause de sa liberté si ce n'est qu'elle est la volonté [109].

Ayant reconnu ces prérogatives à la volonté, il n'est plus nécessaire d'entreprendre une nouvelle démonstration pour établir qu'elle est seule libre. A plusieurs reprises au cours de notre exposé, nous avons eu l'occasion de relever l'imperfection de l'activité intellectuelle en comparaison de celle de la volonté. Il manque à l'intelligence, l'unique faculté qui pouvait disputer la liberté à la volonté, la note essentielle de la liberté : le mouvement autonome.

Tout comme pour la conception de la liberté, l'attribution à la volonté de cette prérogative n'est pas le seul fait de Gonsalve. Ses déclarations là-dessus ne sont qu'une nouvelle expression du volontarisme traditionnel dans l'école franciscaine. Nous avons vu ses apparentements avec Olivi et Henri de Gand. Eux-mêmes ne sont que les échos de Gauthier de Bruges qui, lui aussi, soulignait en termes vigoureux l'autonomie de la volonté. En voici de courts extraits :

In voluntate est quaedam dominativa potestas qua se inclinat ad bonum oblatum ut eo afficiatur si velit... quae potestas non est in intellectu [110].

Voluntas non semper agit propter aliquam causam specialem, sed sufficit quod propter generalem, scilicet quia vult agere et uti in hoc vel illo sua libertate [111].

Patet quod voluntas habet libertatem proprie dictam et perfectam, non a ratione nec formaliter nec effective, sed a se vel a propria forma sibi ingenita et concreata [112].

Voluntas indiget intellectu ut sibi serviente et consulente sicut rex consiliariis ; intellectus vero indiget voluntate ut imperante [113].

Si accusé qu'apparaisse déjà le volontarisme de Gonsalve après les considérations précédentes, nous n'en trouverons la pleine expression que dans la section suivante où nous traiterons de la primauté de la volonté.

109. AMOROS, p. 239. « Inserendosi nella tradizione francescana, egli considera la proposizione : la volontà è libera, una proposizione analitica. La libertà spetta alla volontà per un diritto originario. Sarebbe perciò vano riporre la causa della libertà al di fuori dell'essenza stessa della volontà ». SIMONCIOLI, *op. cit.*, p. 53.

110. GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones disputatae*, q. 4, ad 8um, éd. LONGPRÉ, p. 44.

111. *Ibid.*, ad 6um, p. 43.

112. ID., q. 5, corp., *éd. cit.*, p. 52.

113. ID., q. 6, ad 19um, p. 66.

II. La primauté de la volonté

La proposition que nous venons de formuler découle logiquement des développements précédents. Le mode d'activité de la volonté qui vient d'être décrit suffit à lui assurer la prééminence dans la vie psychologique. Aussi grouperons-nous dans cette nouvelle section les aspects complémentaires du volontarisme de Gonsalve.

On pourrait se demander pourquoi un développement spécial sur cette question de la primauté qui, selon les termes de saint Bonaventure, contient plus de curiosité que d'utilité [114] ? Gonsalve répond lui-même : « Ce n'est pas que je fasse grand état de ce primat, car je possède l'une et l'autre faculté. Mais c'est parce que l'on a soutenu des choses inexactes à ce sujet [115]. » Il est donc provoqué à ce débat par les fausses théories qui servent d'appui à la position adverse [116]. Nous devons nous rappeler que l'intellectualisme se présentait à lui sous deux formes exagérées, voire même, pour l'une d'elle, hétérodoxe : celui de Godefroid de Fontaines et celui de Maître Eckhart. Dans ces conditions, on peut dire que, faisant abstraction pour l'instant des autres implications philosophico-théologiques de ces doctrines, le triomphe de l'intellectualisme représentait aux yeux de Gonsalve le triomphe du mécanicisme et du nécessitarisme gréco-arabe dont il voulait à tout prix exorciser la psychologie. En effet, si l'intelligence agit sous la motion nécessaire de son objet, lui subordonner toutes les puissances de l'âme et lui accorder la prééminence dans l'activité psychologique, c'était risquer de livrer en quelque sorte l'âme humaine aux forces aveugles de la nature. Ainsi replacé dans son contexte, ce débat en apparence insignifiant prend une certaine importance ; il devient un épisode du grand duel engagé entre la philosophie païenne et la philosophie chrétienne. On s'explique alors l'ardeur que met Gonsalve à défendre la primauté de la volonté [117].

Quoique l'attitude de Gonsalve soit surtout critique, la discussion de ce problème est pour lui l'occasion de donner des précisions nouvelles sur l'acte et l'objet de la volonté. Nous nous appliquerons surtout à dégager ces éléments positifs.

Puisqu'il se propose de corriger certaines opinions à son avis erronées, il nous faut, avant d'en venir à ses propres théories, prendre brièvement connaissance des opinions qu'il réprouve. L'intellectualisme de Gode-

114. Saint Bonaventure, *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, concl., dans *Opera omnia*, II, p. 559b.

115. « Non quod faciam magnam vim quae sit nobilior, quia utramque habeo, sed quia circa hanc videntur aliqua valde male dicta ». Amoros, p. 55, C.

116. Le P. Murana prétend que Gonsalve ne s'engage pas dans cette discussion et se contente de renvoyer les adversaires dos à dos en accordant le primat à l'intelligence dans le domaine cognitif et à la volonté dans le domaine appétitif. Murana, *Il pensiero de Gonsalvo di Spagna*, *loc. cit.*, p. 31. En fait, Gonsalve prend résolument position et défend avec vigueur la primauté de la volonté. Il y consacre même les deux *Questions IV* et *VII*.

117. C'est notre interprétation personnelle, mais elle nous semble justifiée par tout le contexte.

froid de Fontaines ayant déjà été exposé, limitons-nous à celui de Maître Eckhart[118].

Nous avons vu un écho des discussions entre Gonsalve et Eckhart dans les *Questions* IV de VII de Gonsalve[119]. En fait, Gonsalve ne nomme pas son adversaire. L'indentification peut se faire de plusieurs manières : en marge de la série d'objections relevées par Gonsalve dans les *Questions* IV et VII, le *Codex* d'Avignon porte l'indication : *rationes Equardi*[120]. Eckhart lui-même rappelle, dans l'un de ses *Sermons*, une dispute qu'il eut avec Gonsalve : « Je disait un jour dans une école que la raison l'emportait en noblesse sur la volonté... par contre un maître soutenait dans une autre école que la volonté l'emportait en noblesse sur la raison... »[121]. L'indentification a été faite d'une façon définitive par R. Klibansky à la suite d'une comparaison des propositions critiquées par Gonsalve avec des passages du *Sermon germanique 84* d'Eckhart[122].

Pour faire bref, relevons les principales affirmations de Maîtres Eckhart après quoi nous présenterons la critique de Gonsalve.

A. Propositions de Maître Eckhart.

L'intellectualisme d'Eckart dépend en grande partie de sa théodicée. « Dieu est intelligence », déclare-t-il dans l'une de ses *Questions* parisiennes : *Deus est ipsum intelligere et non esse*[123]. Connaître est son activité la plus parfaite ; plus que cela, elle est le constitutif fondamental de la divinité[124]. C'est parce qu'il connaît qu'il est. L'intelligence est supérieure à l'être qui n'appartient qu'à la créature[125]. On perçoit immédiatement l'inspiration néoplatonicienne de telles déclarations[126]. Au sommet des perfections, il y a l'intelligence ; au degré inférieur, l'*esse*, propre aux créatures dépourvues d'intelligence et de vie. La con-

118. Fut à Paris en 1301 ; y prit son doctorat en 1302. Il fut donc bien contemporain de Gonsalve. Voir Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, p. 507a, et aussi, De Gandillac, *Introduction* à la traduction française des *Sermons et Traités* par F.-A. et J.-M., p. 9.

119. Surtout la *Question VII*, Amoros, p. 100 ; à noter aussi la *Question V*, *ibid.*, p. 328 qui est une deuxième reportation de la *Question IV*. Nous trouvons aussi des vestiges de la dispute avec Eckhart dans la *Question IV*, *ibid.*, p. 50 (e *Cod. Aven.* 1701, fol. 114r-116v). Voir à ce sujet R. Klibansky, *Commentariolum de Eckhardi magisterio*, dans *Magistri Eckhardi opera latina. Quaestiones disputatae Parisienses*, editae ab A. Dondaine, p. xiii.

120. Amoros, p. 104, apparat critique.

121. Eckhart, *Sermon 9*, dans *Traités et Sermons*, traduction française par J.-A. et J.-M., p. 162.

122. Cf. Klibansky, *op. cit.*, p. xiv.

123. « Utrum in Deo sit idem esse et intelligere ». Dondaine, p. 1.

124. « Est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse ». Dondaine, p. 3 ; cf. Amoros, 105, 4.

125. Id., *ibid.*, p. 5. Cette objection n'est pas relevée par Gonsalve, mais il lui donne quand même une réponse. Voir sa critique, *infra*.

126. Voir Saint Thomas, *Super librum De causis expositio*, propositio I, éd. Saffrey p. 6, *in medio* : « Cum ergo individuum non est homo... est animal..., et, cum non est animal, est esse tantum ». Cependant, en plaçant au sommet l'intelligence, Eckhart s'écarte un peu du schéma néoplatonicien qui accorde au Bien le premier rang. Peut être s'inspire-t-il davantage de Scot Erigène qui accentue l'intellectualisme.

naissance est la première des perfections divines, à tel point qu'elle transcende même la bonté. La bonté, dit-il dans l'un de ses *Sermons*, est un vêtement sous lequel Dieu est caché[127]. Elle n'est qu'une forme dérivée de son existence. Elle est ce par quoi il se fusionne, se répand, ce qui implique mouvement, tendance[128]. « Ce qui me rend heureux, ce n'est pas que Dieu soit bon, mais seulement qu'il soit intelligent et que je le sache[129].

Puisque Dieu est intelligence, c'est par le connaître que l'âme devient déiforme[130], En nous, l'intellect est l'image de Dieu, le temple où il habite ; il est ce qu'il y a de divin en l'âme et ce qui participe en quelque sorte à l'éternité divine[131]. « Il est dans l'âme une partie qui tient tellement de la nature de Dieu qu'elle est une avec Dieu, et ne lui est pas simplement unie. Elle est une, n'a rien de commun avec quoi que ce soit, et n'est rien pour le rien. Tout ce qui est créé, voilà le rien. Mais cette partie de l'âme est loin de tout ce qui est créé et lui est étrangère. Si l'homme était tout entier ainsi, il serait à la fois incréé et incréable[132]. C'est donc bien par l'intelligence que l'âme est agréable à Dieu[133].

Si telle est l'excellence de l'intelligence, on comprend que Maître Eckhart lui accorde la prééminence dans l'âme. Mais il arrive à la même conclusion par l'examen de son objet et de son acte.

Noblesse de l'objet de l'intelligence.

La raison est supérieure à la volonté parce qu'elle atteint Dieu plus parfaitement. Elle l'atteint dans son essence même, tel qu'il est, tandis que la volonté ne le prend que sous le couvert de la bonté[134]. C'est donc en s'élevant dans l'intellectualité que l'âme peut s'unir à lui le plus parfaitement. Présentant le même argument sous une forme plus générale, Eckhart affirme encore que la raison est plus noble que la volonté parce qu'elle saisit toute choses en tant qu'elles sont, tandis que la volonté ne les atteint que sous la perfection secondaire et dérivée qu'est la bonté. Le vrai lui-même transcende le bien, car ne dit-on pas d'une chose qu'elle est bonne parce qu'elle est vraie[135] ?

127. ECHKART, *Sermon 9*, dans *Sermons et Traités*, p. 162.

128. ID., *ibid.*, p. 161.

129. ID., *ibid.*, p. 162.

130. « Ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio ». AMOROS, p. 105, 4. La « déiformation » est un thème érigénien ; cf. DE GANDILLAC, dans *Histoire de l'Eglise*, coll. dirigée par FLICHE et MARTIN, t. XIII : *Mouvement intellectuel du IXe au XIVe siècle*, p. 24.

131. AMOROS, p. 105, 6 ; cf. ECKHART, *Sermon XII, loc. cit.*, p. 178.

132. AMOROS, p. 105, 6 ; proposition de Maître Eckhart condamné le 27 mars, 1329 ; cf. THÉRY, *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *AHDLMA*, I (1926-27), p. 179.

133. AMOROS, p. 105, 7.

134. ECKHART, *Sermon XII, loc. cit.*, p. 162 ; cf. AMOROS, p. 105, 3. Les expressions de Maître Eckhart sont un peu poussées, mais il n'était pas le premier à établir un lien spécial avec Dieu par l'intelligence ; tous les « illuministes » enseignaient que c'est par l'intelligence que la lumière divine s'irradie en l'âme.

135. AMOROS, p. 106, 10. De même chez saint THOMAS : « Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis ; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis... » *Ia*, q. 82, a. 3.

Noblesse de son acte.

Enfin, de par la perfection même de son acte, l'intelligence surpasse la volonté. Deux perfections sont spécialement mises en relief par Eckhart. L'acte intellectuel est libre par essence. Sur ce point, Eckhart partage les idées de Godefroid de Fontaines qui fait dériver la liberté immédiatement de l'immatérialité. De plus, la liberté consistant dans un pouvoir de choix suppose une délibération dont seule l'intelligence est capable[136]. Autre perfection de l'intelligence : elle meut par mode de cause finale, tandis que la volonté meut comme cause efficiente. Or la cause finale est la première des causes[137].

B. Critique de Gonsalve d'Espagne.

Il va sans dire que de telles propositions rencontrèrent une vive riposte de la part de Gonsalve qui, suivant la tradition de son école, n'acceptait pas de laisser détrôner la volonté par l'intelligence.

Il s'attaqua d'abord au fondement de l'intellectualisme de Maître Eckhart. Ce dernier prétendait que le premier nom de Dieu n'est pas « être », mais « intelligence ». Gonsalve distingue. Il est vrai que Dieu n'est pas être, *esse*, au sens de l'*esse* crée, *prout ipsum esse videmus esse in rebus*. En ce cas, *esse* revêt un sens vraiment trop pauvre pour exprimer l'essence divine. Mais, rien n'impose une telle restriction, et si l'on fait abstraction des modes imparfaits sous lesquels l'être se révèle à nous pour n'en retenir que la signification, *rem significatam*, il inclut la totalité des perfections, et comme tel, il convient éminemment à Dieu. Il devient le premier nom de Dieu, *ipsum esse*[138].

Ayant ainsi rétabli l'ordre parmi les attributs divins, Gonsalve renverse du même coup le fondement principal de l'intellectualisme eckhardien. Puisque la perfection première est l'*Ipsum esse*, ce ne sera plus par l'intelligence que l'âme sera « déiformisée », assimilée à Dieu[139]. En conséquence, l'intelligence n'est pas ce qui principalement la rend agréable au Créateur. Elle ne peut pas non plus prétendre à l'incréabi-

136. « Electio est conclusio consilii, quod est actus intellectus, et ideo radix libertatis est in intellectu : unde libertas primo est in intellectu ». Amoros, p. 106, 9, *in fine*. « Propter quod omnis libertas voluntatis ab intellectu est et descendit ». Théry, *Pièces relatives au procès d'Eckhart*, *loc. cit.*, p. 225.

137. Amoros, p. 106, 11 : « ... sed intellectus movet modo nobiliori, quia movere per modum finis est nobilissimum ». Godefroid de Fontaines exprimait quelque peu différemment le même argument : la puissance qui par son acte trouve son repos, sa fin, est plus parfaite que celle qui demeure en état de tendance. Or l'intelligence qui, par son acte, atteint sa fin (*actus quietativus, quiescat intellectum*), est plus parfaite que la volonté qui par son acte est en mouvement ; tend vers un objet. Godefroid de Fontaines, *Quodl. VI*, q. 10, *éd. cit.*, t. III, p. 187 ; cf. Amoros, p. 53, 2 ; *ibid.*, p. 381, 3.

138. Amoros, p. 108, 4 : « Dico quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, ...sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam... » Saint Thomas, lui-même, à l'époque où il s'en tenait encore à la hiérarchie néoplatonicienne, éprouvait quelques difficultés à dire que Dieu est *esse*. Cf. *Commentaire sur le premier livre des Sentences*, d. VIII, q. 1, a. 1, ad 4um.

139. Amoros, p. 108, 4.

lité. Il n'y a rien d'incrée dans l'âme, *arca in mente est creabilis*[140]. Plus haut que la science et l'intelligence, il y a la charité.

Pour le reste, notre auteur prend une position diamétralement opposée à celle de son adversaire, mettant au compte de la volonté tout ce que celui-ci attribuait à l'intelligence, non toutefois sans justifier ce transfert. Mais avant de développer sa démonstration, il prend soin de rectifier l'interprétation de deux textes, l'un de saint Augustin et l'autre d'Aristote, que les intellectualistes ont exploités en leur faveur. Saint Augustin affirmait, dans son *De libero arbitrio,* que rien n'est plus excellent que l'intelligence. Selon Gonsalve, il ne faut pas entendre ce texte comme si saint Augustin opposait l'intelligence à la volonté, problème qui ne semble pas avoir préoccupé le saint Docteur. L'intellect en question désigne toute la partie intellective de l'âme qu'il compare aux puissances sensibles[141]. C'est de la même manière qu'il faut comprendre les textes d'Aristote où celui-ci exalte l'intelligence[142].

Ces difficultés venant des autorités étant écartées, Gonsalve passe à la critique de l'intellectualisme, critique qui se présente en même temps comme la démonstration de sa propre thèse. Lui aussi, pour établir la primauté de la volonté, en réfère à son objet et à son acte.

140. *Ibid.*, p. 108, 5, 6. Eckhart a cependant précisé sa pensée devant ses enquêteurs ; il entendait par là le point de rencontre du crée et de l'increé, la cime de l'âme. Cf. *Sermons et Traités*, p. 381, note 4.

141. Cf. AMOROS, p. 51, 7 ; 67, 7 ; cf. SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I. n. 3 ; *PL*, 32, 1223. En fait, les expressions de saint Augustin ont une résonnance intellectualiste. Mais il faut savoir que chez lui les termes « connaissance, vérité, contemplation » n'ont pas du tout le caractère abstrait qu'ils ont chez d'autres auteurs. Pour lui la connaissance ne se sépare pas de l'affection. C'est par tout son être qu'il adhère au vrai. « On a parlé d'intellectualisme augustinien. Sans doute beaucoup d'expressions d'Augustin invitent à le faire. Sa dialectique est dominée par la recherche de la vérité. Mais cet intellectualisme est aux antipodes d'un logicisme qui assimilerait le fond de l'être à des concepts... la possession intellectuelle du Souverain Bien ne consiste pas en une conception décolorée, vide, d'impersonnelle abstraction ; c'est la prise la plus réelle et la plus intérieure, c'est la conquête intime, la transfusion en nous pour ainsi dire, du bien substantiel et vivant qui est en Dieu ». BOYER *Idée de vérité chez Saint Augustin*, pp. 226-227 ; « Augustin ne peut concevoir l'existence d'une connaissance qui ne soit en même temps une « estimation » *(existimare, vilescire)* même s'il s'agit d'une connaissance arrivée à sa plus haute expression comme dans la vision ». HULTGREN, *Le commandement d'amour chez saint Augustin*, pp. 146-147 ; cf. également GILSON, *Introduction à Saint Augustin*, pp. 7 et ss.

142. Cf. AMOROS, p. 55. Aucun texte d'Aristote n'est mentionné, mais on peut en relever plusieurs chez ce dernier. L'interprétation de Gonsalve est partagée par de nombreux scolastiques, notamment ROGER MARSTON, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 7, éd. Quaracchi p. 348, et GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones disputatae*, q. 6, éd. LONGPRÉ, p. 65. Le premier réfère à un texte de l'*Ethique à Nicomaque*, VI, 2, et le second à un texte des *Topiques*, V, 8, 138a5-10. Qu'en est-il en fait ? Pour notre part, nous inclinons à donner raison à ces maîtres. Nous ne croyons pas que le problème de la primauté entre les deux facultés rationnelles ait retenu l'attention du Stagirite d'autant plus que chez lui il semblait n'y avoir qu'une faculté rationnelle ; l'intelligence. Lorsqu'il distingue des facultés, ou « parties » dans l'âme rationnelle, il ne retient que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Cf. *De anima*, III, 9, 432b25-433a5 et 10, 433a14-15. « Pour les scolastiques, la *voluntas* est précisément un désir rationnel en ce sens qu'elle est une activité de l'âme rationnelle, qui possède en elle-même une faculté désirante distincte de la faculté désirante irrationnelle, idée totalement étrangère à Aristote ». GAUTHIER et JOLIF., *op. cit.*, t. II, p. 194.

C. Démonstration de la primauté de la volonté.

1. *Ex objecto.*

L'objet de la volonté c'est le bien. Elle atteint toute chose sous l'aspect du bien, *sub ratione boni*. Or la bonté est la première valeur à considérer dans l'objet, ce par quoi celui-ci exerce le plus d'attraction[143]. Tandis que Maître Eckhart réduisait la bonté à une perfection secondaire, Gonsalve revalorise ce transcendantal et le remet au premier rang. Cette primauté du bien lui vient de sa qualité de fin, c'est-à-dire de son aptitude à être désiré, aimé, poursuivi pour lui-même, *quod propter se appetibile est*. De plus, le bien est fin à titre principal, car une chose n'est une fin que dans la mesure où elle est bonne. Entre la bonté et la fin il y a une connexion que Gonsalve exprime de la façon suivante : *Magis habebit rationem finis, secundum quod magis habet bonitatem, et maxime secundum quod maxime*[144]. Si donc l'objet ne s'apprécie que par son degré de bonté, la volonté, dont le bien est l'objet formel, dépasse en excellence l'intelligence qui n'atteint le bien que sous la formalité d'être ou de vérité. A ces deux dernières valeurs convient certes la notion de bien puisqu'en définitive tous les transcendantaux s'identifient *in re ;* mais en tant que « formalités », l'être et le vrai ne sont bon que par participation[145]. Gonsalve renverse donc l'ordre qu'Eckhart avait établi entre les transcendantaux. Tandis que celui-ci faisait dériver la bonté de l'être et de la vérité, Gonsalve en fait la première valeur.

Les considérations de Gonsalve sur le primat de la volonté, qui découle de la primauté du bien sur les autres valeurs, étaient courantes chez les maîtres franciscains. Il n'a rien inventé là-dessus. Ainsi Guillaume de la Mare dans son *Correctorium,* énonce l'argument *ex bonitate* en des termes identiques :

Objectum voluntatis est bonum sub ratione boni, objectum autem intellectus est verum, vel bonum sub ratione veri ; nobilius autem est bonum sub ratione boni (per se bonum) quam bonum sub ratione veri (bonum per aliud)[146].

De même Richard de Mediavilla trouvait quatre raisons à la primauté du bien :

Ratio entis boni nobilior est quam entis. Et hoc patet quadruplici ratione. Primo quia ratio bonitatis est ratio perfectionis ; quod enim habet entitatem perfectam habet bonitatem perfectam ; ratio autem perfectionis est nobilior quam ratio entitatis.

143. Amoros, p. 68, 8, *in fine.*

144. *Ibid.*, p. 56, I, 1 et 2 ; 58-59. Ce caractère de fin assure à la volonté la prééminence, parce que la fin est *prima causarum. Ibid.*, p. 372, II, A.

145. *Ibid.*, p. 59, paragr. 2 ; *ibid.*, p. 373 : « Nobilissimum objectum est ipsum bonum, et non ens nec verum nisi per rationem ejus... »

146. Guillaume de la Mare, *Correctorium Corruptorii, Sciendum*, éd. Glorieux, t. II, p. 221, Voir aussi pp. 162-163.

Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed ratio entitatis est bona propter rationem bonitatis...

Deus sub ratione nobilissima est finis ultimus ; sed hoc est sub ratione qua bonum.

Ens sub illa ratione est nobilius sub qua respicitur a nobiliori virtute ; sed caritas est nobilior inter omnes virtutes, secundum Apostolum : sed ens sub ratione qua bonum est objectum caritatis [147].

C'était donc là, peut-on dire, un bien d'école.

2. *Ex actu.*

Si l'on considère maintenant l'acte de la volonté, c'est sous divers aspects qu'il dépasse en excellence celui de l'intelligence.

L'acte de la volonté est libre. Comme il a été établi précédemment, la volonté est seule à posséder toutes les conditions de la liberté. Il n'y a pas à revenir sur cette démonstration, mais simplement à faire remarquer que Gonsalve rejette catégoriquement la conception de la liberté proposée par Eckhart et Godefroid de Fontaines. Or, il va de soi que la liberté confère à la puissance qui en est le sujet, une dignité et une noblesse qui l'élève au-dessus des autres [148].

De plus, la volonté domine effectivement les autres puissances. C'est elle qui applique l'intelligence à tel objet plutôt qu'à tel autre : *Nec sistit intellectus in aliquo actu intelligendi nisi per voluntatem* [149]. Il a déjà été précisé qu'entre la volonté et son objet il y a union virtuelle. L'expression signifie précisément ce pouvoir que possède la volonté de mouvoir les autres puissances à leurs objets formels respectifs.

La manière dont la volonté atteint l'objet est pour elle une autre source d'excellence. Nous avons exposé précédemment la classification gonsalvienne des modes d'union à l'objet : union réelle, virtuelle, intentionnelle et formelle [150]. De ces différents types d'union les deux premiers, les plus parfaits, sont propres à la volonté. Entre celle-ci et l'objet il y a union réelle, en ce que par son acte elle atteint l'objet tel qu'il existe dans la réalité, tandis que l'intelligence ne le saisit que dans son existence mentale [151]. Les intellectualistes tentaient de retourner l'argument en leur faveur en considérant le point de vue subjectif plutôt que

147. Richard de Mediavilla, *Quaestio disputata*, *Bruges*, *Bibl. Comm. 185*, f. 75va-76rb. Cf. Lottin, *op. cit.*, p. 294.

148. Cf. Amoros, pp. 109, 8 ; 110, 9.

149. *Ibid.*, p. 61, paragr. 1.

150. *Ibid.*, p. 61 ; p. 374, 4.

151. « Sed intellectus actus solum unit uno modo, scilicet formaliter-intentionaliter... » *Ibid.* ; sur les perfections relatives de ces divers modes d'union, *ibid.*, p. 374, 4. Selon saint Thomas, cette possibilité de s'unir réellement à l'objet ne donnerait à la volonté qu'une supériorité relative, due au fait que certains objets sont plus parfaits que l'esprit et ses idées. Ainsi, l'amour de Dieu est plus parfait que sa connaissance tandis qu'il est plus parfait de connaître une plante que de l'aimer. Cf. *Ia*, q. 82, a. 3. Position plus nuancée que celle de Godefroid de Fontaines. Quant à l'objection de ce dernier, à savoir que l'objet de l'intellect est plus simple et plus abstrait, Gonsalve distingue entre ce qui est abstrait par nature et ce qui l'est par l'opération de l'esprit ; en ce dernier cas, il y a plutôt appauvrissement et imperfection ; cf. Amoros, p. 59, paragr. 3.

le point de vue objectif : ce qui est mouvement vers la fin est moins parfait que ce qui est le terme, la fin du mouvement[152]. Or l'intelligence, en attirant à elle l'objet fait fonction de fin, tandis que la volonté se meut vers l'objet. Pour toute réponse Gonsalve remarque qu'on ne peut arguer d'une prétendue opposition entre tendance et fin, car, d'une part, cette tendance ou inclination vers la fin ultime qu'est Dieu ou la béatitude participe elle-même à l'excellence de cette fin : *quia creaturae quanto magis sunt inclinabiles in Deum, tanto sunt perfectivae;* d'autre part, elle constitue elle-même une fin subordonnée et la plus excellente des fins subordonnées en tant qu'elle nous met le plus immédiatement en contact avec la fin ultime[153]. On pourrait peut-être compléter ou préciser la pensée de Gonsalve en disant qu'une fin est supérieure au mouvement dont elle est le terme ; mais lorsque cette même fin est mise en rapport avec un acte ou une inclination ayant pour terme un objet supérieur à cette première fin, alors la comparaison ne vaut plus.

L'acte de volonté a lui-même valeur de fin en tant qu'il est l'expression des vertus, et surtout des vertus surnaturelles infuses qui peuvent être désirées, recherchées pour elles-mêmes. En effet, si la bonté a valeur de fin, ce qui nous rend formellement bons, par exemple les vertus infuses, doit être traité également comme une fin[154].

Mais l'acte qui, entre tous, assure à la volonté le primat est l'acte de charité, fruit le plus excellent de l'activité de l'âme et don le plus précieux, *primum donum in quo omnia dona donantur*[155]. Ici, Gonsalve retrouve les accents de saint Bonaventure pour exalter la charité et la faculté qui en est le sujet.

Toute science, affirme-t-il, est ordonnée à la charité, et surtout le savoir théologique[156]. Si la science était suffisante, on ne s'expliquerait pas l'attitude de savants théologiens qui furent encore plus éminents par leur piété et l'austérité de leur vie[157]. En subordonnant ainsi la science à la charité, il se fait l'écho de son père et maître, saint Bonaventure, qui déclarait dans son *De reductione artium ad theologiam:*

Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam termi-

152. Cf. AMOROS, p. 381, 3 ; *supra*, note 136.

153. « Inter omnes autem fines subordinatos ad vitam beatam propinquius se habens est moveri et inclinari ad patriam... et ideo actus magis inclinans est nobilior ; hujusmodi autem est actus voluntatis... » AMOROS, p. 66, paragr. 1.

154. *Ibid.*, pp. 57, 3 ; 107. Saint Augustin distingue trois genres de biens : ceux de la fortune, ceux de la nature et des vertus. Cf. *De Civ. Dei*, 26 ; *PL*, 41, 341. Gonsalve prend ici pour acquis que la volonté est le sujet des vertus.

155. AMOROS, p. 62, III, 3.

156. Gonsalve met cette finalité en relief dans la *Question V* sur le caractère pratique de la théologie ; AMOROS, pp. 69-86.

157. *Ibid.*, p. 82, paragr. 1 : « ... quia tunc sancti aut rectam intentionem non habuerunt, aut stulti fuerunt insistentes vigiliis, jejuniis et orationibus magis quam in cognitione veri propter se ».

natur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio... et sine qua omnis cognitio vana est [158].

On a prétendu que la science, l'intelligence, est ce qui nous rend le plus agréable à Dieu. Mais n'avons-nous pas des exemples de réprouvés qui furent de grands savants ? Tels les mauvais anges qui furent déchus non par défaut de science mais à cause de leur malice [159]. La science sans la charité rend même l'âme plus odieuse à Dieu [160]. Tel fut le cas de ces individus auxquels s'applique le jugement de l'Apôtre Paul : *inexcusabiles sunt...* [161]. Ils eussent été moins condamnables s'ils avaient eu moins de science. Par contre, si de nombreux savants furent en disgrâce auprès de Dieu, beaucoup de simples et d'ignorants furent saints et amis de Dieu [162].

Ce n'est donc pas par l'intelligence, mais bien par la charité que l'âme est image de Dieu. L'Ecriture ne place-t-elle pas au premier rang de la hiérarchie angélique les Séraphins, c'est-à-dire le chœur des anges qui sont les plus embrasés d'amour [163] ? De plus, la charité nous rend fils de Dieu [164]. Elle crée entre l'âme et Dieu les liens les plus intimes. Elles permet de s'unir au souverain Bien lui-même, et non pas seulement à ce qui n'en est que manifestation [165].

La primauté de l'amour sur la science est encore plus évidente si l'on établit une comparaison entre les opposés de ces deux vertus. De ces deux maux, l'ignorance et la haine, lequel est le plus odieux ? le plus répugnant au regard de Dieu ? Nul doute que ce qui lui fait le plus horreur, c'est la malice, l'absence de charité [166]. Si parfaite est la charité qu'elle surpasse en excellence la vision des bienheureux elle-même en sorte qu'entre l'amour de Dieu ici-bas et la vision *in patria,* celui dont le cœur est bien ordonné préfère le premier à la seconde. Bien plus, celui qui désirerait davantage voir Dieu que l'aimer s'attacherait à quelque chose d'autre qu'à Dieu. Il n'en est pas ainsi de la charité qui nous projette en Dieu lui-même [167].

158. Saint Bonaventure, *De Reductione artium ad theologiam*, dans *Opera omnia*, V, p. 325, n. 26.

159. Cf. Amoros, p. 67, paragr. 1.

160. « Si quis crescat in scientia, non tamen plus placet Deo, sed minus, nisi plus crescat in dilectione ». Amoros, pp. 375-376.

161. *Romains*, I, 20-21 : « ... Ita sint ut inexcusabiles quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt ».

162. Amoros, p. 109, 7. Gonsalve avait sans doute en mémoire la réponse de saint Bonaventure au Bx Egide qui lui demandait si un ignorant et un simple pouvait devenir un grand saint. Cf. *AF*, IV (1897), p. 101.

163. « Summus ordo angelorum a dilectione nominatus est ». Amoros, p. 108, 4.

164. *Ibid.*, p. 378, *Contra.*

165. « Actus diligendi ex caritate unit voluntatem summo bono considerato in se, actus autem laudandi non unit cum summo bono in se, ... unde laudat ipsum de aliquo effectu considerato ». Amoros, p. 379, 2.

166. *Ibid.*, pp. 102-103.

167. « Qui plus eligeret videre Deum quam diligere ipsum, nullo modo vellet Deum, sed bonum creatum... qui plus vult aliquid quam dilectionem ejus, plus vult illud quam ipsum diligibile... plus enim possum velle aliquid aliud quam visionem tui ; non tamen plus volo illud quam te, sicut aliquis plus vult aliquid quam visionem amici, non tamen plus diligit

Enfin, la béatitude elle-même selon Gonsalve, comme d'ailleurs les autres franciscains, consiste non pas tant dans la vision que dans l'amour de Dieu. Encore ici, pour s'en convaincre, il propose de considérer ce qui fait le plus grand malheur des damnés. Ce n'est pas le manque de connaissance, *habent cognitionem rectam,* mais c'est d'avoir le cœur vidé de l'amour de Dieu :

> Beatitudo consistit in illo principalius per quod magis distinguitur ab opposita miseria... In damnatis autem sunt multae rectitudines intellectus et nulla rectitudo voluntatis. Cum igitur beati communicent cum miseris in rectitudine intellectus et nullo modo in rectitudine voluntatis, magis distinguuntur beati a miseris per dilectionem quam per visionem [168].

Certes, tout cela semble parfois un peu tiré par les cheveux, mais nous permet de voir combien l'auteur était soucieux de faire triompher la cause du volontarisme.

Après cet exposé, l'intérêt pratique de la discussion apparaît mieux. Si sur le plan purement théorique elle n'apparaît pas tellement importante, étant donné que la distinction entre l'une et l'autre faculté est si ténue, il n'en va pas de même sur le plan pratique où la différence entre les actes de l'intelligence et ceux de la volonté est bien marquée. C'est toute la différence qu'il y a entre connaître et aimer, la science et la charité. Sans doute l'amour stimule à connaître et la connaissance alimente l'amour. Il reste que, chez les maîtres scolastiques, l'option volontariste ou intellectualiste fut génératrice d'un style de vie et de sanctification différent. Nous en avons deux exemples accomplis en saint Thomas et saint Bonaventure : l'un s'est donné tout entier et pendant toute sa vie à la froide spéculation, tandis que l'autre n'a composé des œuvres scientifiques que pour y traduire ses expériences mystiques et n'a pas hésité à quitter l'étude pour l'action, dès que les suffrages de ses frères le désignèrent au gouvernement de son Ordre. Ce fut en grande partie pour ces répercussions pratiques que les scolastiques prenaient ces problèmes tellement à cœur.

A considérer les développements de Gonsalve sur le volontarisme, on constate qu'il en touche à peu près tous les aspects, quoique plutôt sommairement. Dans une étude sur le volontarisme franciscain, le P. O'Donnell, o.f.m. conv., distinguait deux critères fondamentaux d'après lesquels peut s'établir la primauté d'une puissance : la manière dont elle atteint l'être (*conquest of being*) et les propriétés de son acte. Chacun de ces critères donne lieu à son tour à des considérations philosophiques — liberté, domination sur les autres puissances, union à l'objet, perfection de cet objet — et théologiques — sujet des vertus, entre toutes la charité, rôle de la volonté dans la béatitude, la contemplation, etc... [169]. Il est

illud quam amicum, quia illud aliud forte vult propter amicum ; sed non est possibile quod aliquis plus velit aliquid aliud quam amorem tui nisi plus diligat illud quam te ». AMOROS, p. 384.

168. *Ibid.*, p. 102, 2.

169. O'DONNELL, *Voluntarism in Franciscan Philosophy*, dans *Franciscan Studies*, II (1942), pp. 397-410.

rare de trouver tous ces points de vue traités par un même auteur. L'originalité de Gonsalve nous paraît consister précisément dans le fait qu'il les traite tous quoique brièvement. Sa doctrine se présente comme une synthèse du volontarisme franciscain et augustinien. A ce sujet, nous pouvons même dire que Duns Scot n'apportera rien de neuf, sinon de développer un peu plus ses arguments.

CONCLUSION

Nous voici au terme de notre étude sur la psychologie de Gonsalve d'Espagne. Nous avions un auteur difficile en raison de l'état fragmentaire des textes qui suivaient davantage le cours de la polémique qu'un ordre logique. Nous avons dû en recoudre les différentes pièces en nous laissant guider autant que possible par la logique des textes. Nous avons conscience que tous les jugements et interprétations formulés dans ce travail n'ont pas une égale évidence. Certains textes, clairs et précis, imposaient l'interprétation à donner ; pour d'autres, à défaut de précisions de la part de l'auteur, nous avons dû, pour combler les lacunes recourir à d'autres sources : lieux parallèles ou enseignement des autres maîtres sur un même point de doctrine. Il va de soi que dans ces cas nos conclusions ne dépassent pas l'hypothèse[1].

Nous nous sommes abstenus de critiquer les positions de Gonsalve sauf en quelques occasions. Ce ne fut là qu'un silence « méthodique » qui ne signifie pas que nous endossons toutes les thèses de l'auteur ; il faut y voir le souci de ne pas outrepasser notre projet initial qui était d'exposer aussi objectivement que possible les théories de Gonsalve.

Bilan des éléments recueillis.

Suivant le plan arrêté au début, nous avons conduit notre recherche autour de cinq thèmes majeurs : le composé humain, la structure de l'âme, la nature des puissances, l'activité intellectuelle et volontaire. C'est le moment de dresser un inventaire rapide des éléments recueillis au cours des analyses précédentes.

Gonsalve enseigne que l'âme est forme du composé humain, mais n'en est pas la forme unique. Il s'oppose à la thèse de l'unicité formelle des aristotéliciens et au dualisme d'Henri de Gand, donnant au pluralisme son extension maxima, tant par le nombre de sujets auxquels il reconnaît une pluralité de formes — tous les vivants et les mixtes — que par le nombre de formes qu'il admet en chaque individu — autant de formes qu'il y a d'opérations et d'organes. Ses preuves s'appliquent surtout à

1. Par exemple pour la nature de la matière des substances spirituelles, la pluralité des formes dans l'âme, les relations entre ces formes, la nature et la distinction des puissances, l'origine des espèces impresses, le rôle de l'intellect agent.

la forme de corporéité, mais le principe de distinction des formes qu'il propose permet de conclure à l'existence d'une pluralité de formes dans le corps et dans l'âme elle-même. Ces formes sont organiquement liées de façon à constituer un tout substantiel. A ce sujet, Gonsalve critique la conception aristotélicienne de l'unité substantielle. Les formes du composé humain sont hiérarchiquement et essentiellement subordonnées à une forme supérieure, dite forme complétive, qui dans le cas de l'homme est humanité. L'originalité de Gonsalve semble avoir été de développer davantage les preuves philosophiques, toutes inspirées de principes et de théories empruntées à Aristote, notamment sa définition de l'âme, sa théorie de la génération et sa théorie de la connaissance. Dans l'ensemble, il suit de près son maître Olivi, mais il est plus prudent dans ses expressions. Il diverge de lui sur deux points : en substituant la subordination essentielle des formes à la subordination dispositive, et en faisant de la forme « Humanité » la forme complétive, *forma totius*, qui pour Olivi, était l'âme intellective.

L'âme elle-même est composée d'un principe matériel et d'un principe formel. Ici encore, Gonsalve s'inspire dans une large mesure des principes aristotéliciens. Selon lui, Aristote aurait admis une telle composition dans les substances séparées s'il eût poussé jusqu'au bout la logique de ses principes. En résumé, l'application de la composition hylémorphique à toute substance, même spirituelle comme l'âme, n'a d'autre but que d'expliquer l'imperfection, la mutabilité et la perfectibilité des créatures. La position qu'il tient à ce sujet peut être qualifiée d'extrémiste, en ce sens que, non content d'affirmer la présence de la matière en toute créature, il soutient que cette matière est partout de nature identique. Pour établir cette homogénéité de la matière en tout composé, il en purifie la notion au point d'en exclure même la corruptibilité et la quantité, propriétés qu'Aristote présentait comme liées nécessairement à la présence de la matière. Ces considérations nous ont conduit à conclure que la conception gonsalvienne de la matière rejoint celle de saint Bonaventure, de Roger Bacon et des autres maîtres franciscains d'Oxford : la matière, c'est la part de potentialité ou la possibilité qui affecte toute créature. Si ténue que soit la réalité désignée par cette notion de « matière », Gonsalve lui reconnaît une entité réelle, positive, et il lui accorde l'intelligibilité. Conception fortement teintée d'augustinisme, comme on peut le constater.

Les puissances ne sont pas des accidents réellement distincts de l'âme, mais elles ne sont pas non plus absolument identiques à celle-ci. Gonsalve critique la première opinion, mais nous avons montré que, sans le dire explicitement, il n'accepte pas non plus celle qui admet une identité substantielle entre l'âme et ses puissances tout en leur refusant une identité essentielle. Sa conception s'apparente à celle d'Olivi selon qui les puissances sont des parties formelles de l'âme, réellement distinctes entre elles. Une telle théorie des puissances implique l'affirmation d'une pluralité de formes, ou tout au moins de formalités, dans l'âme elle-même. Cependant, les rapports entre les formes-puissances ne sont pas en tous points les mêmes qu'entre l'âme et la forme de corporéité ;

quoique distinctes entre elles, les formes spirituelles ne constituent pas des entités séparables. Bien que Gonsalve suive Olivi, nous n'avons pas trouvé trace chez lui de la distinction que fait celui-ci entre une partie de l'âme qui serait unie substantiellement au corps et une autre partie qui ne le serait que médiatement. Enfin, selon Gonsalve, les puissances se distinguent principalement par l'objet et leurs actes, bien qu'il admette aussi d'autres principes de distinction.

Dans notre troisième partie, nous avons examiné les théories de Gonsalve concernant l'activité intellectuelle et volontaire.

Relativement à l'activité intellectuelle, nous avons constaté qu'il admet un intellect agent séparé, assimilé à Dieu, et un intellect agent uni à l'âme, mais non réellement distinct de l'intellect possible. Les deux intellects, agent et possible, sont plutôt deux fonctions, ou encore, deux états de l'intellect, conception qui s'apparente à celle de Pierre de Trabes et de Richard de Mediavilla. Pour ce qui en est de l'activité cognitive elle-même, Gonsalve s'oppose à tout déterminisme. Il enseigne que c'est l'intellect et non l'objet qui cause l'intellection ; celui-ci concourt cependant à l'intellection à titre de cause *sine qua non* ou « terminative », terminologie reprise de son maître Olivi. Il hésite à se prononcer sur la nécessité des espèces impresses. L'abstraction consiste dans une illumination du phantasme par l'intellect agent qui, pourtant, ne produit rien de positif dans le phantasme, mais se limite à isoler la quiddité de l'objet et à disposer le phantasme de façon à ce que l'acte d'intellection puisse être produit dans l'intellect possible. La production de cet acte relève de l'intellect agent, mais Gonsalve admet aussi une certaine activité de la part de l'intellect ; sa position se présente comme une accentuation de l'activisme, mais moins accusée peut-être que chez Olivi. Fidèle à la tradition franciscaine, il enseigne la possibilité pour l'intellect de connaître le singulier, même dans l'état présent. Par contre, pour les réalités immatérielles — l'âme, Dieu, les premiers principes — il y a chez lui un recul de l'augustinisme, en ce sens qu'à l'égard de ces objets il affiche un empirisme plus marqué que chez ses prédécesseurs. Il n'admettrait pas de connaissance intuitive ou « visive » de Dieu ou de l'âme, ni d'illumination spéciale au sens augustinien. C'est du moins l'interprétation à laquelle nous sommes parvenu après l'analyse des textes et du contexte. Bref, la théorie de la connaissance est celle où nous paraît se manifester le plus l'influence d'Aristote.

La pièce principale de la psychologie de Gonsalve est constituée par son volontarisme dont nous avons examiné deux aspects : la liberté de la volonté et la primauté de celle-ci dans l'activité psychologique. Développant le premier point, nous avons exposé la conception de la liberté que Gonsalve oppose à celle de Godefroid de Fontaines, et selon laquelle la liberté ne peut convenir qu'à la volonté. Au sujet de la primauté, Gonsalve réfute l'intellectualisme de Maître Eckhart et s'attache à prouver que, tant par la perfection de son acte que la dignité de son objet, la volonté tient la première place dans l'âme. Si nous avons pu relever des traces assez accusées d'aristotélisme sur d'autres points de sa

psychologie, dans le cas de la volonté Gonsalve se montre nettement augustinien.

Telles sont les éléments de la psychologie de Gonsalve que révèlent ses *Questions disputées et quodlibétique*. Plusieurs pourront sembler n'être que des subtilités ou de purs jeux d'esprits sans intérêt pour les esprits contemporains. Pourtant, dans un travail historique la règle étant la fidélité et l'objectivité, il ne peut être question d'escamoter un exposé, de passer sous silence tel ou tel point de doctrine sous prétexte qu'il serait dépassé ou qu'il manquerait d'intérêt. L'histoire s'occupant justement de ce qui est ancien et démodé, doit traiter les doctrines un peu comme on traite les vieux tableaux dont la valeur et le prix dépendent justement de leur authenticité. D'ailleurs, replacé dans son contexte et rattaché à un ensemble doctrinal, chaque point prend une importance et revêt une signification qui n'apparaît pas toujours à première vue.

Il nous reste à dégager les caractéristiques générales de la psychologie de Gonsalve. On peut les résumer ainsi : doctrine traditionnelle, mais largement ouverte à l'aristotélisme.

Doctrine traditionnelle.

Malgré leur tour polémique, voire agressif, les thèses de Gonsalve n'ont rien de révolutionnaire. Elles se présentent, au contraire, comme une réaction conservatrice en face des doctrines nouvelles qui circulaient à l'Université de Paris. Ainsi qu'il a été précisé dans notre premier chapitre, Gonsalve s'inscrit dans le courant conservateur représenté par les augustiniens et que pour cette raison on a dénommé augustinisme, non pas tant parce que toutes les thèses propres à ce groupe auraient été effectivement enseignées par saint Augustin lui-même — les préoccupations des maîtres de la fin du XIIIe siècle lui furent souvent complètement étrangères — mais parce que ces thèses s'inspiraient de son esprit et surtout faisaient corps avec la théologie dont il fut l'inspirateur. Ces doctrines avaient été reconnues officiellement dans l'Ordre franciscain qui s'engagea à les défendre et à les propager. Gonsalve se montra un disciple fidèle de cette école et se fit le défenseur fougueux, mais lucide, de la doctrine « catholique », celle qui était approuvée par les « Articles ».

Plusieurs traces de ce traditionalisme peuvent être relevées : a) à plusieurs reprises, il recourt aux « Articles » pour confondre ses adversaires[2]. Or, comme nous le savons, ces « Articles » furent rassemblés par le parti des théologiens conservateurs ; b) Il invoque les autorités traditionnelles, notamment saint Augustin, saint Jean Damascène, saint Anselme, le pseudo-Denys, saint Bernard et saint Bonaventure. Notons également son souci constant d'avoir toujours l'approbation de saint Augustin ; c) Par-dessus tout, les doctrines elles-mêmes témoignent de son traditionalisme et de son augustinisme. On pourrait résumer en un mot, qui serait en même temps l'expression fondamentale de son augustinisme, les doctrines psychologiques de Gonsalve : le personnalisme. Presque toutes les thèses qu'il soutient visent à exalter la personne hu-

2. Cf. *Quaestio VIII*, AMOROS, p. 124 ; *Quaestio XIII*, *ibid.*, p. 256 A.

maine, à défendre ses droits et ses prérogatives contre tous les déterminismes. A son tour, ce personnalisme s'exprime dans les quatre thèses principales de la substantialité de l'âme, l'activité de l'âme, la liberté et la primauté de la volonté.

Deux thèses établissent la substantialité de l'âme : celle de la pluralité des formes qui, admettant une forme de corporéité pour déterminer la matière corporelle, garantit mieux la substantialité de l'âme, et celle de la composition hylémorphique de l'âme qui maintient dans l'âme elle-même deux principes substantiels.

L'activité de l'âme est soulignée, d'une part, par la thèse de l'identité de l'âme et de ses puissances et, d'autre part, par la défense de l'activité des puissances contre les théories mécanicistes et passivistes qui accentuaient la dépendance des facultés vis-à-vis l'objet. Selon Gonsalve, le sujet jouit d'un pouvoir efficient sur ses actes cognitifs et appétitifs, ce qui lui assure un premier degré d'indépendance vis-à-vis les forces naturelles. Cette activité, Gonsalve l'accorde à toutes les puissances, sensibles autant qu'intellectuelles, mais il insiste davantage sur celle des facultés rationnelles. Il souligne encore cette activité et autonomie de la personne en lui reconnaissant la capacité de faire acte d'intellection sans faire appel à une illumination spéciale de la cause première.

Sa conception de la liberté marque un pas de plus dans l'expression de ce personnalisme. La liberté ajoute à l'activité l'autodétermination au sens le plus parfait. Selon la théorie de Gonsalve, la liberté confère au sujet libre une pleine autonomie, c'est-à-dire la faculté de se déterminer sans aucune contrainte. En cela, il s'oppose à toute forme de déterminisme, interne aussi bien qu'externe.

Enfin, le personnalisme trouve sa pleine expression dans la thèse de la primauté de la volonté. De toutes les valeurs personnelles, la volonté est la première et la plus intime. Or, Gonsalve non seulement en fait le sujet unique de la liberté, mais il lui accorde le primat dans l'activité psychologique, tant au plan naturel qu'au plan surnaturel.

Doctrine ouverte à l'aristotélisme.

Ayant relevé la part de l'augustinisme qui est considérable dans les *Questions* de Gonsalve d'Espagne, il faut souligner celle de l'aristotélisme qui le tempère. Au cours de notre exposé, nous avons décelé une large infiltration de l'aristotélisme dans les textes de notre auteur. On pourrait dire qu'il se distingue de ses prédécesseurs immédiats, notamment d'Olivi, par un effort plus marqué pour rapprocher Aristote et saint Augustin, allant jusqu'à corriger l'interprétation traditionnelle de certains textes aristotéliciens pour les harmoniser avec les thèses augustiniennes. D'où son attitude accueillante envers Aristote en contraste avec les anathèmes de saint Bonaventure et d'autres représentants de l'école franciscaine. S'il combat avec autant d'acharnement que ses confrères les doctrines hétérodoxes, il ne lui arrive jamais de les mettre au compte du Stagirite, et lorsque les textes de ce dernier comportent des affirmations manifestement opposées à celles de saint Augustin, il en appelle à son intention ou à la logique de ses principes. Nous avons re-

levé le fait, notamment au sujet de la pluralité des formes et de la présence de la matière dans les substances spirituelles. Ailleurs, il ne recourt à Aristote que pour lui emprunter ses expressions, en conformité d'ailleurs avec l'usage de son époque :

> Non curant ut apud ipsos Aristoteles dicat illud quod ipse cogitat... sed ut aptus fiat eorum cogitationes exprimendi [3].

Lorsqu'on parle de l'aristotélisme de Gonsalve, on doit donc distinguer entre un aristotélisme d'intention — ce qu'Aristote n'a pas dit effectivement, mais qu'il aurait dit s'il eût mieux possédé toutes les données nécessaires à la solution des problèmes qu'il scrutait — et un aristotélisme de fait — ce qu'Aristote a dit.

Cette influence d'Aristote intervient dans presque chacune des thèses de Gonsalve :

— la pluralité des formes dans le composé humain : Gonsalve appuie sa thèse sur trois données aristotéliciennes : la théorie de la génération, la définition de l'âme, la théorie de l'origine de la connaissance ;
— la composition hylémorphique de l'âme ; ici encore il fait appel dans son argumentation à des considérants inspirés d'Aristote : propriétés de la matière, notion de substance, principe d'individuation [4] ; ainsi, même si Aristote n'a pas soutenu une telle théorie, elle apparaît comme un développement logique de ses principes ;
— les puissances de l'âme ; même si Gonsalve ne prétend pas qu'Aristote ait enseigné l'identité de l'âme et de ses facultés, il lui emprunte plusieurs axiomes, notamment ceux relatifs à la causalité [5].

L'infiltration de l'aristotélisme est encore plus marquée si nous passons à l'activité intellectuelle. Toute sa noétique est inspirée des vues empiristes d'Aristote, car, toutes nos connaissances sont pour lui tirées de l'expérience sensible. De plus, Aristote est largement exploité pour établir l'existence d'un intellect agent séparé et l'activité des puissances cognitives. Fait digne de remarque, Aristote est ici invoqué en faveur de doctrines qui étaient traditionnellement mises au compte de l'augustinisme.

Pour la volonté, Gonsalve s'inspire surtout de saint Augustin, mais il souligne qu'Aristote n'a rien dit contre la primauté de la volonté et que les textes qu'on veut faire valoir contre cette doctrine ont été mal interprétés [6].

Cependant, les traces les plus notables d'aristotélisme se trouvent dans les procédés d'argumentation de Gonsalve. Son argumentation est plus rigoureuse, plus technique que celle de ses prédécesseurs de la même école. Toutes les ressources de la dialectique aristotélicienne sont mises à contribution : syllogisme sous sa forme régulière, dilemme, arguments

3. P. Hadrianus Krizovljan, *Primordia Scholae Franciscanae et Thomismus*, dans *Collectanea Franciscana*, XXXI (1961), p. 175.
4. Cf. Amoros, pp. 214, A ; 215, 3 ; 271.
5. Cf. Amoros, pp. 166, I, 2 ; 167, II ; 169, 3 ; 170, 15 ; voir *supra*, chap. IV.
6. Cf. *Quaestio IV*, Amoros, p. 55, C.

ex absurdo et *ad hominem*, usage fréquent des distinctions poussées jusqu'à la subtilité. Il lui arrive même d'abuser de la logique, se montrant plus soucieux de déceler des contradictions ou des faiblesses dans le raisonnement de l'adversaire que d'exposer la vérité objective[7].

Autre trait, la connaissance parfaite de la métaphysique aristotélicienne que dénotent les *Questions*. Il suffit de se référer aux pages précédentes pour constater combien souvent il recourt aux axiomes, principes, définitions, distinctions de la métaphysique d'Aristote dans la défense de ses thèses. En cela il diffère de son maître Olivi qui recourait davantage aux arguments psychologiques :

> Olivi, rifacendosi all' esperienza interna, batte l'unica via possibile per difendere la causalità della volontà[8].

Le fait que les *Questions* de Gonsalve soient ainsi imprégnées par la métaphysique aristotélicienne peut expliquer leur présentation plus abstraite et leur sécheresse qui s'avère plus apparente que dans celles de son prédécesseur Olivi.

Un tournant.

Ainsi donc les *Questions* de Gonsalve témoignent d'un effort pour concilier l'aristotélisme et l'augustinisme. Avec elles se poursuit donc l'évolution amorcée par Richard de Mediavilla et surtout Olivi vers un nouvel aristotélisme épuré de ses scories[9]. Elles marquent même un progrès grâce à de plus larges emprunts aux écrits d'Aristote et à une présentation plus technique. Il faut avouer cependant que l'accord est souvent obtenu par une déformation du véritable aristotélisme.

Pour toutes ces raisons, Gonsalve d'Espagne apparaît bien comme un intermédiaire entre Olivi et Duns Scot, entre l'augustinisme et le nouvel aristotélisme dont Scot sera le champion. Après une lecture de Gonsalve, les positions de Scot, loin d'apparaître inédites, semblent n'être que le développement et la mise au point des théories déjà tenues par Olivi et par Gonsalve, ce qui réduit passablement l'originalité du Docteur subtil. Bien plus, certaines thèses, apparemment les plus audacieuses de Scot, sont déjà des atténuations par rapport à celles de Gonsalve[10]. Précisons davantage les relations doctrinales entre Scot et Gonsalve en relevant parmi les éléments doctrinaux exposés ceux qui furent repris par Scot.

Legs de Gonsalve à Duns Scot ou problèmes sur lesquels il y a concordance entre les deux maîtres.

Relativement au composé humain, Scot tient une position semblable à celle de Gonsalve ; il admet la présence d'une forme de corporéité. Il donne plus d'extension au pluralisme que ne le fait Henri de Gand,

7. Cf. *Quaestio XII*, pp. 223 ; 234, B.
8. Simoncioli, *op. cit.*, p. 75.
9. Voir les remarques de Jarreaux, *Pierre Olivi, sa vie, son œuvre, sa doctrine*, dans *Études franciscaines*, XLV (1933), pp. 286-287.
10. Par exemple, l'activité des puissances, la pluralité des formes.

puisqu'il reconnaît une pluralité de formes en tout vivant. Cependant, il restreint cette pluralité des formes dans le vivant au couple, âme et forme de corporéité[11]. Sur la question de la composition hylémorphique de l'âme, Scot est plus réticent que Gonsalve[12]. Il expose cette théorie comme étant le développement de certains principes aristotéliciens qu'il n'endosse pas nécessairement. Sa conception des puissances est identique à celle de Gonsalve ; il leur refuse le mode d'être accidentel[13].

A quelques variantes près, Scot présente des vues semblables à celles de Gonsalve sur les problèmes relatifs à l'activité de l'âme. Tant pour l'intellection que pour la volition, il souligne l'activité du sujet et lui accorde la causalité efficiente de ses actes. Toutefois, à la différence de Gonsalve, il concède une certaine causalité réelle à l'objet[14]. On relève dans le *De anima* les mêmes hésitations que chez Gonsalve au sujet de la nécessité des espèces impresses pour la connaissance. Sa position est plus ferme dans l'*Ordinatio*[15]. Il est moins catégorique que Gonsalve[16] sur la connaissance du singulier puisqu'il la refuse à l'intellect dans l'état présent[17]. Quant aux réalités spirituelles, il est vrai que plusieurs traces d'augustinisme persistent dans la noétique scotiste : indépendance du sensible dans la saisie des premiers principes, intuition des faits psychologiques et possibilité d'une connaissance sans l'appui des phantasmes. Mais sous d'autres aspects elle se rapproche de celle d'Aristote. Ainsi il rejette l'illumination spéciale augustinienne ; il admet la nécessité des données sensibles pour connaître la nature de l'âme et ses preuves élaborées de l'existence de Dieu montrent qu'il exclut la possibilité de le connaître d'une manière directe et intuitive[18]. En ce sens, Scot prolonge le mouvement doctrinal vers un aristotélisme plus authentique.

Au sujet de la volonté, Scot reprend les mêmes propos que Gonsalve. La liberté est définie comme une autodétermination incluant un pouvoir

11. Opinion du P. MARTIGNÉ, dans son ouvrage *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 214, et du P. BAUDOUX, *De forma corporeitatis scotisticae*, dans *Antonianum*, XIII (1938), p. 444, qui se base sur *Ox.*, IV, d. XI, q. 3, n. 45, 46, 38 (*Scoti Opera omnia*, XVII, VIVÈS, pp. 415, 428, 429). Par contre, le P. Zavalloni cite des textes où Scot semble tenir un pluralisme aussi étendu que celui de Gonsalve ; cf. ZAVALLONI, *op. cit.*, p. 376, notes.

12. Cf. SCOT, *Ox.*, II, d. 3, q. 6, dans *Opera omnia*, VII, éd. VIVÈS, pp. 159-162.

13. Cf. ID., *ibid.*, d. 16, qu. unic., dans *Opera omnia*, XIII, pp. 229 et ss.

14. Cf. ID., *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 3, dans *Opera omnia*, III, éd. Vaticana, pp. 233 237 ; également BALÍC, *Question inédite de Scot sur la volonté*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1931), pp. 191-209.

15. *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 1, *éd. cit.*, pp. 209-210 ; *Quaestiones de anima*, q. XVII, *Resolutio*, dans *Opera omnia*, III, éd. VIVÈS, pp. 580 et ss.

16. La non-distinction réelle des intellects agent et possible découle de la non-distinction réelle des puissances ; sur le rôle de l'intellect agent, cf. *Op. ox.*, I, d. 3, q. 6, n. 14, dans *Opera omnia*, I, p. 409 ; sur l'illumination, cf. *Ibid.*, pp. 361 et ss.

17. BÉRUBÉ, *La connaissance du singulier matériel chez Duns Scot*, *loc. cit.*, XIII (1953), n. 4, pp. 51 et ss.

18. Pour ces positions doctrinales, nous nous inspirons des études suivantes : GILSON, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 567-573 ; LONGPRÉ, *Psychologie moderne et psychologie scotiste*, dans *Études franciscaines*, XLIV (1932), pp. 151 ss. et 258.

efficient et une pleine autonomie[19] ; la primauté de la volonté est établie d'après les mêmes considérants : *ex objecto* et *ex actu*[20].

Nous pouvons donc reprendre le jugement de M. Gilson à propos des rapports entre Gonsalve et Duns Scot : « All these positions [de Gonsalve] slightly modified will survive in the Scotist school[21]. »

Rayonnement de Gonsalve.

Précédent de quelques années Duns Scot, Gonsalve devait se faire éclipser et reléguer dans l'oubli par son brillant successeur. Mais n'y aurait-il pas lieu de dire que dans le resplendissement du génie de Scot se mêlent quelques rayons de celui de Gonsalve, puisque tous deux ont soutenu des doctrines semblables ?

De plus, plusieurs auteurs du XIVe siècle se sont souvenus de Gonsalve ne fût-ce que pour le critiquer. Cette critique elle-même témoigne à sa manière du retentissement qu'ont dû avoir ses thèses. Nous avons rencontré ces maîtres plus d'une fois au cours de notre exposé. Il y eut, entre autres : Godefroid de Fontaines qui, dans son *Quodlibet XV*, attaqua certaines positions de Gonsalve relatives aux rapports entre la matière et la forme[22] ; Maître Eckhart dont nous avons évoqué la controverse avec Gonsalve dans notre dernier chapitre ; Jean de Pouylle qui, maître-régent en 1307, critiqua Gonsalve à plusieurs reprises[23]. Le fait qu'il ait été pris à partie par des maîtres aussi illustres indique que ses doctrines devaient exercer un certain empire sur les esprits.

Compléments possibles à cette étude.

Nous avons dû laisser de côté quelques éléments de la psychologie de Gonsalve d'Espagne, d'une part, parce que sur ces points les *Questions* contiennent trop peu de renseignements, d'autre part, parce qu'il fallait nous limiter. Signalons ici les compléments possibles à ce travail qui pourront faire l'objet d'articles subséquents : le problème de la connaissance sensible, celui des rapports entre les connaissances d'opinion, de science et de foi ; précisions sur la spécification des actes des puissances. Il y aurait lieu aussi d'approfondir davantage les sources des *Questions* de Gonsalve et de préciser les rapports entre ces textes et les *Questions sur le De anima* insérées parmi les œuvres de Duns Scot. Il y a des ressemblances frappantes entre les deux séries de textes à tel point que l'on se demande si Gonsalve n'en serait pas lui-même l'au-

19. Cf. SCOT, *Quodlibet XVI*, dans *Opera omnia*, XXVI, éd. VIVÈS, pp. 180-201 ; *Op. ox.*, III, d. 17, n. 3, *éd. cit.*, t. XIV, p. 654 ; *Ox.*, IV, d. 43, q. 4, n. 2, *ibid.*, t. XX, p. 113a.

20. Cf. O'DONNELL, *Voluntarism in Franciscan Philosophy*, dans *Franciscan Studies*, II (1942), pp. 407 et ss.

21. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 698.

22. *Supra*, chap. V, note 67.

23. Spécialement dans son *Quodlibet IV*, q. 10 ; cf. LONGPRÉ, *Gonsalve de Balboa et le B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, XXXVI (1924), p. 644 ; voir aussi AMOROS, *ibid.*, p. 425, note 3 ; p. 206, note 1, et p. 127, note 1.

teur comme il l'est des *Conclusions métaphysiques* que l'on avait faussement attribuées à Duns Scot[24].

Rappelons également que Gonsalve lui-même ne livre pas toute sa pensée dans les *Questions disputées et de Quodlibet*. Elles représentent l'enseignement d'une année, celle de sa régence. D'après l'usage du temps, il a certainement commenté à son tour les *Sentences*, ce qu'atteste Ubertin de Casales dans le texte cité dans notre introduction. Malheureusement, rien n'a encore été retrouvé de ces *Commentaires*[25]. Il y aurait donc là une recherche à entreprendre par ceux qu'intéresse particulièrement le déchiffrement des manuscrits. Leur découverte permettrait d'enrichir notre connaissance de la psychologie de Gonsalve d'Espagne et de faire plus de lumière sur certains passages des *Questions disputées*. Ces textes, toutefois ne déclasseront pas pour autant les *Questions* qui, fruit de l'enseignement magistral de Gonsalve, expriment une pensée parvenue à sa pleine maturité et que, pour cette raison, nous pouvons qualifier de définitive.

24. Voici l'opinion d'un spécialiste, le P. Balic, responsable de la nouvelle édition des œuvres de Duns Scot : « Auctor tractatus *De anima* est Scotus ; hunc autem tractatum Antonius Andreas compilavit et divulgavit... ». BALIC, *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata*, dans *Antonianum*, XX (1945), p. 286, note 2.

25. D'après les spécialistes en la matière les PP. Victorin Doucet, O.F.M., et Ignatius Brady, O.F.M., que nous avons consultés sur ce point.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, dans *Opera omnia*, t. XXXIV et XXXV, éd. A. BORGNET, Paris, Vivès, 1896.

— *Extrait* d'un cours inédit sur la Morale à Nicomaque, éd. O. LOTTIN (cf. *La pluralité des formes avant saint Thomas*, dans *Revue neoscolastique de philosophie*, XXXIV (1932), p. 35).

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De intellectu et intellecto*, texte latin éd. par G. THÉRY, o. p. (*Bibliothèque thomiste*, VI), Le Saulchoir, 1926, pp. 74-82.

ALEXANDRE DE HALES, *Quodlibeta*, dans *Paris Nat. lat. 16406*, fol. 70rb (cf. DOM O. LOTTIN, *L'identité de l'âme et de ses facultés*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXVI (1934), pp. 198-199).

— *Summa Theologica*, éd. *Patres Collegii S. Bonaventure*, 5 vols., Florence, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1924-1958.

ALVARUS PELAGIUS, *De Planctu Ecclesiae*, Lugduni, 1517, Lib. II, a. 33, 67 (cf. AMOROS, *Introductio historico-critica*, pp. XV, XXVIII, XXXVIII, XXXIX).

ANSELME DE CANTORBÉRY, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio*, q. 1, dans *Opera omnia*, II, éd. F. S. SCHMITT, O.S.B., Edinburgh, Thomas Nelson and Sons Limited, 1946, pp. 243-288.

— *Dialogus De libero arbitrio*, c. 3; *PL*, 158, 494.

ARISTOTELIS *Opera* ex recensione I. BEKKERI, ed. Acad. Borussica, ed. altera, 2 vols., Berlin, De Gruyter, 1960.

— *De generatione animalium*, dans *The Works of Aristotle*, V, translated under the editorship of W.D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1949.

— *De generatione et corruptione*, traduction par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1934.

— *De l'âme*, traduction et notes par J. TRICOT, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1959.

— *Ethique à Nicomaque*, texte, traduction et notes par J. VOILQUIN (*Classiques Garnier*), Paris, Garnier Frères, 1950.

— *Métaphysique*, traduction et commentaires par J. TRICOT, nouvelle édition, 2 vols., Paris, Vrin, 1953.
— *Moralium Eudemiorum*, dans the *Works of Aristotle*, IX, *loc. cit.*
— *Physique*, texte et traduction par H. CARTERON, 2e éd., 2 vols., Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1950.
— *Politica*, éd. W.D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1957.
— *Topiques*, traduction et commentaires par J. TRICOT, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1950.

AUGUSTIN (saint), *Confessions*, *PL*, 32, 661-868.
— *Contra adversarios Legis et Prophetarum*, *PL*, 42, 603-666.
— *De Civitate Dei* ; *PL*, 41.
— *De Diversis quaestionibus*, texte, traduction et notes par G. BARDY, J.A. BAEKAERT, J. BOUTET (ŒUVRES DE SAINT AUGUSTIN, X : *Mélanges doctrinaux*), Paris, Desclée, 1952, pp. 52-380.
— *De Genesi ad litteram* ; *PL*, 42, 472-484.
— *De Libero arbitrio* ; *PL*, 32, 1222-1310.
— *De Magistro*, Introduction, traduction et notes par F. J. THONNARD (*Œuvres de saint Augustin*, VI : *Dialogues philosophiques*, III), Paris, Desclée, 1941, pp. 14-120.
— *De Musica*, Introduction, traduction et notes par G. FINAERT ET J. F. THONNARD (*Œuvres de saint Augustin*, VII : *Dialogues philosophiques*, IV), Paris, Desclée, 1947.
— *De Trinitate* ; *PL*, 42, 820-1098.
— *Retractatio*, texte, traduction et notes par G. BARDY (*Œuvres de saint Augustin*, XII), Paris, Desclée, 1950.
— *Soliloques*, texte, traduction et notes par P. DE LABRIOLLE (*Œuvres de saint Augustin*, V), Paris, Desclée, 1939, pp. 24-162.

AVERROÈS, *Commentaria in Opera Aristotelis*, 8 vols,, Venetiis, apud Junctas, 1550-1553.

AVICÉBRON, *Fons Vitae* ex Arabico in latinum translatus a JOANNE HISPANO et DOMINICO GUNDISSALVO, éd. BAEUMKER (*BGPM.*, B.I., H. 2-4), Münster, 1892-1895.

AVICENNE, *De anima*, Liber excerptus ex editione Avicenne perhypatetici philosophi, Venetiis, 1508, transcrit par G. KLUBERTANZ, St-Louis University, 1949.
— *Metaphysica sive prima philosophia*, réimpression en fac-simile de l'édition de Venise, 1945, Louvain, Bibliothèque S.J., Heverlee, 1961.
— *Metaphysica*, transcriptio ex editione Venetiis 1526, New York, Franciscan Institute, St Bonaventure University, 1948.

BACON, ROGER, *Opera hactenus inedita*, éd. R. STEELE ET F. DELORME, 16 fascicules, Oxford, Clarendon Press, 1905-1940.

BARTHÉLÉMY DE PISE, *De conformitate vitae Francisci ad vitam Domini Jesu Redemptoris nostri*, dans *Analecta Franciscana*, IV (1906) et V (1907).

BOÈCE, *De consolatione philosophiae* ; *PL*, 64, 1338-1354.
— *De hebdomadibus* ; *PL*, 64, 1311-1314.
— *De trinitate* ; *PL*, 64, 1247-1256.
— *Liber de persona et duabus naturis* ; *PL*, 64, 1338-1354.

BONAVENTURE (saint), *Opera omnia*, éd. *Patres Collegii S. Bonaventurae*, 10 vols., Florence, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902.

ECKHART, MAÎTRE, *Opera latina : Quaestiones Parisienses*, éd. A. DONDAINE, O.P., Lipsiae, Felix Meiner, 1936.

— *Sermons et Traités*, traduits de l'allemand par F.A. et J.M., Paris, Montaigne, 1942.

GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones disputatae*, éd. E. LONGPRÉ, O.F.M. (*Les philosophes belges*, X), Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1928.

GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quodlibet XIV*, q. 4, dans *Vat. lat. 1015*, fol. 127vb-128va (cf. DOM LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, t. I : *Problèmes de psychologie*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1942, pp. 249-250).

GILBERT DE LA PORRÉE, *Commentaria in librum « Quomodo substantiae bonae sint » ; PL*, 64, 1313-1332.

GILLES DE LESSINES, *De unitate formae*, texte et étude de M. DE WULF (*Les philosophes belges*, I), Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1901.

GILLES DE ROME, *Quodlibeta* revisa studio DAMASI DE CONINK, Louvain, 1946.

GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibets I-IV*, éd. M. DE WULF et A. PELZER (*Les philosophes belges*, II), Louvain, Inst. Sup. de philosophie, 1904.

— *Quodlibets V-VII*, éd. M. DE WULF et J. HOFFMANS (*Les philosophes belges*, III), Louvain, Inst. Sup. de phil., 1914.

— *Quodlibets VIII-X*, éd. J. HOFFMANS (*Les philosophes belges*, IV), Louvain, Inst. Sup. de phil., 1924.

— *Quodlibets XI-XIV*, éd. J. HOFFMANS (*Les philosophes belges*, V), Louvain, Inst. Sup. de philosophie, 1932.

— *Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires*, éd. DOM O. LOTTIN, O.S.B. (*Les philosophes belges*, XIV), Louvain, Inst. Sup. de phil., 1937.

GONSALVE D'ESPAGNE, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet* ad fidem Codicum manuscriptorum editae cum introductione historico-critica cura LEONIS AMOROS, O.F.M. (*BFSMA*, IX), Florence, Ad Claras Aquas, 1935.

GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera omnia*, 2 vols., Aureliae-Parisiis, 1674.

GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium Fratris Thomae*, éd. P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes*, I, *Le Correctorium Corruptorii « Quare »* (*Bibliothèque thomiste*, IX), Kain (Belgique), 1927 ; II, *Correctorium Corruptorii « Sciendum »* (*Bibliothèque thomiste*, XXXI), Paris, Vrin, 1956.

GUILLAUME DE MANGIS, *Chronicon* dans *Recueil des historiens des Gaules*, nouv. éd., Paris, Victor Palmé, 1869-1880.

GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, éd. G. BÜLOW (*BGPM*, XXIV, 3), Münster I.W., 1925.

— *De unitate et uno*, éd. P. CORRENS (*BGPM*, I, B.I, H.I), 1891.

HENRI DE GAND, *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo*, Paris, Jacobus Badius Ascensius, 1518.

— *Aurea quodlibeta*, Venetiis, 1613.

HERVÉ DE NÉDELLEC, *De gradu formarum*, q. XIII, Venise, 1513. fol. 86rb (extrait édité par M. DE WULF ; voir GILLES DE LESSINES, *supra*).

JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, Bruges, *Bibl. Comm. 39*, f. 98vb et *514*, f. 12vb-13ra (cf. DOM O. LOTTIN, *L'identité dē l'âme et de ses facultés dans la première moitié du* XIIIe *siècle*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXVI (1934), p. 1).

JEAN DE MURRO, *Epitre*, éd. A. LOPEZ, O.F.M., dans *Archivo Ibero Americano* (1920), pp. 229 et ss.

— *Quaestio III*, éd. E. LONGPRÉ, O.F.M. dans *L'Œuvre scolastique du Cardinal Jean de Murro*, dans *Mélanges Pelzer*, Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1947, pp. 489-490.

JEAN DE POUYLLE, *Quodlibeta*, Florence, *Bibl. Nat., conv. sopp. II, I, 117* (éd. d'extraits par L. AMOROS ; voir supra GONSALVE D'ESPAGNE).

JEAN LESAGE, *Quaestiones disputatae*, q. 1-2, éd. AMOROS (voir GONSALVE D'ESPAGNE), Appendice, pp. 429 et ss. ; 437 et ss.

— *Quodlibet I*, texte critique avec introduction, notes et tables, éd. P. GLORIEUX, Paris, Vrin, 1958.

JEAN, PECKHAM, *Quaestiones tractantes de anima*, éd. P.H. SPETTMANN (*BGPM*, B. 19, H. 5-6), Münster, Aschendorff, 1918.

MARSTON ROGER, *Quaestiones disputatae de anima*, éd. *Patres Collegii S. Bonaventurae* (*BFS*, VII), Florence, Ad Claras Aquas, 1932.

MATTHIEU D'AQUASPARTA, *Quaestiones de anima*, q. 6, éd. ROBERTO ZAVALLONI dans *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes* (voir *infra*).

— *Quaestiones selectae*, 2 vols., éd. *Patres Collegii S. Bonaventurae* (*BFS*, I), Florence, Ad Claras Aquas, 1903.

ODON RIGAUD, *Commentarium in II Sententiarum, Paris Nat. Lat., 14910*, fol. 115ra-115va (cf. DOM O. LOTTIN, *Psychologie et morale* (voir *infra*), pp. 445-447.

PHILIPPE LE CHANCELIER, extrait de *Paris Nat. lat. 3146*, f. 7rb-7vb ; *15749*, f. 8vb-9va ; *16387*, f. 14va-15vb (cf. LOTTIN, *L'identité de l'âme et de ses puissances dans la première moitié du* XIIIe *siècle*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXVI (1934), pp. 196-197.

PIERRE DE JEAN, OLIVI, *Commentarium ordinarium in II librum Sententiarum* (cf. SIMONCIOLI, *infra*, pp. 183-184).

— *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, S. J. (*BFS*, IV, V, VI), Florence, Ad Claras Aquas, 1922-26.

PIERRE DE TRABES, *Commentarium in II Sententiarum*, Florence, *Bibl. Nat. Conv. sopp., B 51149* (cf. E. LONGPRÉ, O.F.M., dans *Studii Franciscani*, juillet-sept. 1922, pp. 27, 278, 289).

PIERRE LOMBARD, *Libri IV Sententiarum*, éd. *Patres Collegii S. Bonaventurae*, 2 vols., Florence, Ad Claras Aquas, 1916.

PLATON, *Timée*, éd. R.D. ARCHERHIND, London, Macmillan and Co., 1888.

PLOTIN, *Ennéades*, traduction par E. BRÉHIER, Paris, « Les Belles Lettres », 1924-1927.

RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quaestiones disputatae de gradu formarum*, éd. ROBERTO ZAVALLONI, O.F.M., dans *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1951, pp. 35-180.

RICHARD FISHACRE, *Commentaire sur le IIe livre des Sentences*, Londres, *British Museum Reg. 10, B VII*, col. 614 ; éd. O. LOTTIN, *La question de l'unité de la forme substantielle*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XXII (1920), pp. 110-111.

SCOT, JEAN DUNS, *Opera omnia*, 26 vols., Parisiis, VIVÈS, 1901-1905.

— Ordinatio, dans *Opera omnia*, 5 premiers vols., éd. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-1959.

THOMAS D'AQUIN (saint), *Commentarium in Aristotelis librum De anima*, cura et studio F.A. PIROTTA, O.P., 4e éd., Taurini-Romae, Marietti, 1959.

— *Scriptum super libros Sententiarum*, éd. MANDONNET-MOSS, 4 vols., Paris, Lethielleux, 1929-1947.

— *De ente et essentia*, éd. ROLAND GOSSELIN, O.P. (*Bibliothèque thomiste*, VIII), Paris, Vrin, 1948.

— *De principiis naturae*, Introduction and Critical Text by JOHN J. PAUSON, Fribourg, Société philosophique, 1950.

— *De substantiis separatis*, dans *Opuscula philosophica*, éd. Marietti ; 1954, pp. 21-58.

— *Quaestiones disputatae De veritate*, ed. SPIAZZI, Taurini-Romae, Marietti, 1949, vol. 1.

— *Quaestiones disputatae De potentia*, ed. PESSION, Taurini-Romae, Marietti, 1949, vol. II, pp. 7-276.

— *Quaestiones disputatae De anima*, ed. CALCETERRA-CENTI, Taurini-Romae, Marietti, 1949, vol. II, pp. 281-362.

— *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis*, ed. CALCATERRA-CENTI, Taurini-Romae, Marietti, 1949, pp. 367-415.

— *Summa contra Gentiles*, Paris, Lethielleux, 1946.

— *Summa Theologica*, Alba-Editiones-Paulinae, Roma, 1962.

— *Super Librum de Causis Expositio*, ed. H.D. SAFFREY, O.P., Louvain, Nauwelaerts, 1954.

THOMAS DE SUTTON, *Quaestio disputata*, *Vat. Ottob. 1126*, fol. 31vb-34ra (cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, t. I : *Problèmes de psychologie*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1942, pp. 349-354).

ETUDES

AMEDEUS DE ZEDELGEM, O.F.M., *Recension de l'édition d'Amoros*, dans *Collectanea Franciscana*, VI (1936), pp. 611-615.

BALIĆ, C., O.F.M., *Une Question inédite de Duns Scot sur la volonté*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1931), pp. 191-209.

— *De critica textuali scholasticorum scriptis accomodata,* dans *Antonianum,* XX (1945), pp. 286, note 2.

BAUDOUX, P., O.F.M., *De forma corporeitatis scotistica,* dans *Antonianum,* XIII (1938), pp. 429-474.

BEHA, H.M., *Matthew of Aquasparta's Cognition Theory,* dans *Franciscan Studies,* XXI (1961), pp. 1-79 ; 383-465.

BELMOND, P. S., O.F.M., *Le mécanisme de la connaissance chez Roger Marston,* dans *France franciscaine,* XVII (1934), pp. 153-187.

— *La défense du libre arbitre chez P. Olivi,* dans *France franciscaine,* (1927), pp. 33-56 ; 273-394 ; 441-454.

BÉRUBÉ. C., O.F.M. Cap., *La connaissance du singulier matériel chez Duns Scot,* dans *Franciscan Studies,* XI (1951), pp. 157-201 ; XIII (1953), n. 1, pp. 29-49 ; *ibid.,* n. 4, pp. 24-58. Articles maintenant réunis en volume sous le titre : *La connaissance de l'individuel au Moyen Age,* Paris, Presses universitaires de France, 1964.

BETTINI, H., O.F.M., *De libertatis problemate apud P. Olivi,* dans *Antonianum,* XXXIV (1959), pp. 111-124.

BISSEN, J.-M., *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (*Etudes de philosophie médiévale,* IX), Paris, Vrin, 1929.

BONAFEDE, G., O.F.M. CAP., *Il pensiero francescano nel secolo XIII,* Palerme, G. Mori et Fibli, 1952.

BOUQUET, DOM MARTIN, *Recueil des historiens des Gaules,* nouvelle édition, Paris, Victor Palmé, 1869-1880.

BOYER, C., S.J., *Idée de vérité chez saint Augustin,* Paris, Beauchesne, 1921.

BRÉHIER, È., *Histoire de la philosophie,* t. I : *L'Antiquité et le Moyen Age,* Paris, Alcan, 1927.

BURBACH, M., *Early Dominican and Franciscan Legislation regarding St. Thomas,* dans *Medieval Studies,* IV (1942), pp. 139-158.

CALLEBAUT, A., O.F.M., *Jean Peckham et l'augustinisme,* dans *AFH,* (1925), pp. 441-472.

— *Le Bx Duns Scot étudiant à Paris,* dans *AFH,* XVII (1924), pp. 4-7.

— *Les séjours du Bx. Duns Scot à Paris,* dans *France franciscaine,* XII (1929), pp. 353-373.

CALLUS, D.A., O.P., *Gundissalinus et la pluralité des formes,* dans *The New Scholasticism,* XIII (1939), pp. 338-355.

CAMERS J., O.F.M. CONV., *Opusculum praeclarissimum Joannis Scoti complectens conclusiones numero CCCLXXVIII,* quas ex libris metaphysice Aristotelis ed. SIMON DE LUERE, Venetiis, Andreus Torrosani de Asula, 1503, fol. 1r.

CANTIN, S., O.F.M., *L'intelligence selon Aristote,* dans *Laval théologique et philosophique,* IV (1948), pp. 252-288.

CARTON, R., *L'expérience mystique de l'illumination chez Roger Bacon* (*Etudes de philosophie médiévale,* III), Paris, Vrin, 1924.

CASTRO, I., O.F.M., *Arbol chronologico de la Provincia de Santiago,* Salamanca, 1722.

CAVELLUS, R.O., *Supplementum ad Quaestiones Duns Scoti in libros de anima,* dans *Scoti opera omnia,* III, éd. VIVÈS, Parisiis, 1891.

CHENU, M.-D., O.P. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950.

CHEVALIER, U., *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, 2 vols., New York, Reprint Corporation, 1961.

CORTE, M. DE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934.

CROWLEY, T., O.F.M., *Roger Bacon. The Problems of the Soul in His Philosophical Commentaries*, Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1950.

DEMAN, TH., O.P., *Le « Liber de bona fortuna »*, dans *La théologie de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XVII (1928), pp. 38-58.

DENIFLE ET CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vols., Paris, Delalain, 1889-1897.

DÉODAT-M. DE BASLY, O.F.M., *L'intention de l'extramental matériel*, dans *Etudes franciscaines*, XLVIII (1936), pp. 267-279.

DESCOQS, P., S.J., *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris, Beauchesne, 1924.

DONDAINE, A., O.P., *Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres parisiens de la fin du XIIIe siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, X (1938), pp. 374-394.

DUHEM, P., *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., Paris, Hermann, 1931-1959.

EHRLE, E., S.J., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, B. II, Berlin, Weidmann, 1886.

ETHIER, A.-M., O.P., *La double définition de l'âme humaine chez saint Albert le Grand* (*Etudes et recherches*, I), Ottawa, Collège dominicain, 1936, pp. 79-110.

EYSDEN, FIDÈLE D', O.F.M., *La distinction de la substance et de ses puissances d'opération d'après saint Bonaventure*, dans *Etudes franciscaines*, II (1951), pp. 5-23 ; 147-171.

FELDER, H., O.F.M., *Geschichte der Wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg im Br., Herder, 1904 ; trad. française par EUSÈBE DE BAR-LE-DUC, Paris, Picard, 1908.

FINANCE, J. DE, S.J., *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Rome, Librairie éditrice de l'Université grégorienne, 1960.

FLEIG, P., *Thomistische und skotistische Erkenntnislehre*, dans *Franziskanische Studien*, XXII (1935), pp. 149-157.

FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (*Etudes de philosophie médiévale*, XIV), Paris, Vrin, 1956.

FRASSEN, C., O.F.M., *Philosophia academica Scoti*, 8 vols., Rome, Ed. Ebora, 1776.

FUCHS, J., *Die Proprietaten des Seins bei Alexander von Hales*, Munchen, 1930.

GANDILLAC, M. DE, *Eckhart et ses disciples*, dans FLICHE ET MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. 3 : *Le mouvement doctrinal du* IXe *au* XIVe *siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1951, 3e partie, pp. 377-398.

— *Introduction à la traduction française des Sermons et Traités de Maître Eckhart*, Paris, Aubier, 1942.

GARDEIL, A., O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927.

— *La perception expérimentale de l'âme par elle-même*, dans *Mélanges thomistes* (*Bibliothèque thomiste*, III), Paris, Vrin, 1923, pp. 211-236.

GAUTHIER, R.A. et JOLIF, J.Y., O.P., *Ethique à Nicomaque*, traduction et commentaires, 3 vols., Louvain, Publications universitaires, 1959.

GAUTHIER, R.A., *La morale d'Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1958.

GILSON, E., *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (*Etudes de philosophie médiévale*, XII), Paris, Vrin, 1952.

— *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1955.

— *Introduction à saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929.

— *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, dans *AHDLMA*, XIV (1943), pp. 5-72.

— *La philosophie de saint Bonaventure* (*Etudes de philosophie médiévale*, IV), 3e éd., Paris, Vrin, 1954.

— *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *AHDLMA*, I (1926-1927), pp. 5-27.

— *Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *AHDLMA*, IV (1929), pp. 5-149.

GLORIEUX, P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (*Bibliothèque thomiste*, V), Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1925.

— *Notations brèves sur Godefroid de Fontaines*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XI (1939), pp. 171-173.

— *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, 3 vols., Paris, Vrin, 1933.

— *Maîtres franciscains à Paris. Mise au point*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XVIII (1951), pp. 324-332.

— *La suite des maîtres franciscains à Paris au* XIIIe *siècle*, dans *AFH*, XXVI (1933), pp. 257-281.

GRABMANN, M., *Neuaufgefundene Pariser Quaestionem Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistingen entwicklungsgange*, dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische, philologische und historische Klasse*, XXXII, Band 7.

HAURÉAU, B., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. III, Paris, Klincksieck, 1891.

HOCÉDEZ, E., *Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine* (*Spicilegium sacrum Lovanience. Etudes et documents*, VII), Louvain, 1925.

HULTGREN, G., *Le commandement d'amour chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1939.

JARREAUX, L., O.F.M., *Pierre Olivi, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, dans *Etudes franciscaines*, XLV (1933), pp. 129-153 ; 277-298 ; 513-529.

KLEINEIDAM, E., *Das Problem der hylomorphen Zuzammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert behandelt bis Thomas von Aquin*, Breslau, 1930.

KLIBANSKY, R., *Commentariolum de Eckhardi magisterio*, dans *Magistri Eckardi opera latina, Quaestiones Parisienses*, éd. A. DONDAINE, O.P., Lipsiae, Felix Meiner, 1936, pp. XXVII-XXXV.

KLUG, H., O.F.M., *L'activité appétitive chez Duns Scot*, dans *Etudes franciscaines*, XXXVII (1925), pp. 536-543 ; XXXVIII (1926), pp. 78-98 ; 270-293 ; 564-594.

KRIZOVLJAN, H., O.F.M. Cap., *Primordia Scholae Franciscanae et Thomismus*, dans *Collectanea Franciscana*, XXXI (1961), pp. 133-175.

LABANDE, L. H., *Cataloue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. 27, Avignon, I, Paris, Plon, 1894.

LACOMBE, O., *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot*, dans *Revue thomiste*, XXXV (1930), pp. 24-47 ; 144-158 ; 217-235.

LITTLE, A., *The Grey Friars*, Oxford, Clarendom Press, 1892.

LONGPRÉ, E., O.F.M., *Gonsalve de Balboa et le Bx Duns Scot*, dans *Etudes franciscaines*, XXXVI (1924), pp. 640-645.

— *Mélanges historiques de théologie franciscaine*, dans *France franciscaine*, V (1922), pp. 426-441.

— *Questions inédites de Gonsalve de Balboa*, dans *Etudes franciscaines*, XXXVII (1925), pp. 171-172.

— *Pour le Saint-Siège et contre le Gallicanisme*, dans *France franciscaines*, XI (1928), pp. 137-162.

— *Psychologie scotiste et psychologie moderne*, dans *Etudes franciscaines*, XLIV (1932), pp. 143-174 ; 258-284.

LOTTIN, O., O.S.B., *La composition des substances spirituelles*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXIV (1932), pp. 21-41.

— *La pluralité des formes avant saint Thomas*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXIV (1932), pp. 449-464.

— *Psychologie et morale aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, 7 vols., Louvain, Abbaye du Mont-César, 1942-1954.

MANDONNET, P., O.P., *Siger de Brabant et l'averroisme latin au* XIIIe *siècle*, étude critique et documents inédits, 2 vols., Fribourg, 1899.

MARIUS DE FLORENCE, *Compendium Chronicarum Fr. Minorum*, dans *AFH*, I (1908), pp. 98-107 ; II (1909) pp. 92-107 ; 305-318 ; 457-472 ; 626-641 ; III (1910), pp. 291-309 ; 700-715 ; IV (1911), pp. 122-137 ; 318-339 ; 559-587.

MARTIGNÉ, P., O.F.M., *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, Lethielleux, 1888.

MERCIER, CARD. D., *Métaphysique générale*, Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1923.

MICHAUD-QUANTIN, P., *Albert le Grand et les puissances de l'âme*, dans *Revue du moyen âge latin*, XI (1955), pp. 59-86.

MURANA, G., O.F.M. CAP., *Il pensiero de Gonsalvo di Spagna*, dans *Italia Franciscana*, XXVI (1951), pp. 25-37.

NUYENS, J., *Evolution de la psychologie d'Aristote*, texte, traduction et étude, Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1948.

O' DONNELL, C., O.R.M. CONV., *Voluntarism in Franciscan Philosophy*, dans *Franciscain Studies*, II (1942), pp. 397-410.

PARTEE C., O.F.M., *Peter John Olivi, Historical and Doctrinal Study*, dans *Franciscan Studies*, XX (1960), pp. 215-260.

PEGIS, A. CH., *Saint Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto, St. Michael's College, 1934.

PELSTER, P.F., S.J., *Literargeschichte des Scholastik*, dans *Scholastik*, VIII (1933), p. 135.

PIANA, C., O.F.M., *Gonsalvo Ispano*, dans *Enciclopedia Cattolica*, VI, Cita del Vaticano, 1951, p. 918.

POU Y MARTI, J., O.F.M., *Er. Gonzalo de Balboa, primer General Español de la Orden*, *in Revista de Estudios Franciscanos*, VII (1911), pp. 171-180 ; 332-342.

PRETIOZO, F., O.F.M., *L'attivita del soggetto pensante nelle gnoseologia di Matteo d'Acquasparta, edi Ruggiero Marston*, dans *Antonianum*, XXV (1950), pp. 259-326.

QUÉTIF-ECHARD, O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 vols., Lutetiae Parisiorum, 1719.

RENAN, E., *Averroès et l'averroisme. Essai historique*, Paris, Valmann-Lévy, 1882.

RHOMER, J., O.F.M., *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*, dans *AHDLMA*, III (1928), pp. 105-184.

ROBERT, P., O.F.M., *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Montréal, Librairie St-François, 1936.

RODULPHUS PETRUS A TOSSONIANO, O.M. CONV., *Historiarum Seraphicae Religionis*, 3 vols., Venetiis, apud Franciscum de Franciscis Senensem, 1586.

ROMEYER, B., *Saint Thomas et la connaissance expérimentale de l'âme*, dans *Archives de philosophie*, VI (1928), pp. 53-116.

ROSS, WD., *Aristotle*, London, Methuen et Co. Ltd., 1953.

SALMAN, D., O.P., *Notes sur la première influence d'Averroès*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, XL (1937), pp. 203-212.

SBARALEA, H., O.F.M. CONV., *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci* (*Bibliotheca historica biographica*), Roma, fasc. I, II, III, éd. Attilio Naddecchia, 1906, 1908, 1921 ; fasc. IV, éd. Aniceto Chappini, O.F.M., 1936.

SHARP, D.E., *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century* (*British Society of Franciscan Studies*, XVI), Oxford, 1930.

SIMONCIOLI, F., O.F.M., *El problema della liberta 'umana in Pietro di Giovanni Olivi et Pietro de Trabibus*, Milano, Societa Editrice « Vita et Pensiero », 1956.

SIMONIN, H. D., O.P., *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscains de la fin du XIIIe siècle*, dans *Mélanges Mandonnet*, pp. 289-303.

THÉRY, G., O.P., *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de*

forme substantielle, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, ab Academia Romana Sti Thomae Aquinatis indictae, 1931, pp. 140-200.

TONQUÉDEC, J. DE, S.J., *La philosophie de la nature*, 3 vols., Paris, Lethielleux, 1957.

VAN DE PETEGHEN, L., *De libertatis notione augustiniana et scholastica*, dans *Collationes Gandavenses*, XXX (1950), pp. 149-151.

VAN DE WOESTYNE, A., O.F.M., *Cursus Philosophicus*, 3 vols., Mechliniae, Typogr. S. Francisci, 1925.

VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* (*Les philosophes belges*, XIII), Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1942.

VEUTHEY, L., O.F.M., Conv., *L'école franciscaine et la critique philosophique contemporaine*, dans *Etudes franciscaines*, XLIX (1936), pp. 128-143.

VIGNAUX, P., *Philosophie au Moyen Age*, Paris, Colin, 1958.

WADDING, L., *Annales Minorum*, 29 vols., Florence, Ad Claras Aquas, 1931-1948.

— *Scriptores Minorum*, Romae, Francisci Alberti Tani, 1650.

WULF, M. DE, *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines*, texte inédit et étude (*Les philosophes belges*, I), Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1901.

ZAVALLONI, R., O.F.M., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Institut Supérieur de philosophie, 1951.

TABLE DES NOMS DE PERSONNES

TABLE DES MATIÈRES

7-1968
IMPRIMERIE CH.-A. BÉDU
ST-AMAND (CHER)
Dépôt légal : 3e trimestre 1968
N° Imp. : 2154

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS Ve

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Directeur : Henri GOUHIER

ŒUVRES COMPLÈTES DE MALEBRANCHE

Direction : André ROBINET

Tomes

Vérité, par G. RODIS-
II-538 p., T. 2 : 6-570 p.,

ar A. ROBINET (1959,

grâce, par G. DREY-
).

nses à M. Arnauld,
XVIII-1 à 622 p.).

ses à M. Arnauld,
à 1232 p.).

H. GOUHIER et A.
4 p.).

AM (1966, 6-XVIII-

ue, par A. ROBINET

et Lettres au P.
3, 6-XXXVI-256 p.).

hrétien et chinois,
XXXIV-92 p.).

physique, par A.
8 p.).

par A. CUVILLIER,
L (1960, 688 p.).

EL (1968, pp. 6-380).

638-1689), par A.
44 p.).

690-1715), par A.
1128 p.).

hie, bibliographie,
6-492).

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS V^e^

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES DE MONTRÉAL

SÉRIE IN-8 RAISIN, VOLUMES BROCHÉS

I. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XIIIe SIÈCLE, Première série, 1932, 200 pages, 4 hors-texte. — M.-D. CHENU. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers* 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652. — Th. CHARLAND. *Les auteurs d' « Artes praedicandi » au XIIIe siècle.* — L. LACHANCE. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.* — G.-Ed. DEMERS. *Les Divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne* (1275). — J.-M. PARENT. *La notion de dogme au XIIIe siècle.* — G. ALBERT, J.-M. PARENT, A. GUILLEMETTE. *La légende des trois mariages de Sainte-Anne.* Un texte nouveau. — G. et J. DE JOCAS. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XIIIe SIÈCLE. Deuxième série. 1932, 210 pages. — E. LONGPRÉ. *Gauthier de Bruges.* — R. MARTINEAU. *La* Summa de divinis officiis *de Guillaume d'Auxerre.* — J. PEGHAIRE. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.* — F. DROUIN. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert le Grand.* — M. BERGERON. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce.* — M.-D. CHENU. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle.* — L. TACHÉ. *Chorévêques et abbés.*

III. PARÉ (G.), BRUNET (A.), TREMBLAY (P.). — *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, 1933, 324 pages.

IV. DESMARAIS (M.-M.). — *Saint Albert-le-Grand, docteur de la médiation mariale.* 1935, 172 pages.

V. RÉGIS (L.-M.). — *L'opinion selon Aristote*, 1935, 282 pages.

VI. PEGHAIRE (J.). — *« Intellectus » et « Ratio » selon saint Thomas d'Aquin*, 1936, 318 pages.

VII. CHARLAND (Th.-M.). — *Artes Praedicandi.* Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge, 1936, 422 pages, avec reproduction hors-texte.

VIII. PARENT (J.-M.), O. P. — *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres.* Études et textes, 1938, 224 pages.

IX. ETHIER (A.-M.). — *Le « De Trinitate » de Richard de Saint Victor*, 1939, 128 pages.

X. PARÉ (G.). — *Le Roman de la rose et la scolastique courtoise*, 1941, 216 pages.

XI. CHENU (M.-D.), O.P. — *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, 306 pages.

XII. RAYNAUD DE LAGE (G.). — *Alain de Lille, Poète du XIIe siècle*, 1951, 192 pages.

XIII. VANIER (P.), S. J. — *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle*, 1953, 156 pages.

XIV. GIGUÈRE (R.-M.), O. P. — *Jean de Sècheville : De Principiis naturae.* Texte critique avec introduction et tables, 1956, 230 pages.

XV. DEMAN (Th.), O. P. — *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, 1957, 136 pages.

XVI. DÉCARIE (V.). — *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1961, XXX et 198 pages.

XVII. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE, 1962, 324 pages. Th.-A. AUDET. *Approches historiques de la* Summa Theologiae. — G. DAOUST. *Raison et autorité chez le jeune Augustin.* — L.-B. GEIGER, *La vie, acte essentiel de l'âme — l'esse, acte de l'essence d'après Albert le Grand.* — L. GLEIMAN. *Some Remarks on the Origin of the* Treuga Dei. — L. LACHANCE. *Note sur l'être.* — L. MARTINELLI. *Thomisme et valeurs.* — C. MURIN. *Recherches sur la nature de l'être moral dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.* — J. SZOVERFFY. *Alain de Lille et la tradition tchèque. Notes d'hymnologie médiévale.* — P. VIGNAUX. *L'être comme perfection selon François de Meyronnes.*

XVIII. LACROIX (B.). — *Orose et ses idées*, 1965, 236 pages.

XIX. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE. 1968, 284 pages. G.-H. ALLARD. Homo Lapsus *chez Augustin.* — Th.-A. AUDET. *Problématique et structure du* Cur Deus Homo. — M. DEDURAND. *Une somme arménienne du XIVe siècle.* — M. HUFTIER. *La philosophie plotinienne du péché et l'utilisation qu'en a faite saint Augustin.* — B. LACROIX. *Guillaume de Tyr : unité et diversité dans la tradition latine.* — E.-K. TOLAN. *John of Salisbury and the Problem of Medieval Humanism.*

XX. GARCEAU (B.). — *Judicum. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin.*