

Le rôle problématique d'éros dans le *Timée* de Platon

Arnaud Dufour*

Résumé

Parmi les difficultés bien connues du Timée compte celle touchant au rôle problématique d'éros dans la cosmologie que Platon met dans la bouche de Timée. Dans son exposé cosmologique, Timée rend compte de deux inflexions différentes d'éros – sexuelle et philosophique –, mais il n'explique pas comment ces deux inflexions sont censées coopérer pour rendre possible la vie la meilleure qui soit : la vie philosophique. Il se trouve que l'imprécision du « discours érotique » de Timée ainsi que son incapacité à rendre compte des conditions de possibilité de l'activité philosophique dans le cosmos qu'il dépeint font surgir la question de l'interprétation du dialogue dans son ensemble. Sans réaliser lui-même cette interprétation, notre article vise à lui en fournir l'éventuelle matière.

C'est un lieu commun que d'insister sur la difficulté d'interpréter le *Timée* de Platon. Outre les problèmes bien connus et spécifiques à la cosmologie elle-même (la question du démiurge, la *khôra*, la théorie des solides, pour ne donner qu'un échantillon), une série d'« anomalies » entourant le *Timée* rend encore plus ardue son interprétation : une forme littéraire inusitée, qui consiste en un long discours suivi non dialogique ; le statut de « mythe vraisemblable » (*εἰκός μῦθος*, 29d) donné à ce discours par son énonciateur, Timée de Locres ; des principes ontologique et épistémologique sensiblement différents des autres dialogues de Platon, le *Timée* cherchant à fournir une explication de la réalité non pas du point de vue de l'être (*οὐσία*), mais du point de vue du devenir (*γένεσις*, 29c) ; la liste s'allonge.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie à l'Université d'Ottawa.

L'une de ces difficultés – sur laquelle les critiques ont toutefois peu insisté de manière générale¹ – concerne le rôle incertain que joue dans la cosmologie une notion de grande importance dans la philosophie platonicienne et dans la cosmologie des poètes traditionnels et de certains philosophes présocratiques : éros². Dans le *Timée*, la fonction cosmologique d'éros apparaît pour le moins ambiguë. Si les vues de Timée sur cette notion y apparaissent de façon marquée³, un examen minimalement approfondi de ces vues permet d'en montrer la discordance. En effet, dans son discours, Timée ne rend pas compte de manière parfaitement cohérente de la dimension érotique du *cosmos* et de l'être humain, ce qui semble entraîner pour sa cosmologie la conséquence suivante : elle mise sur un certain état philosophique comme sommet du bonheur humain, mais elle échoue à montrer comment cet état peut seulement advenir dans le *cosmos* qu'elle dépeint. Le rôle problématique et ambigu d'éros dans le *Timée* peut être mis en

¹ Par exemple, les études notoires de Taylor, Cornford et Johansen (Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford : The Clarendon Press, 1928) ; Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (Indianapolis : Hackett Publishing Co., 1997) ; Thomas K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias* (Cambridge : Cambridge University Press, 2004)) ne la thématisent pas comme telle. En revanche, parmi ceux qui ont noté cette difficulté, on retrouve entre autres Benardete, Kalkavage et Zuckert (Seth Benardete, *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy* (Chicago : The University of Chicago Press, 2000) ; Peter Kalkavage, *Plato's Timaeus: Translation, Glossary, Appendices, and Introductory Essay* (Indianapolis : Hackett Publishing Co., 2001) ; Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago : The University of Chicago Press, 2009)), dont les études constituent des références importantes pour cet article.

² Chez les poètes, pensons premièrement à Hésiode, qui fait d'Éros un dieu primordial ; chez les philosophes, on peut penser à Parménide et à Empédocle (ce dernier mentionne plus spécifiquement la *φιλότης*). Voir Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 636-637.

³ Éros n'est mentionné qu'à sept reprises dans l'entièreté du *Timée*, nombre relativement peu élevé. Cinq occurrences (42a, 69c, 91a, 91c, 91d) concernent éros comme puissance de l'âme corporelle, en particulier comme désir de génération ; une occurrence (46d) concerne éros comme désir du savoir et des choses élevées ; une dernière occurrence (87d) sert à qualifier un spectacle « aimable » à voir.

lumière au moyen du développement suivant : (1) nous expliciterons d'abord en quoi consiste l'état philosophique de l'âme pour Timée, ainsi que les caractéristiques anthropologiques qu'il suppose ; (2) nous situerons ensuite la notion d'éros dans le contexte du discours de Timée afin d'en dégager le rôle et la signification cosmologique ; (3) nous verrons dès lors que la notion d'éros thématifiée dans la cosmologie présente une lacune intrinsèque qui empêche Timée de fournir les conditions de possibilité de l'activité philosophique qu'il décrit – en particulier, de son moment protreptique ; (4) nous soulèverons enfin deux avenues interprétatives nous permettant potentiellement de recouvrer le sens philosophique de la place problématique d'éros dans le *Timée*.

1. La philosophie vue par la cosmologie

1.1 Du sommet de la condition humaine

Le discours cosmologique de Timée culmine en deux sommets, à la fin de l'exposé sur la cause divine (46e-47e) et à la fin de celui sur la cause accessoire (90a-e). Ces passages constituent des « sommets » au sens où Timée y indique nommément ce qu'il pose être la finalité de l'homme, en fonction de l'essence et des qualités qu'il vient de lui attribuer dans son discours. Ces deux passages ont en commun qu'ils rendent compte du « but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux⁴ » (90d) et de ce qui permet de l'atteindre, à savoir « le bienfait le plus important qui ait jamais été offert et qui ne sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux » (47a) : la *philosophie* (47b). Pour l'énoncer de manière synthétique, la philosophie selon Timée est l'activité par laquelle l'âme parvient à ce qu'on pourrait appeler une double *symétrie* : symétrie des mouvements de son âme avec ceux de l'univers tout entier ; symétrie des mouvements de son âme avec ceux du corps. Pour bien comprendre ce qu'il en est de cette double symétrie, il faut se rapporter aux faits saillants de l'anthropologie de Timée.

⁴ La traduction citée, légèrement modifiée par nous à l'occasion, est celle de Brisson (Platon, *Timée* ; *Cratylus*, trad. Luc Brisson (Paris : Flammarion, 2017)).

1.2 Dire *τῶν φύσιν* : l'anthropologie timéenne

Le récit de Timée sur la fabrication de l'être humain par le démiurge permet de comprendre la relation que pose Timée entre l'homme et le ciel. Le premier participe d'une manière toute particulière du second, dans la mesure où leur âme apparaît faite et animée par un même principe immortel. En effet, l'âme humaine résulte, selon Timée, de l'association d'une partie immortelle (*ἀθάνατος*, 41d) à une partie proprement mortelle (*θνητός*, 41d). Or, la partie immortelle ou « divine » (44d) recèle une structure identique à celle de l'âme du monde, laquelle est constituée d'un mélange d'Être, de Même et d'Autre⁵ et dont Timée a précédemment exposé la genèse (35a-36d). Il en résulte que la *nature céleste* de l'âme humaine se reflète donc aussi bien dans l'origine de cette dernière que dans sa finalité. D'abord semée dans les astres, conformément aux « lois de la destinée » (41e), l'âme humaine, une fois la vie incarnée achevée, a pour but de revenir « à son état naturel antérieur » (90d) au terme de sa vie terrestre, c'est-à-dire de retourner « dans l'astre qui lui a été affecté » (42b). Par cette sorte de filiation cosmique, l'homme et l'univers sont étroitement liés, selon Timée, d'où les expressions « microcosme » et « macrocosme » qu'il n'est pas fautif d'employer pour les désigner respectivement. C'est ainsi que l'âme humaine est animée durant sa vie du même mouvement que l'univers, à la différence près que ses révolutions peinent à demeurer réglées et stables, contrairement à celles de l'univers. Cela s'explique par un autre aspect de l'anthropologie élaborée par Timée : l'âme, pour devenir proprement humaine, doit évidemment être *incarnée*.

Les hommes ne voient véritablement le jour qu'à partir du moment où leur âme est jointe à un corps mortel par les dieux secondaires.

⁵ Pour établir cette correspondance entre l'âme humaine et l'âme du monde, nous nous basons sur le passage en 43d-44a, où Timée décrit l'effet que produisent les mouvements des sensations sur les révolutions de l'âme humaine. Ce passage est clair quant au fait que le mouvement de l'âme humaine, à l'instar de celui du ciel, consiste en une double révolution du Même et de l'Autre, et que ses proportions mathématiques sont identiques aux « trois intervalles respectifs de la progression double et de la triple, [aux] médiétés et [aux] rapports de trois demis, quatre tiers et neuf huitièmes » (43d) de l'âme du monde elle-même. Voir Platon, *Timée* ; *Critias*, trad. Luc Brisson, 242nn271-272.

Ceux-ci adjoignent aussi au corps l'âme mortelle (69c), qui constitue en quelque sorte la source des puissances corporelles de l'être humain. Or, l'enchaînement de la partie immortelle à ces parties mortelles entraîne une série d'effets que Timée décrit en ces termes :

d'abord, la sensation devrait de toute nécessité apparaître, la même pour tous les vivants, mise en branle par des impressions violentes, connaturelle ; en second lieu, le désir (*ἔρως*), un mélange de plaisir et de souffrance ; et en outre, la crainte, la colère et toutes les affections qui s'ensuivent et toutes celles qui sont d'une nature contraire [...]. (42a-b) ; [...] c'est bien par l'effet de toutes ces affections que, maintenant comme ce fut le cas à l'origine, l'âme devient folle dans un premier temps, chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortel (44a-b).

Outre la mention d'éros, sur laquelle nous reviendrons plus tard, on peut retenir de ce passage que la rencontre de l'âme et du corps ne va pas sans une certaine violence, moins au détriment du corps que de l'âme. De nature divine, nous l'avons vu, l'âme humaine est perturbée dans son mouvement par les multiples affections corporelles qui, bien qu'elles soient connaturelles aux révolutions de l'âme « en vertu de la nécessité » (42a), ne lui sont pas accordées pour autant. Alors que l'âme immortelle est principe d'un mouvement mesuré et reflétant une structure mathématique complexe, les mouvements de l'âme mortelle sont comparés par Timée à une espèce de flux, voire à un fleuve (*ποταμός*, 43a), ce qui connote l'impétuosité d'un mouvement violent. L'ensemble des affections qui incombent à l'homme en raison de sa nature corporelle entrave le mouvement divin en lui, tordant ce mouvement et le déformant, de sorte que, ajoute Timée, les révolutions que décrit l'âme immortelle se trouvent « emportées, sans régularité, tantôt renversées, tantôt obliques, tantôt sens dessus dessous » (43e).

L'incarnation entraîne donc nécessairement un dérangement de l'âme immortelle. Cette nécessité n'a pu qu'être partiellement contrée par les dieux, notamment en distançant le plus possible l'âme immortelle de l'âme mortelle, en isolant la première dans la tête, la partie la plus haute de l'homme (44d ; 70a). En somme, l'âme rationnelle incarnée ne peut faire autrement que d'être mise à mal par les forces irrationnelles issues du corps. La disparité de nature entre

l'âme immortelle et l'âme mortelle, ainsi que le dérèglement que celle-ci occasionne sur celle-là, constitue, nous le voyons, un fait central de l'anthropologie de *Timée*.

1.3 La philosophie comme recherche de mesure

À partir de ces données anthropologiques fondamentales, il nous est possible de mieux cerner ce qui permet de réaliser le bonheur humain décrit par *Timée*. Pour ce dernier, si l'âme humaine a une nature divine et céleste, c'est en imitant le mouvement divin et céleste qu'elle accomplit sa finalité ; corrélativement, si « l'âme devient déraisonnable (*ἄνοος*) [...] chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortel » (44b, traduction modifiée), son salut dépend alors de sa capacité à dominer les sensations corporelles, afin que celles-ci entravent le mouvement naturel de l'âme le moins possible. Aussi retrouvons-nous là les termes de la « double symétrie » mentionnée plus tôt comme état que doit rendre possible la pratique de la philosophie. Selon *Timée*, la philosophie se rapporte à « l'étude approfondie des harmonies et des révolutions de l'univers » (90d) de manière à rendre les mouvements de l'âme proportionnels à ceux du ciel – première symétrie. Mais l'excellence humaine promise par cette proportion requiert que nous accordions aussi « à chaque partie [de l'âme] les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés » (90c) afin « que ces sortes d'âmes aient des mouvements symétriques (*συμμέτρους*) entre eux » (90a, traduction modifiée, nous soulignons) – deuxième symétrie.

La première symétrie est donc à réaliser entre le mouvement de l'âme immortelle et celui du ciel. Ce qui doit rendre possible cette proportion est la « pratique de la philosophie » comme telle (47a). Pour *Timée*, l'activité philosophique fut acquise par les êtres humains grâce au spectacle du mouvement céleste « qui a mené à l'invention du nombre, qui a fourni la connaissance du temps et qui a permis d'entreprendre des recherches sur la nature de l'univers » (47a). Le philosophe, selon *Timée*, recherche l'ordre de la nature au travers des donnés qui sont susceptibles de le révéler, par exemple, la trajectoire des corps célestes, ou encore l'harmonie musicale (47c-d). Cette étude n'est profitable que dans la mesure où au travers d'elle, l'homme syntonise son âme avec celle de l'univers, et en particulier, parvient à en imiter le mouvement. On le voit, la pratique de la philosophie vise à rendre l'âme

humaine le plus similaire possible à ce qu'il y a d'immortel et de divin dans l'univers, similarité que Timée comprend à la manière d'une mise en rapport, d'une « commune mesure », bref, d'une sorte de symétrie.

La seconde symétrie est à réaliser entre le mouvement de l'âme immortelle et celui de l'âme mortelle – et donc celui du corps. Cette mise en équilibre des différentes parties de l'âme apparaît complémentaire à la première symétrie dont il fut tout juste question. En effet, il a été dit que l'incarnation a comme conséquence de rendre l'âme divine déraisonnable (44b). Or la déraison (*ἄνοια*) pour Timée correspond précisément à la condition de l'âme malade. Il y a pour Timée deux types de déraison, et donc de maladie de l'âme (86b) : la folie (*μανία*) et l'ignorance (*ἀμαθία*). Le fait est que pour Timée, l'âme elle-même, dans la poursuite de son mouvement naturel, n'est pas susceptible de devenir folle ou ignorante de son propre ressort, mais plutôt, c'est par le corps (*διὰ σώματος*, 86b) qu'elle se trouve affectée de ces maladies. Dans cette optique, il ne fait donc pas de doute que la bonne condition de l'âme immortelle dépend au plus haut point de son degré d'harmonie avec le corps : « pour ce qui concerne la santé et la maladie, la vertu et le vice, aucune symétrie (*συμμετρία*) et aucune dissymétrie (*ἀμετρία*) ne présentent plus d'importance que celles de l'âme elle-même avec le corps lui-même » (87d, traduction modifiée).

Ce dernier passage est important pour nous puisqu'il nous permet de bien voir ce que doit viser en dernière analyse l'activité philosophique d'après Timée, et de voir la façon dont cet état peut être atteint, soit en « ne mouvant ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties deviennent équilibrées (*ἰσορρόπω*) et en santé (*ὑγιή*) » (88b-c, traduction modifiée). Notons qu'en définissant la philosophie comme une recherche de *symétrie*, Timée situe d'une certaine manière sa description de l'état philosophie depuis le paradigme de la quantité, plus précisément de la géométrie⁶. Il nous faut alors insister sur le sens précis qu'a donc, dans une telle perspective, le fait pour l'âme humaine de se

⁶ Bien sûr, le terme *mesure* (*μέτρον*) est susceptible de prendre un sens moral, celui de « modération » (*μετριοτήτης*), et par là, d'être entendu comme une qualité. Le sens qualitatif de la mesure est toutefois dérivé de son sens quantitatif, et tout indique que c'est ce dernier sens que Timée a en tête tout au long de son exposé, conformément, du reste, à la teneur mathématique de l'ensemble de la cosmologie de Timée.

rendre « semblable au divin » : il s'agit de se rendre analogue à lui, au sens géométrique du terme. Mais alors, comme le remarque German, la conséquence de cette conception géométrique du soin à apporter à l'âme est la suivante : « all modes of rationality in man, and all processes of becoming more or less rational, are the *acquisition or loss of mathematical proportion*⁷ ». Homogénéisante, la compréhension quantitative propre à *Timée* de l'âme humaine fait en sorte qu'il ne dispose que de la seule notion de « plus ou moins symétrique » pour comprendre la variété du donné psychologique, par exemple, les qualités morales. En effet, dans le discours de *Timée*, la justice (42b), la prudence (48c), le bien ou encore le beau (87c) sont autant de dispositions exprimées en termes de rapports géométriques⁸. En particulier, parce qu'il ne semble pas y avoir pour *Timée* de différence de genre, mais simplement de degré de proportion entre les diverses conditions de l'âme (par exemple, la vertu et le vice), on peut affirmer avec Scolnicov que « the only vice of the soul, properly speaking, is lack of *philosophia*⁹ », entendu comme manque de *mesure*. Inversement, la vertu semble pouvoir alors être ramenée à la présence de mesure, ou ce qui revient au même, à la santé (88b). Énoncée dans sa forme la plus triviale, la quête de la meilleure vie semble de ce point de vue consister en la recherche d'un coefficient de proportionnalité qui doit exprimer la symétrie la plus parfaite possible entre l'âme et le ciel.

2. Le rôle cosmologique d'éros

2.1 L'éros sexuel

Mais qu'en est-il d'éros dans l'anthropologie de *Timée* ? Éros est tout d'abord apparu au moment où nous citons les différentes fonctions de l'âme mortelle, forgée par les dieux secondaires (42a). Comme le corrobore le passage en 69c, la dimension érotique de l'être

⁷ Andy German, « Cosmic Mathematics, Human Erōs: A Comparison of Plato's *Timaeus* and *Symposium* », *International Philosophical Quarterly* 60, n° 4 (2020) : 380-381. Nous soulignons.

⁸ German, 380.

⁹ Samuel Scolnicov, « Freedom and Education in Plato's *Timaeus* », dans *Interpreting the Timaeus-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, dir. Luc Brisson et Tomás Calvo (Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997), 374.

humain, en tant que distincte du simple appétit (*ἐπιθυμία*, 70a-c), n'est soulignée dans la cosmologie qu'au moment de l'incarnation de l'âme humaine. D'une manière ou d'une autre, Timée suggère donc qu'éros se déploie premièrement en tant que puissance fondée dans la partie mortelle de l'homme. Le passage du *Timée* le plus explicite à cet égard se trouve toutefois à la fin du discours de Timée, où celui-ci expose le principe de la génération humaine (90e-91a). Aussi ce passage fait-il un pas de plus par rapport aux précédents ici notés : non seulement éros y est présenté comme un facteur découlant de la rencontre de l'âme avec le corps, mais surtout, comme une conséquence de la dégradation de l'âme immortelle « mâle » après avoir vécu une vie injuste. En effet, Timée précise alors les circonstances de l'apparition d'éros comme coïncidant avec la naissance du sexe féminin, en lequel se réincarne l'homme lâche et injuste (90e) : « c'est à cette époque que les dieux ont, pour cette raison, constitué le désir (*ἔρως*) de la copulation » (91a).

Pour bien comprendre la teneur générale de ce passage, il faut voir avec Kalkavage que le discours de Timée sur le rôle d'éros a ici pour cadre l'exposé de la déchéance de l'âme¹⁰ mal réglée au cours de sa vie incarnée : le discours nous situe à la limite inférieure de la condition humaine. Ce n'est donc pas un hasard si le champ lexical propre à ce passage est celui de la *maladie*, rencontré dans nos analyses ci-haut. Pour l'homme, l'éros de la copulation se traduit par un cortège de passions dû à l'apparition d'un système reproducteur comme « rebelle à la raison » (*ἀνυπήκοον τοῦ λόγου*, 91b). Chez la femme, l'éros est présenté en définitive comme responsable de maladies de toute sorte (*νόσους παντοδαπὰς*, 91c) qui accablent l'âme et que seule la génération elle-même peut apaiser. Les systèmes reproducteurs de l'homme et de la femme sont décrits par Timée comme « independently existing, autonomous creatures who have to come to invade our integrity and rob us of *our* autonomy¹¹ ». Ils encouragent la dissension à l'intérieur des individus, opposant entre elles les parties rationnelle et appétitive de l'âme, ce qu'on a précisément vu appartenir au genre de la folie (1.3). Ainsi, éros se voit attribuer par Timée un rôle important dans le cadre de son récit cosmologique, car éros est la fonction par laquelle Timée inscrit l'homme dans un devenir, via la génération. Mais le devenir ici en

¹⁰ Kalkavage, *Plato's Timaeus*, 39.

¹¹ Kalkavage, 39.

jeu ne pointe pas vers le haut mais vers le bas. Éros est concomitant à l'apparition des sexes, laquelle constitue le premier symptôme de la dégradation de l'âme humaine. Or, dans la mesure où la finalité humaine est cosmique, éros apparaît dans ce passage comme un facteur susceptible de faire perdre de vue aux êtres humains cette finalité : éros permet peut-être la génération du point de vue de l'individu, mais il est présenté comme un facteur de corruption du point de vue de l'espèce. Ainsi, l'origine d'éros est comprise par Timée comme la conséquence de l'échec de l'homme à assimiler les mouvements de son âme immortelle à ceux du ciel, échec entraînant en dernière analyse la bestialisation de son âme¹².

2.2 L'éros philosophique

Il n'en va pourtant pas de même avec cet autre passage du *Timée* (46d) qui paraît difficilement s'accorder avec nos dernières affirmations. Dans cet autre passage, Timée indique une autre fonction anthropologique d'éros qui rapproche cette fois l'humain non pas des « bêtes », mais des « dieux ». De fait, juste avant de dire l'origine de la pratique philosophique – la recherche de mesure par la contemplation du mesuré –, Timée fait mention de l'« amoureux de la raison et du savoir » (νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστήν, 46d7-8) rapprochant ainsi éros de l'activité humaine la plus haute. La mention de « l'amoureux » survient à un moment important où Timée distingue pour la première fois les deux types de causes à partir desquelles il est possible d'aborder la cosmologie. Brièvement évoquées ci-haut, il y a d'une part la cause divine, rationnelle et douée d'intelligence, et d'autre part la cause accessoire, rébarbative à l'ordre, mais susceptible d'être dominée par la cause divine (46d-e). Or, selon Timée, « l'amoureux de la raison et du savoir doit nécessairement rechercher, comme premières, les causes qui ressortissent à ce qui par nature est raisonnable » (46d). Pour Timée, cette forme particulière d'éros doit nous rendre sensibles aux marques d'intelligence du *cosmos*, dans lesquelles l'âme peut voir des reflets de sa propre intelligence. Mais dès lors, comme le note Gordon, il semble qu'éros constitue la disposition par laquelle l'homme peut se rapporter à l'ordre même de la nature, par l'intermédiaire de la saisie des causes

¹² German, « Cosmic Mathematics », 390.

premières¹³ qui y président. Or, ce n'est pas autrement que nous avons vu Timée décrire l'activité philosophique, c'est-à-dire comme mise en rapport des intelligences humaines et cosmiques. Ainsi, à la lumière de ce passage, il apparaît clairement que la contemplation du ciel suppose un éros de la connaissance qui permet de connecter l'homme à l'activité cosmique en laquelle il reconnaît sa propre origine divine. Le passage en 46d nous met donc en présence d'un *éros philosophique* qui nous porte à la limite supérieure de la condition humaine.

Quelque chose doit pourtant nous surprendre. Les deux principales thématiques d'éros du *Timée* (46d ; 91a-d) nous situent paradoxalement aux pôles extrêmes de l'humanité : au plus *haut* et au plus *bas*. En effet, nous venons de voir en quoi éros est d'une part, lié à la recherche des causes premières, et donc à la philosophie, par laquelle le bonheur humain peut être atteint ; mais nous avons déjà vu qu'éros est lié d'autre part à la génération sexuelle qui marque le début de la décadence de l'homme ayant échoué à s'assimiler aux dieux célestes, et dont le résultat est sa corruption en bête. Dans les deux cas, éros pointe vers ce qui est plus qu'humain et vers ce qui est moins qu'humain. Le lien existant entre ces deux manifestations d'éros, et surtout, la manière dont elles peuvent être réconciliées au sein de la cosmologie, sont loin d'être clairs. On touche ici à l'aspect le plus problématique du discours de Timée sur éros, duquel dépend la possibilité cosmologique même de l'état philosophique de l'âme.

3. Comment *devenir* philosophe ?

3.1 La discontinuité érotique du *cosmos* de Timée

Deux éléments principaux ont été dégagés à propos de l'harmonie cosmique de l'âme que doit permettre la pratique de la philosophie : cette harmonie consiste en une forme particulière de mesure (1.3) et elle suppose un éros (2.2). Il se trouve cependant que lorsque nous tentons de juxtaposer ces données, un problème jaillit : Timée ne dit pas comment cette recherche érotique de la mesure peut être réalisée dans l'ordre du devenir. En effet, Timée présente deux amoureux dont les éros respectifs pointent dans des directions opposées. Le problème est

¹³ Jill Gordon, *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death* (New York : Cambridge University Press, 2012), 33.

moins lié au fait que Timée ne reconnaît que deux éros – sexuel et philosophique – que le fait qu'il les isole aux antipodes d'un intervalle sans échelon intermédiaire susceptible de les connecter entre eux. Le commentateur Kalkavage pose en ces termes la disjonction des deux éros : les deux activités érotiques exposées par Timée sont inconséquentes entre elles, parce qu'une seule des deux – la philosophie – est clairement liée au désir d'*immortalité*. En effet, s'agissant de l'amour de la raison et du savoir, Timée est explicite sur le fait qu'un tel amour fait tendre l'homme vers *ce qui est toujours* (28a). Cet éros connote un désir d'immortalité en ce qu'il met l'homme en tension avec le *cosmos* par l'étude duquel il est à même de retrouver sa condition astrale première, laquelle le rapproche au maximum de la perfection et de l'immortalité (40a ; 41c). En ce qui concerne la génération sexuée, dont éros est dit être le moteur, Timée ne l'associe jamais explicitement à un désir d'immortalité¹⁴. Au contraire, éros est alors associé à la part mortelle de l'être humain : pis encore, à moins qu'il ne soit dominé par la raison, éros est présenté comme disloquant l'être humain de sa composante divine, ce qui contribue insidieusement à rendre ses pensées encore plus mortelles (90b).

Résonne bien sûr ici l'écho d'un thème clé de l'enseignement de Diotime, transmis dans le *Banquet* par son porte-parole Socrate. Selon Diotime, éros est un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, le mortel et l'immortel, ou encore, un lien qui permet que « chaque partie soit liée aux autres dans l'univers » (*Banquet*, 202e). Le discours de Timée sur les deux éros (sexuel et philosophique) paraît globalement abstrait, parce qu'il ne dit rien du désir potentiel d'immortalité qui permettrait de les lier l'un à l'autre (*Banquet*, 208e), mais surtout, de les rendre compatibles entre eux. Pour le dire schématiquement, Timée ne donne que le premier et le dernier échelon de « l'échelle de l'amour » de Diotime, laquelle rend compte de plusieurs types d'objets d'amour médians (les beaux corps, la poésie, les belles constitutions politiques, la science, etc., 209b-210c), de telle sorte que « Diotima, as opposed to Timaeus, describes intermediate stages in the development from éros in its reproductive function to éros as pursuit of intelligible Form¹⁵ ». La conception érotique binaire de Timée semble avoir pour conséquence qu'il ne sait pas alors rendre adéquatement compte des différentes

¹⁴ Kalkavage, *Plato's Timaeus*, 39.

¹⁵ German, « Cosmic Mathematics », 386.

motivations qui sous-tendent un large pan de l'activité humaine. En comprenant le devenir de l'âme à partir d'une échelle géométrique continue (en termes de *plus* ou *moins* symétrique, comme nous l'avons montré), Timée dispose de catégories imprécises pour décrire les différentes tendances de l'âme humaine, chacune d'elle pouvant en définitive être réduite à la santé ou à la maladie (1.3). En comparaison, le *Phèdre*, par exemple, excelle à rendre compte des différents visages de l'âme humaine, précisément parce que Socrate y examine l'âme à l'aune d'une échelle « qualitative » : l'âme peut être de nature et d'affinité philosophique, royale, politique, sportive, poétique, sophistique ou tyrannique, par exemple (*Phèdre*, 249c-e). Or, ces types d'âme correspondent à autant d'inflexions d'éros, d'une certaine manière.

C'est sans doute le commentateur Sawatzky qui tire le plus nettement les conséquences de l'inconsistance du discours de Timée sur éros : il échoue à rendre compte des ressources psychologiques nécessaires pour faire de la philosophie une activité *protreptique*¹⁶. Le retournement du regard des choses mortelles vers les choses immortelles que requiert et suppose la philosophie semble impossible dans les conditions cosmologiques que donne Timée, puisque ce dernier ne voit pas en éros un facteur susceptible d'encourager ce retournement. En ne disant rien de la façon dont les deux éros qu'il identifie sont censés se rejoindre et se recouper, Timée laisse planer l'alternative fâcheuse suivante : d'un côté, il semble impossible pour celui dont l'éros sexuel rend l'âme « aphosphique et amusicale » (*ἀφιλόσοφος καὶ ἄμουσος*, 73a) de désirer la chose même qui serait susceptible de rétablir en lui la mesure, à savoir la philosophie ; de l'autre côté, il n'y a nul besoin de se mettre à philosopher pour celui qui aime la raison et le savoir, son âme étant en principe réglée, car déjà tournée vers l'ordre et l'intelligence du ciel. Timée décrit donc en quoi consiste l'activité philosophique ainsi que l'état qu'elle permet d'atteindre, mais il ne dit pas comment cette activité peut être voulue et recherchée par quelqu'un qui n'est *pas déjà* philosophe. Posé de manière concrète, le problème que nous rencontrons est que sans une notion plus englobante d'éros, il semble devenir impossible de justifier comment un individu dont l'âme est ballotée par de violentes passions et appétits corporels (1.2 et 2.1) peut en venir à désirer la mesure et

¹⁶ Nathan Sawatzky, « *Timaus'* Indifference to Education », *Ancient Philosophy* 33, n° 2 (2013) : 366.

l'ordre, c'est-à-dire à appliquer son éros vers un objet qui le mette en relation avec le divin plutôt qu'avec le mortel. Le silence de Timée sur le potentiel philosophique d'un éros appliqué aux choses terrestres semble venir effacer les conditions de possibilité même de ce que nous pourrions appeler la « conversion philosophique ».

3.2 La « caverne » et *Socrate* : une double impossibilité du cosmos de Timée ?

En termes généraux, la conversion philosophique correspond au moment où l'âme, éprise d'un certain objet qu'elle valorise par-dessus tout, se détourne subitement de cette chose pour orienter, avec la même passion, son amour vers la vérité et la connaissance. Les dialogues de Platon, en tant qu'œuvres dramatiques, mettent en scène de tels « retournements ». Ceux-là s'accomplissent chez les différents protagonistes des dialogues à l'occasion de la conversation avec Socrate. Socrate excelle dans « l'art protreptique » puisqu'il sait extrêmement bien lire les penchants érotiques de ses interlocuteurs¹⁷ : cela fait en sorte qu'il sait précisément *de quoi les détourner* pour les amener à s'appliquer à d'autres choses, en principe, à des choses plus élevées. Le *Phèdre* peint admirablement la situation de l'âme de celui ayant subi cette conversion :

mères, frères, camarades sont tous oubliés ; la fortune [que l'âme] perd par son incurie ne compte pour rien à ses yeux ; les usages et les bonnes manières qu'auparavant elle se faisait gloire d'observer, elle les dédaigne tous ; elle est prête à l'esclavage, elle est prête à dormir là où on la laissera dormir, pourvu que ce soit le plus près possible de l'objet de son désir (251e-252a).

Aussi n'est-il pas un hasard que le terrain de prédilection de Socrate pour pratiquer son « art protreptique » soit la place publique d'Athènes. Par l'activité intense qui s'y déroule, la cité renferme une foule d'objets d'amour (de l'argent, des institutions, des honneurs, du savoir, des autels pour exercer sa piété, des concours, de l'art, etc.) vers lesquels tout un chacun est susceptible de se tourner – et par conséquent, dont

¹⁷ Voir par exemple *Lysis*, 204c.

chacun est susceptible de se détourner au contact de Socrate. À plus forte raison, la cité constitue une communauté dont le ciment ne peut pas manquer d'être *l'opinion*. La cité, entendue au sens large de « terreau de l'opinion », est ce que Platon évoque dans la *République* par l'image de la caverne. Aussi, comme le rappelle Johansen, « the Cave, as it is first presented (514a-521b), is clearly about ethics and *politics*¹⁸ ». Pour Platon, la philosophie comprise comme retournement a besoin pour être possible d'un environnement conditionné par les opinions, les préjugés et les croyances, à défaut de quoi la philosophie ne peut pas constituer une option intéressante. Surtout, la philosophie a besoin d'un Socrate, c'est-à-dire d'un individu qui est sorti de la caverne pour que, y retournant, il puisse dévoiler aux prisonniers le caractère incertain, voire injuste, de leurs opinions et réorienter leur regard.

Or, d'une certaine manière, ni la « caverne » ni Socrate ne sont possibles dans le *cosmos* de Timée, sinon par hasard¹⁹. Vers la fin de son discours, Timée emploie une image forte pour représenter l'être humain. Il le compare à « une plante non pas terrestre, mais céleste » enracinée à même le ciel (90a). Pour peu qu'on en tire les implications politiques, cette image de Timée vient nier le statut d'« animal politique » de l'homme pour faire de celui-ci un être résolument *cosmopolite*²⁰. Timée voit l'homme comme directement lié à l'univers, et ce, sans la médiation d'un ordre particulier comme la cité, par exemple. Ainsi, même si Timée emploie de nombreuses métaphores politiques dans sa cosmologie pour décrire la mise en ordre de toute chose²¹, ces métaphores ne sont d'aucune manière les signes d'un prétendu caractère politique du *cosmos* timéen. Il semble au contraire que ce *cosmos* fournit à l'ordre politique des fondements naturels minimaux, notamment parce que Timée ne reconnaît pas l'attachement à la cité comme une possibilité anthropologique naturelle importante. Par exemple, Timée rend compte de manière psychologique du phénomène de l'opinion

¹⁸ Thomas K. Johansen, « Timaeus in the cave », dans *The Platonic Art of Philosophy*, dir. George Boys-Stones, Dimitri El Murr et Christopher Gill, (Cambridge : Cambridge University Press, 2013), 92. Italiques originaux.

¹⁹ Benardete, *The Argument of the Action*, 382.

²⁰ Kalkavage, *Plato's Timaeus*, 42.

²¹ Par exemple, Timée décrit le caractère général de la maladie (82a-83a) en termes politiques (πλεονεξία, στάσις, πόλεμος). Voir Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, 20.

(37b-c) ou encore, il expose les fondements physiologiques de la divination, qu'il voit comme une fonction du foie (71a-e). Cependant, il reste tout à fait silencieux sur la possibilité humaine de s'attacher à certaines opinions ou lois, et par-là, sur la prédilection humaine à vivre en société ; de la même manière, Timée ne reconnaît pas non plus la possibilité de désirer pour eux-mêmes les fruits de la divination, et par conséquent, il ignore complètement l'importance anthropologique et politique de la poésie. Or, sans donner une dimension proprement érotique à ces matières, Timée supprime le fond sur lequel peut seul s'ériger quelque chose comme la « caverne » : « [Tímaeos] did not even mention [...] the kinds of artifacts or images intentionally manufactured by poets or legislators that Socrates suggested, in his other famous image of the cave, gave rise to the shadows or opinions human beings mistake for the truth²² ». Des individus qui ne sont pas d'abord profondément trompés par les ombres de la caverne sont, paradoxalement, mal disposés pour la découverte de la vérité. Les hommes faits par Timée sont de tels êtres cosmiques, directement liés à l'universel, ou bien pas du tout : dans les deux cas, ils ne connaissent pas les « charmes » de la caverne, pour le dire à la manière de Bloom²³.

Dans le même ordre d'idée, nous avons vu plus haut en quoi la génération sexuée est le symptôme premier d'une dégradation de l'âme : la reproduction humaine est gage d'un certain échec, celui de l'âme n'ayant pas su de son vivant s'identifier à la révolution des sphères célestes. Dans une telle conjoncture, on voit mal comment un individu pourrait alors reconnaître une quelconque grandeur à la notion de « patrie », dans la mesure où cette dernière n'existe strictement que sur fond de cet échec. Or, le geste de la conversion philosophique, faut-il le rappeler, nécessite au plus haut point la reconnaissance d'une telle grandeur dans l'un ou l'autre des aspects de l'ordre politique humain. Ce n'est qu'à partir d'un objet d'estime que la philosophie peut, par opposition à cet objet d'estime, constituer une alternative sérieuse pour la vie humaine. Pour le dire ainsi, le meilleur candidat à la philosophie est un « Alcibiade », précisément parce qu'il est énergiquement épris des choses politiques²⁴. Si, cependant, il n'existe aucun désir concret

²² Zuckert, *Plato's Philosophers*, 476.

²³ Allan Bloom, *Love and Friendship* (New York : Simon & Schuster, 1993), 521.

²⁴ Voir l'ouverture du *Premier Alcibiade*.

d'immortalité qui s'incarne à même la cité, alors aucune conversion du regard ne peut être possible ; ni la philosophie ni le philosophe ne peuvent *venir à l'être* à proprement parler. En ignorant l'origine érotique d'une multitude d'inclinations spécifiquement humaines, Timée « does not recognize the nobility involved in striving for a better way of life²⁵ ».

La philosophie comme protreptique semble donc se révéler impossible dans le *cosmos* de Timée parce que ce dernier ne fait mention d'aucun éros intermédiaire entre celui du savoir et celui de la copulation. Le regard ne peut pas être réorienté, puisqu'il n'est pas oscillant : il semble toujours déjà fixé soit vers le ciel, soit vers la terre (91e). En ce sens, le corollaire de l'impossibilité de l'existence d'un Alcibiade dans le monde fabriqué par Timée est l'impossibilité de l'existence de Socrate. Timée expose bien en quoi les recherches sur la nature et la contemplation de l'ordre céleste – bref, la philosophie – sont les activités par lesquelles l'âme peut se faire semblable au divin (47b-c ; 90d). Cependant, seul un motif érotique – que Timée ne fournit pas – nous permettrait d'expliquer la raison pour laquelle un philosophe dont l'âme est déjà réglée se tournerait vers autrui pour lui enseigner à philosopher, comme le fait Socrate. Comme le remarque Zuckert une fois de plus avec justesse, s'agissant d'éducation, « Timaeus deals with human beings solely as individuals²⁶ ». Ne voyant pas la communauté politique comme un sol fertile pour l'éducation philosophique – parce que ne reconnaissant pas sa simple existence ! –, Timée efface du même coup un désir susceptible d'amener un philosophe à s'occuper de l'éducation d'autrui, par exemple, « the hope that what he teaches, philosophy, will live on to all eternity in the midst of changes of political orders²⁷ », comme le suggère Bloom. Il est donc clair que, si Timée fait à quelques reprises référence à « l'éducation » dans son discours (87b ; 88b-c), c'est chaque fois comme à un mouvement visant à rétablir la mesure entre les différentes parties de l'âme ; ce n'est jamais comme à la conversation socratique qui elle a le potentiel d'être protreptique, dans la mesure où elle tient pleinement compte du phénomène érotique.

²⁵ Zuckert, *Plato's Philosophers*, 844.

²⁶ Zuckert, 464.

²⁷ Bloom, *Love and Friendship*, 517.

4. Interpréter le *Timée*

Nous avons pu voir en quoi le discours de *Timée* est inconséquent quant à son traitement d'éros comme facteur cosmologique. La conséquence qui s'est révélée à nous est la suivante : l'avènement de la condition philosophique décrite par *Timée* semble impossible dans l'ordre du devenir. Au terme de notre réflexion, une question se pose alors : comment nous faut-il interpréter le caractère problématique du discours de *Timée* sur éros ? Avons-nous même raison de le comprendre comme problématique ?

Une première manière d'interpréter cette difficulté consisterait bien évidemment à tenir compte de l'abstraction *physique* à partir de laquelle se déploie la cosmologie du *Timée*. De ce point de vue, dans le *Timée*, Platon examinerait le réel strictement depuis une perspective physique, et par conséquent, emploierait un mode d'exposition approprié à l'énonciation de vérités physiques. Cette approche interprétative a pour avantage qu'elle dispose le lecteur à reconnaître finalement une plus grande cohérence dans les enseignements des différents dialogues platoniciens. En effet, selon cette perspective, il devient à contre-emploi de discuter de l'accord ou du désaccord réel ou apparent de tel dialogue avec tel autre – par exemple, le *Timée* et le *Banquet* –, tout simplement puisque selon cette perspective, « what the *Timaeus* does is frequently to say the same things which Plato also says elsewhere, but to say them *physikós*, i.e. from the point of view of physics²⁸ ». Aussi le *Timée* serait-il le dialogue où Platon livrerait ses intuitions cosmologiques d'un point de vue physique, moins dans le but d'amender et de réformer le contenu des dialogues antérieurs par une doctrine résolument nouvelle que dans celui d'exposer le versant « physique » de sa philosophie ?

Cette approche recèle néanmoins un important défaut susceptible d'affaiblir toute interprétation se basant sur elle : elle brouille le degré de cohérence *interne* que l'on est en droit d'attendre à l'intérieur du *Timée* lui-même. En effet, en acceptant d'avance le principe selon lequel le *Timée* procède d'après une abstraction physique, il devient alors dangereux de faire passer n'importe quelle difficulté ou anomalie du texte sous le compte de l'imprécision qu'entraîne nécessairement une

²⁸ David Sedley, « “Becoming like God” in the *Timaeus* and Aristotle », dans *Interpreting the Timaues-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, dir. Luc Brisson et Tomás Calvo (Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997), 337.

telle abstraction. Peut-être conscient de cet enjeu, le personnage Timée admet lui-même se trouver « dans l'impossibilité de proposer des explications qui en tout point soient totalement cohérentes avec elles-mêmes » (29c), tant la tâche de décrire la génération du monde du point de vue de la philosophie de la nature lui apparaît complexe.

À défaut d'espérer une forte cohérence externe entre les différents dialogues de Platon, ou encore, une cohérence interne entre les différentes parties du discours de Timée, il reste à voir si l'incohérence que nous avons prétendu relever dans ce travail ne pourrait pas s'expliquer à la lumière du tout que forme le *Timée* dans son *ensemble*. Car, au cours de notre exposition, nous avons tenu compte uniquement de la partie « cosmologique » (27d-92c), indépendamment du préambule dramatique (17a-27d) qui lui confie pourtant sa visée, à savoir, exposer la nature des êtres qui constitueront les citoyens de la cité en paroles brossée par Socrate la veille (19c). Or, tout bien considéré, il ne fait pas de doute que Timée échoue à répondre aux attentes de Socrate – lui procurer de tels êtres –, pour des raisons qui ne sont pas étrangères à celles qui furent présentées dans ce travail : dans sa cosmologie, Timée fait fi, et par-là, efface le support naturel de la politique et de l'éducation (3.2). Comme plusieurs l'ont remarqué, le signe le plus patent de l'échec de Timée est qu'il identifie l'origine du sexe féminin comme étant la réincarnation des âmes mâles « lâches et qui ont mené une vie injuste » (90e). Ce détail de l'anthropologie est clairement irréconciliable avec la prescription de Socrate touchant la cité la meilleure, puisqu'il précise que cette dernière doit avoir des gardiens autant masculins que féminins (18c). Or la cité de Socrate ne peut évidemment pas tolérer d'avoir à sa tête les femmes que Timée façonne, en raison de la tare qu'il leur prête.

Si cette inconséquence entre la requête initiale de Socrate et l'anthropologie que Timée est en mesure de lui offrir ne constitue pas un simple accident de la perspective physique mise de l'avant dans le dialogue, alors il semblerait que l'imprécision du discours de Timée sur éros ait une signification philosophique positive. Le cas échéant, l'intérêt philosophique du *Timée* résiderait donc non seulement dans sa doctrine cosmologico-mathématique originale, mais aussi, dans la suggestion de ses limites intrinsèques²⁹. Ce point de vue nous autoriserait alors à voir le *Timée* comme la dramatisation par Platon

²⁹ Voir German, « Cosmic Mathematics », 390.

d'une certaine tendance de la philosophie – en l'occurrence, mathématisante – ainsi que des difficultés qui la guettent lorsqu'une telle tendance est poussée au sommet de sa propre logique. Par-dessus tout, comme l'ont suggéré nos derniers développements, l'imprécision caractéristique de *Timée* sur la question érotique nous reconduit spontanément à la figure de Socrate qui, peu de temps avant de laisser la parole à *Timée*, justifie son silence inhabituel sous le motif de la « connaissance de soi » : « Critias et Hermocrate, je me connais bien (*ἐμᾶυτοῦ αὐτὸς κατέγνωκα*) pour savoir que jamais je ne serais en mesure de faire de ces hommes et de cette cité l'éloge qu'ils méritent » (19d). En définitive, selon cette avenue interprétative qui tient compte des motifs dramatiques de la cosmologie, Platon nous inviterait à comparer deux profils philosophiques, timéen et socratique, notamment distincts sur ce plan : Socrate, ignorant tout du champ d'expertise de *Timée*, se dit être connaissant dans le seul domaine dans lequel *Timée* semble faire preuve de lacunes : les *choses érotiques*³⁰. Notons que cette dernière piste d'interprétation présente l'avantage de réconcilier la cosmologie de *Timée* comme telle avec la scène d'ouverture peinte par Platon pour l'introduire ; par-là, elle donne donc à rétablir l'unité du dialogue dans son entièreté. Du reste, contrairement à la première voie interprétative évoquée plus haut, elle ne présente pas de défaut majeur.

³⁰ τὰ ἐρωτικά. Voir *Théagès*, 128b et *Banquet*, 177d.

Bibliographie

- Benardete, Seth. *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago : The University of Chicago Press, 2000.
- Bloom, Allan. *Love and Friendship*. New York : Simon & Schuster, 1993.
- Cornford, Francis M. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis : Hackett Publishing Co., 1997.
- German, Andy. « Cosmic Mathematics, Human Erōs: A Comparison of Plato's *Timaeus* and *Symposium* ». *International Philosophical Quarterly* 60, n° 4 (2020) : 373-391.
- Gordon, Jill. *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*. New York : Cambridge University Press, 2012.
- Johansen, Thomas K. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Johansen, Thomas K. « Timaeus in the cave ». Dans *The Platonic Art of Philosophy*, sous la direction de George Boys-Stones, Dimitri El Murr et Christopher Gill, 90-109. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- Kalkavage, Peter. *Plato's Timaeus: Translation, Glossary, Appendices, and Introductory Essay*. Indianapolis : Hackett Publishing Co., 2001.
- Platon. *Œuvres complètes*. Traduit sous la direction de Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2001.
- Platon. *Œuvres complètes : Timée ; Critias*. Traduit par Albert Rivaud. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- Platon. *Timée ; Critias*. Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2017.
- Sawatzky, Nathan. « 'Timaeus' Indifference to Education ». *Ancient Philosophy* 33, n° 2 (2013) : 353-374.
- Scolnicov, Samuel. « Freedom and Education in Plato's *Timaeus* ». Dans *Interpreting the Timaeus-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, sous la direction de Luc Brisson et Tomás Calvo, 363-374. Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997.
- Sedley, David. « "Becoming like God" in the *Timaeus* and Aristotle ». Dans *Interpreting the Timaeus-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, sous la direction de Luc Brisson et Tomás Calvo, 327-339. Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997.

Taylor, Alfred E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford : The Clarendon Press, 1928.

Zuckert, Catherine H. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago : The University of Chicago Press, 2009.

La scientificité de la théologie selon Thomas d'Aquin, Hervé de Nédellec et Durand de Saint-Pourçain

Alexis Lafleur-Paiement*

Résumé

L'enjeu épistémologique du statut de la théologie a été renouvelé à la suite du Prologue au Commentaire des Sentences de Thomas d'Aquin (v. 1254-1256), qui démontre que la théologie est une science en vertu de son caractère hypothético-déductif et qu'elle est strictement subalternée à la science de Dieu dont elle dépend quant à ses « premiers principes ». Le présent article, partant de la position thomassienne, explore subséquemment deux théories concernant la scientificité de la théologie énoncées au début du XIV^e siècle, soit celle d'Hervé de Nédellec (qui se veut un continuateur de Thomas) et celle de Durand de Saint-Pourçain (qui réfute le Docteur commun sur cette question). Les positions des trois auteurs dominicains sont présentées afin de jauger leurs originalités propres. L'analyse est complétée par une brève exploration des enjeux politico-théologiques qui découlent des positions contraires d'Hervé et de Durand, au moment où l'ordre des Dominicains défend la pensée thomassienne et milite pour la canonisation de l'Aquinate.

* L'auteur est candidat au doctorat en philosophie (codirection Université de Montréal / Université de Lille). L'auteur tient à remercier David Piché pour ses commentaires concernant le présent article et pour lui avoir gracieusement fourni sa traduction inédite du *Prologue au Commentaire des Sentences* d'Hervé de Nédellec.

Introduction

À la suite du décès de Thomas d'Aquin, en mars 1274, la mémoire du grand penseur dominicain est rapidement disputée. Si certaines de ses thèses sont affectées indirectement par la condamnation de 1277 proclamée par l'évêque parisien Étienne Tempier, le *Docteur commun* doit aussi subir les attaques répétées des Franciscains¹. En réponse à ces critiques, différents théologiens dominicains défendent la pensée de Thomas et constituent un premier canon thomiste². Dans ce contexte, la pensée de Thomas s'impose dans l'ordre des Frères prêcheurs qui proclame l'obligation de défendre et de promouvoir ses œuvres et ses thèses lors du chapitre général de 1286. Différents aspects de la pensée de Thomas n'en sont pas moins contestés, au moins jusqu'à sa canonisation en juillet 1323. Les débats portent notamment sur la distinction réelle des relations, la possibilité de l'infini créé³, la définition de l'intellect agent⁴ ou encore le statut de la théologie comme science⁵. C'est ce dernier problème qui retiendra notre attention, en particulier dans le débat opposant Hervé de Nédellec (v. 1250/60-1323), un

¹ Voir Elizabeth Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain* (New York : Routledge, 2003), 50-52.

² Le plus connu pour cette période étant probablement Guillaume de Pierre Godin (v. 1260-1336), auteur vers 1300 d'un *Commentaire des Sentences* très fidèle à la pensée thomasiennne, à tel point qu'il est connu sous le nom de *Lectura thomasina*. Voir aussi Frederick Roensch, *Early Thomistic School* (Dubuque : Priory Press, 1964) et Jean-Pierre Torrell, « Le savoir théologique chez les premiers thomistes », *Revue thomiste*, t. XCVII (1997) : 9-30.

³ Voir Jean-Luc Solère, « Thomistes et antithomistes face à la question de l'infini créé : Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec et Jacques de Metz », *Revue thomiste*, t. XCVII (1997) : 219-244.

⁴ Sur cette question, voir par exemple Serge-Thomas Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », *Revue thomiste*, t. XCVII (1997) : 99-128.

⁵ Pour une présentation succincte de ce problème au XIII^e siècle, on consultera Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris : Vrin, 1957) ; pour une présentation beaucoup plus approfondie, on se rapportera à Henry Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle* (Paris : Parole et silence, 2006).

penseur associé au thomisme, et Durand de Saint-Pourçain (v. 1275-1334), Dominicain s'opposant à la pensée de Thomas sur ce point.

La question du statut de la théologie, et par extension de son caractère scientifique ou non, se pose pour tous les penseurs médiévaux postérieurs à Pierre Lombard (v. 1100-1160). En effet, puisque tous les théologiens doivent produire un *Commentaire des Sentences* du Lombard, qui pose explicitement ce problème, chacun offre son opinion (originale ou non) concernant cette question. C'est dans ce contexte que l'on voit le problème de la scientificité de la théologie être traité par les grands penseurs dominicains des années 1250-1350 qui s'interrogent sur le statut de la théologie dans le *Prologue* de leur *Commentaire*. L'enjeu du débat est de savoir si la théologie fonctionne selon le modèle scientifique hypothético-déductif établi par Aristote dans ses *Seconds analytiques*. Autrement dit, il s'agit de déterminer si elle se fonde sur des prémisses connues avec certitude desquelles on peut déduire des conclusions nécessaires. Si Thomas d'Aquin (v. 1225-1274) affirme que la théologie est une science, ce n'est pourtant pas le cas de tous les « thomistes » et encore moins de tous les dominicains. C'est cette diversité d'opinion au sein d'un même ordre que nous explorerons dans le présent article, avec l'objectif de synthétiser le débat grâce à certaines positions caractéristiques.

Notre présenterons d'abord la position de Thomas, puis celle d'Hervé de Nédellec et celle de Durand de Saint-Pourçain⁶. Nous analyserons les positions des trois auteurs afin de montrer, à partir de l'œuvre de Thomas, comment celle-ci est reçue au XIV^e siècle par un défenseur de la pensée thomasiennne (Hervé) et un adversaire de celle-ci sur cette question (Durand). Alors que l'autorité thomasiennne s'affirme au sein de l'ordre des Frères prêcheurs et de l'Église⁷, nous montrerons comment le « thomiste » Hervé diffère lui-même quelque peu de la

⁶ En nous fondant prioritairement sur leur *Prologue* au *Commentaire des Sentences*, notamment l'article 3 chez Thomas d'Aquin (repris dans sa *Somme théologique*, I^a, question 1, article 1), la question 1, article 3 chez Hervé de Nédellec et les questions 1 et 2 chez Durand de Saint-Pourçain.

⁷ Pour une bonne synthèse concernant le développement d'un « canon thomiste » en regard des disputes dans l'ordre des Dominicains et dans leur conflit avec les Franciscains, voir Geneviève Barrette, « La distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec » (Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2021), 241-263.

position du *Docteur commun* et comment le Dominicain Durand, en opposition à son ordre, propose sa propre solution originale. Cela permettra de montrer la dynamique conceptuelle à l'œuvre chez les Dominicains, dans une période reconnue comme constitutive du canon thomiste. Nous nous intéresserons aussi au caractère subalterné (ou non) de la théologie, un autre problème important quant au statut de la discipline. Nous pourrons, dans un dernier temps, jauger les conséquences des positions d'Hervé et de Durand sur l'autorité thomasienne, au moment même du « durcissement » du canon thomiste (auquel Hervé travaille avec détermination) et sur fond du procès en canonisation de Thomas d'Aquin⁸. Il sera ainsi pertinent d'esquisser les conséquences en politique religieuse de cette « querelle » épistémologique entre Dominicains.

Le statut de la théologie selon Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin est le Dominicain le plus célèbre de son époque. Étudiant à l'université de Paris sous la direction d'Albert le Grand, il y commente les *Sentences* du Lombard vers 1252-1254⁹. C'est dans ce cadre qu'il présente une première fois sa position sur le statut épistémologique de la théologie. Enseignant ensuite en Italie puis à Paris, il reviendra sur ce problème au début de sa *Somme théologique*, rédigée entre 1266 et 1273. Après son décès en 1274, sa pensée acquiert une autorité sans cesse grandissante au sein de l'ordre des Frères prêcheurs puis de l'Église. Devenu le docteur officiel de son ordre en 1286, ses idées sont systématiquement défendues par les Dominicains¹⁰. Ceux-ci, afin d'accroître l'influence de Thomas, et par extension de leur ordre au sein de l'Église, multiplient les polémiques avec les détracteurs du *Docteur commun*, tout en entamant des démarches en vue de sa

⁸ Sur le contexte du procès, voir Leonardas Gerulaitis, « The Canonization of Saint Thomas Aquinas », *Vivarium* 5 (1967) : 25-46.

⁹ Certains avancent plutôt 1253-1255. Voir Thomas d'Aquin, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Édition du Prologue de son *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, éd. Adriano Oliva (Paris : Vrin, 2006), 253.

¹⁰ Sur la postérité de Thomas d'Aquin, voir David Gallagher, *Thomas Aquinas and His Legacy* (Washington : Catholic University of America Press, 1994).

canonisation à la fin des années 1310. C'est dans ce contexte qu'Hervé de Nédellec, maître de l'ordre (1318-1323), défend l'œuvre et les thèses de Thomas, notamment contre le « frère dissident » Durand de Saint-Pourçain.

La position de Thomas d'Aquin concernant le statut de la théologie est exprimée clairement dès les années 1250 et il n'en dévierait pas : « Il faut dire que cette doctrine [la théologie] est une science¹¹ ». La théologie est entendue en un premier temps comme science puisqu'elle est une sagesse, la plus haute de toute ici-bas : « la théologie, fondée en sa nature de doctrine de la perfection humaine (a. 1) dotée pour cela d'une lumière spécifique surnaturelle assurant son unité (a. 2) » prouve selon Thomas son caractère sapientiel, et donc « la théologie, parce que sagesse, est science »¹². Cette première approche ne le dispense pas de montrer comment la théologie, outre son caractère de sagesse, fonctionne réellement comme une science, c'est-à-dire en déduisant démonstrativement des conclusions à partir de principes certains, nommément les articles de foi ; autrement dit, comment la théologie remplit « les exigences objectives d'une science authentique, au sens aristotélicien¹³ ».

Afin de montrer que la théologie fonctionne selon le modèle hypothético-déductif propre aux sciences, Thomas doit résoudre un problème principal, soit celui de la certitude des principes sur lesquels se fonde la théologie (les articles de foi) qui ne sont pas connus avec évidence par les fidèles ici-bas. Thomas indique que si les articles de foi ne sont pas connus avec évidence, ils sont pourtant reçus comme vrais.

Cette doctrine [la théologie] a pour principes les premiers articles de la foi qui sont connus par eux-mêmes au moyen de la lumière infuse de la foi chez celui qui a la foi, tout comme les principes qui nous sont naturellement donnés par la lumière de l'intellect agent¹⁴.

Cette valeur épistémologique propre aux articles de foi découle du fait qu'ils sont connus avec évidence dans la science que possède Dieu

¹¹ Thomas d'Aquin, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3.

¹² Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, 665.

¹³ Donneaud, 668.

¹⁴ Thomas d'Aquin, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3.

et que les croyants sont en mesure de reconnaître la force de cette évidence sans pour autant la vivre directement¹⁵. Ceci entraîne naturellement, pour Thomas, la subalternation de la théologie à la science de Dieu, dont elle dépend pour ses principes. « Saint Thomas présente donc ici la science comme une connaissance certaine fondée sur un mouvement discursif de l'esprit tendant vers le vrai à partir de connaissances préalablement possédées¹⁶ ».

Puisque la théologie dépend d'une autre science quant aux objets dont procèdent ses déductions, elle est dite subalternée. Dans les termes de Thomas, la théologie « procède de principes qui sont connus par la lumière d'une science supérieure », cette science étant celle de Dieu et des bienheureux, dont les principes nous sont révélés par les articles de foi¹⁷. La doctrine de la subalternation de la science théologique est une des innovations majeures de Thomas quant au problème qui nous occupe¹⁸. Notamment, Thomas distingue deux types de subalternation, soit celle « en raison du sujet » et celle « en raison du mode de connaissance ». Le premier type est le plus commun. Il s'agit de celui par lequel l'optique, par exemple, est subalternée à la géométrie. Le second type est celui qui correspond à la subalternation de la théologie à la science de Dieu. Thomas explique :

Une science peut être supérieure à une autre de deux manières : soit en raison du sujet comme la géométrie, dont le sujet est l'étendue, est supérieure à la perspective qui a pour sujet l'étendue visuelle ; soit en raison du mode de connaître, et ainsi la théologie est inférieure à la science qui est en Dieu. En effet, nous ne connaissons qu'imparfaitement ce que Lui-même connaît parfaitement, et comme une science subalternée, la théologie suppose certaines vérités qu'elle emprunte à une science supérieure et elle procède à partir d'elles comme à partir de principes ; ainsi, la théologie suppose les articles de foi qui sont prouvés de manière infaillible dans la science de Dieu et

¹⁵ Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, 673.

¹⁶ Donneaud, 680.

¹⁷ Pour une formulation synthétique de la position de Thomas, voir sa *Somme théologique*, I^a, question 1, article 1.

¹⁸ Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, 676.

elle y adhère et grâce à eux elle procède à la preuve de ce qui découle par la suite de ces principes. La science théologique est donc comme subalternée à la science de Dieu de laquelle elle reçoit ses principes¹⁹.

Certes, les deux sciences – théologique et divine – portent sur le même sujet, mais diffèrent par leur mode de connaissance, indirect dans le cas de la théologie et direct dans celui de la science de Dieu, ce qui subalterne la première à la seconde. La théologie se trouve placée sous la science de Dieu, dont elle reçoit la « lumière » : ses principes premiers, les articles de foi, ne lui sont pas connus avec évidence, mais se trouvent connus avec évidence dans la science de Dieu, dont nous avons des raisons épistémologiques fortes de croire les « conclusions »²⁰. Si les articles de foi ne sont pas démontrables par la science théologique, ils le sont par la science de Dieu, dont les principes sont connus par Lui et par les bienheureux. Dans la disposition béatifique, les humains pourront eux-mêmes connaître avec évidence, de manière « démonstrative », les articles de foi dont la science théologique tire ses conclusions. Le caractère strictement scientifique de la théologie est ainsi établi par Thomas d'Aquin, bien que cette discipline soit subalternée « en raison du mode de connaissance ». Une dernière difficulté subsiste, qui ne pourra être étudiée ici, à savoir l'emploi du terme « comme » (*quasi*) par Thomas dans son *Prologue* : « la science théologique est donc *comme* subalternée à la science de Dieu ». Ce problème reste sujet à débat et a été soulevé par des commentateurs avertis tels que Henry Donneaud et Adriano Oliva²¹. En revanche, la disparition du terme *quasi* dans la *Somme théologique*, qui présente la pensée mature de Thomas, permet de relativiser l'enjeu.

Enfin, Thomas précise que la théologie est « simultanément spéculative et pratique » car « elle perfectionne l'homme dans toutes ses opérations, qui sont à la fois spéculatives et pratiques », quoique principalement spéculative puisque perfectionnant les trois habitus

¹⁹ Thomas d'Aquin, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3.

²⁰ Thomas d'Aquin, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3. Voir aussi Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, 685.

²¹ Voir principalement la très érudite analyse philologique de l'article 3 qui nous intéresse ici, par le père Oliva dans Thomas d'Aquin, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*, 103-185.

spéculatifs : *sapientia*, *scientia* et *intellectus*. Cette position semble avoir été élaborée par Thomas lui-même, tout en étant reprise fréquemment à sa suite, notamment par le Dominicain Jean de Paris (v. 1255-1306)²². La position générale de Thomas sur la scientificité de la théologie s'exprime avec encore plus de clarté, quoique plus succinctement, dans la *Somme théologique* (I^a, question 1, article 1)²³ : elle sera défendue par les premiers thomistes, dont Guillaume de Pierre Godin (v. 1260-1336) et Hervé de Nédellec. Maintenant que nous savons que la théologie est, pour Thomas d'Aquin, une science subalternée (par son mode de connaissance) à la science de Dieu, et qu'elle est principalement spéculative, nous pouvons voir comment cette théorie fut reçue par Hervé de Nédellec, qui disait la défendre, puis par Durand de Saint-Pourçain, qui la niait ouvertement.

La position « thomiste » d'Hervé de Nédellec

Hervé de Nédellec²⁴ (v. 1250/1260-1323) a lui aussi étudié à l'université de Paris (v. 1301-1307) où il commenta les *Sentences* de Pierre Lombard²⁵. Il chapeaute la province dominicaine de France de 1309 à 1318, puis est élu maître de l'ordre en 1318. Durant toute cette période, il multiplie les polémiques afin de défendre les thèses thomasiennes et devient un des pivots de la construction du premier canon thomiste. En plus de ses activités polémiques, il participe directement à la promotion de l'autorité de Thomas par ses actions répétées dans le cadre du procès en canonisation de ce dernier (1319-1323). Hervé affrontera notamment, et ce sur des questions très diverses, Durand de Saint-Pourçain, un Dominicain qui n'hésite pas à contester certaines thèses

²² Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, trad. David Piché (Paris : Les Belles Lettres, 2020), 29.

²³ Jean-Pierre Torrell, « Le savoir théologique chez saint Thomas », *Revue thomiste*, t. XCVI (1996) : 355-396.

²⁴ Sur la vie d'Hervé, l'étude la plus complète, quoique datée, reste Agustin de Guimarães, « Hervé Noël (1323). Étude biographique », *Archivum fratrum praedicatorum*, t. VIII (1938) : 5-81.

²⁵ Sur le *Commentaire* d'Hervé, voir Isabel Iribarren, *Durandus of St. Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas* (Oxford : Oxford University Press, 2005), 91-107.

thomasiennes si elles lui semblent manquer d'évidence ou arriver à de fausses conclusions, comme c'est le cas au sujet du statut de la théologie²⁶.

Hervé de Nédellec présente sa position concernant la scientificité de la théologie dans son *Prologue au Commentaire des Sentences*, une position qu'il maintiendra tout au long de sa vie²⁷. Il est assez intéressant de noter qu'Hervé, qui se veut un défenseur de la « juste doctrine » de Thomas, dont il dit rapporter l'essence de la pensée, en dévie en fait sensiblement²⁸. Pour Hervé, « la théologie n'est pas dite "science" au sens propre, purement et simplement, ni "science subalternée", mais elle est dite "science" en parlant au sens large et elle est dite "science subalternée" davantage qu'un autre [type de science]²⁹ ». Selon lui, on peut considérer la théologie comme un habitus d'assentiment au contenu des Écritures et comme une discipline visant à clarifier et à défendre les articles de foi. C'est comprendre la théologie dans un sens large et non strictement scientifique. Désirant pourtant concilier sa position avec celle de Thomas, Hervé avance qu'on peut, même dans ce cas, considérer que la théologie est analogue à une science, puisque sans connaître ses premiers principes, elle déploie à partir des articles de foi une méthode déductive scientifique :

La raison en est que, comme on l'a dit, la science proprement dite, qu'elle soit subalternée ou non, requiert l'évidence manifeste de ses principes ; la théologie n'est pas de ce genre : donc elle n'est pas une science proprement dite. Mais parce que celui qui possède l'habitus de la théologie au-delà des simples fidèles sait comment doivent être expliquées les autorités de l'Écriture sainte et comment les <enseignements> qui s'y trouvent ne sont pas

²⁶ Sur ces conflits, voir Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas*.

²⁷ Pour une bonne présentation de la position d'Hervé au sujet de la scientificité de la théologie, voir David Piché, « Les conditions de possibilité de la théologie comme science », *Dialogue* n° 49, vol. 3 (2010) : 331-364.

²⁸ Pour une rapide présentation du « thomisme » (ou non) d'Hervé de Nédellec, on consultera Barrette, « La distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec », 222-225.

²⁹ Hervé de Nédellec, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3.

incompatibles entre eux alors qu'ils semblent l'être ; et parce qu'il possède la science certaine des inférences qui sont faites en elle, comme celle-ci : si le Fils de Dieu est homme, il s'ensuit qu'il a une âme ; et parce qu'il détient aussi une évidence non pas scientifique mais qui, à partir de similitudes dans les créatures, conduit des antécédents aux conséquents qui se rencontrent en théologie : pour toutes ces raisons, la théologie est dite "science" au sens large³⁰.

En effet, la théologie ne possède pas « l'évidence manifeste de ses principes », à savoir les articles de foi, nécessaire à la « science proprement dite ». Elle déduit plutôt des vérités à partir des principes des vérités révélées, suivant un modèle hypothético-déductif, ce qui permet de la considérer comme semblable à une science, « en parlant au sens large³¹ ». Ce modèle fonctionne principalement pour les théologiens, c'est-à-dire ceux qui possèdent « l'habitus de la théologie », tout en restant non absolument scientifique. Le constat des hésitations et des circonvolutions d'Hervé est assez facile pour le lecteur contemporain : on voit mal comment identifier la position de Thomas, qui fait de la théologie une science « au sens strict », à celle d'Hervé, qui nie sa scientificité propre³².

Dans tous les cas, il est clair pour Hervé que si la théologie ressemble à une science, elle ressemble avant tout à une science subalternée, puisqu'elle dépend des principes de la science subalternante de Dieu et des bienheureux³³. Le *Docteur perspicatissime* reprend ici assez mécaniquement l'argumentaire de son maître. En effet,

³⁰ Hervé de Nédellec, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3.

³¹ Ce que David Piché qualifie de « modèle hypothético-déductif de la subalternation, d'origine thomasienne, mais considérablement mitigé » ; voir Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, 29.

³² Sur cette question, rappelons l'article de Piché, « Les conditions de possibilité de la théologie comme science », qui fournit un commentaire et une traduction du *Quodlibet II*, 5 d'Hervé de Nédellec concernant la même problématique.

³³ Hervé de Nédellec, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3.

La subalternation peut être du côté de celui qui sait, par exemple quand quelqu'un ne voit rien d'une chose, si ce n'est à la mesure de ce qu'un autre lui en dit [...] ; et c'est ainsi que notre théologie est subalternée à la science des bienheureux, parce que nous ne pouvons rien savoir des purs objets théologiques, si ce n'est à la mesure de ce qu'un autre nous en dit, parce qu'ils ne peuvent pas être découverts par une recherche humaine³⁴.

Hervé suit une étrange courbe réflexive. Il a commencé par nier le caractère scientifique (*stricto sensu*) de la théologie pour la raison que ses premiers principes n'en sont pas connus avec évidence. Or, il affirme ensuite qu'analogiquement, la théologie est « comme une science subalternée » à la science de Dieu en vertu du principe énoncé par Thomas, soit par le « mode de connaissance³⁵ ». Autrement dit, Hervé n'accepte pas la scientificité de la théologie, mais semble approuver sa subalternation à la science de Dieu en regard d'un critère scientifique de subalternation proposé par Thomas. Le texte hervéen présente une forte tension avec la position thomasienne qui se répercute dans ses réflexions concernant la scientificité de la théologie et sa subalternation.

Finalement, sur la question de l'essence pratique ou spéculative de la théologie, Hervé répond :

La quatrième opinion [celle à laquelle Hervé souscrit] pose que cette science est spéculative et pratique, mais elle est principalement spéculative, secondairement pratique. [...] L'opération qui convient à la théologie au regard de l'objet premier et par soi, à savoir Dieu selon qu'il est Dieu, est la spéculation, tandis que l'opération qui lui convient au regard de l'objet secondaire est la praxis. Donc, elle est

³⁴ Hervé de Nédellec, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 3 ; c'est la subalternation selon le « mode de connaissance » de Thomas d'Aquin.

³⁵ Thomas d'Aquin affirmait dans son *Prologue* que la théologie était « comme subalternée » à la science de Dieu, sans jamais remettre en cause son caractère pleinement scientifique, contrairement à Hervé qui dit que la théologie est « comme une science subalternée ». Par ailleurs, le « comme » (*quasi*) disparaît dans la *Somme théologique*, ainsi que nous le disions plus haut.

principalement spéculative en vertu de sa fin principale,
pour ainsi dire, mais elle est secondairement pratique³⁶.

Cette fois, Hervé ne dévie pas de Thomas et défend la lettre de la pensée thomasiennne. Hervé a pourtant différé de son maître sur plusieurs points quant au problème du statut de la théologie ; cependant, nous le verrons, ces « détails » ne seront pas très importants dans le conflit opposant Hervé et Durand de Saint-Pourçain, puisque ce dernier s'oppose radicalement à la position de l'Aquinate.

La position antithomiste³⁷ de Durand de Saint-Pourçain

Comme Thomas et Hervé, Durand de Saint-Pourçain³⁸ (v. 1275-1334) a étudié à l'université de Paris (1307-1312) où il rédige un premier *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard, peut-être sous la direction d'Hervé de Nédellec. C'est dès ce moment qu'il propose sa solution originale au problème du statut de la théologie, qu'il reprendra dans les deuxième et troisième versions de son *Commentaire* (révisé d'abord à la demande de son ordre, puis réécrit afin de rendre compte de sa pensée mature)³⁹. Lié à la cour pontificale dès 1316, il échappe ainsi au jugement de son ordre, alors qu'il entre plusieurs fois en conflit avec celui-ci. Durand, en effet, n'hésite pas à défendre des positions contraires à celle des autres Dominicains (s'opposant à plusieurs positions thomasiennes) s'il les juge déficientes du point de vue de la logique⁴⁰. Cette situation fait dire à Étienne Gilson que « le seul tort de

³⁶ Hervé de Nédellec, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 6, article 3.

³⁷ Sur « l'antithomisme » de Durand, on consultera le bon article d'Isabel Iribarren, « L'antithomisme de Durand de Saint-Pourçain et ses précédents », *Revue thomiste*, t. CVIII (2008) : 39-56.

³⁸ Pour une bonne présentation bio-bibliographique de Durand de Saint-Pourçain, voir l'introduction de David Piché à Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, 9-17.

³⁹ Concernant les trois versions du *Commentaire des Sentences* de Durand, on consultera les excellents travaux en cours à l'Université de Cologne : <https://durandus.phil-fak.uni-koeln.de/>

⁴⁰ Sauf en matière de foi, Durand n'accorde pas de valeur à l'autorité en soi, ce qui l'entraîne à contester différentes thèses communes à son époque s'il

Durand aux yeux de son Ordre semble de n'avoir pas été thomiste, et de l'avoir manifesté, à une époque où saint Thomas en était déjà le docteur officiel⁴¹ ». L'action de Durand (devenu évêque en 1317) nuira ainsi, dans une certaine mesure, à l'autorité de Thomas puisqu'elle met en lumière la faillibilité de ce dernier, d'où ses affrontements avec Hervé de Nédellec durant plus de quinze ans⁴². Notons que Durand est par ailleurs surnommé le *Docteur moderne* en raison de ses positions originales et de ses arguments innovateurs.

Pour Durand de Saint-Pourçain, la théologie n'est pas une science puisqu'elle n'offre pas de preuves scientifiques ; autrement dit, elle ne procède pas par des démonstrations⁴³. Durand relève trois définitions de la théologie : habitus d'assentiment des choses qui sont enseignées par l'Écriture, habitus de clarification des articles de foi ou habitus par lequel on assentit aux articles de foi suivant une déduction scientifique partant de principes certains. Il affirme que la théologie ne serait strictement une science que si elle correspondait à la troisième définition⁴⁴ et qu'elle suivait le modèle hypothético-déductif en partant de principes connus avec certitude. Durand nie que la théologie remplisse ces critères⁴⁵. On peut bien sûr entendre par théologie

les juge logiquement insuffisantes. À ce sujet, voir la *Préface* de son *Prologue du Commentaire des Sentences* : « Par ailleurs, la manière de parler et d'écrire dans les autres [matières], qui ne touchent pas à la foi, doit consister à s'appuyer davantage sur la raison que sur l'autorité d'un quelconque docteur, aussi renommé ou traditionnel soit-il, et estimer être de peu de poids une autorité humaine quand la raison met au jour une vérité qui la contredit ».

⁴¹ Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge* (Paris : Payot, 1952), 623.

⁴² Pour bien comprendre le rapport de Durand à la pensée de Thomas d'Aquin et au thomisme, le meilleur ouvrage reste Iribarren, *Durandus of St. Pourçain*.

⁴³ Pour une éclairante présentation de ce problème, on consultera Andreas Speer *et al.*, *Durand of Saint-Pourçain and his Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues* (Louvain : Peeters, 2014), 171-183. Pour une vision d'ensemble de la pensée théologique de Durand, on consultera Gilles Emery, « Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain », *Revue thomiste*, t. XCIX (1999) : 659-699.

⁴⁴ Durand de Saint-Pourçain, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1.

⁴⁵ Sur la question exacte de la certitude de la foi chez Thomas d'Aquin et Durand de Saint-Pourçain, voir Kevin White, « Saint Thomas et Durand de

l'habitus de foi, mais alors la théologie n'est pas une science. Si on entend par théologie la disposition à argumenter en faveur des articles de foi, celle-ci n'est pas plus une science au sens strict de modèle hypothético-déductif. Si la théologie sert à clarifier et à défendre la véracité ou la plausibilité des articles de foi, elle est incapable d'offrir des démonstrations scientifiques concernant ceux-ci et n'a donc pas de caractère scientifique. Le philosophe nous dit :

La théologie, quelle que soit la manière dont elle est comprise, même si elle pouvait être appelée "sagesse" en raison du sujet ou de la matière sur laquelle elle porte (c'est relativement à ce sens que le bienheureux Augustin l'appelle "sagesse"), cependant lui fait défaut le mode de procéder de la science proprement dite. C'est pourquoi elle n'est pas une science au sens propre⁴⁶.

Pour Durand, même si les déductions issues des articles de foi qui sont l'œuvre de la théologie possèdent un caractère « scientifique », la théologie n'est pas une science car elle repose en dernière instance sur la croyance (foi) en la vérité révélée et l'idée que l'Église guidée par l'Esprit Saint rapporte avec exactitude cette vérité.

C'est l'argument clef de Durand pour nier la scientificité de la théologie. Puisque cette discipline s'appuie sur la foi, elle ne saurait en aucune manière connaître avec évidence les objets qui l'occupent : « elle n'est pas une science au sens propre⁴⁷ ». Les prémisses depuis lesquelles les déductions se produisent ne sont pas connues avec évidence et ne peuvent pas être connues ainsi ici-bas sous quelques conditions que ce soit. Les conclusions de la théologie se révèlent donc être en dernière instance des explicitations des articles de foi, jamais des déductions syllogistiques certaines. Le principe de subalternation ne joue pas ici, puisque dans le cas d'une science subalternée, celle-ci doit, sans

Saint-Pourçain : la question de la certitude de la foi », dans *Jean Capreolus et son temps (1380-1444)*, dir. Guy Bedouelle (Paris : Cerf, 1997), 165-175.

⁴⁶ Durand de Saint-Pourçain, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 2.

⁴⁷ Durand de Saint-Pourçain, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 2.

connaître les principes de la subalternante avec évidence, être en mesure « d'établir leur vérité au moyen du processus inductif⁴⁸ », ce que ne peut faire la théologie en regard de l'ensemble des articles de foi, notamment la trinité divine ou la double essence du Christ. Il faut préciser que la théologie, ne partant pas de principes connus avec certitude, peut seulement clarifier les éléments desquels elle traite, qui sont en dernière instance crus, par ailleurs avec de bonnes raisons. Autrement dit, les syllogismes de la théologie reposent sur des prémisses qui ne sont pas connues en elles-mêmes, abrogeant de fait la scientificité de cette discipline : elle se fonde sur « la connaissance des réalités divines que transmet l'Écriture sainte *en tant qu'on la croit révélée par Dieu*⁴⁹ », et non parce qu'elle est connue par évidence.

Même si Durand considère que la théologie n'est pas une science, il se propose en sus de démontrer que si la théologie était une science, elle ne serait pas subalternée à celle de Dieu⁵⁰. Pour lui, la théologie n'est pas une science subalternée, bien qu'elle soit une discipline dont l'objet se trouve effectivement dans la science de Dieu et des bienheureux. Durand précise sa pensée dans la question 7 de son *Prologue*, en montrant qu'une science subalternée doit se rapporter à une science subalternante comme un effet à sa cause finale ou efficiente, ce qui n'est pas le cas de la théologie par rapport à la science de Dieu. Puisque la science divine ne donne pas le pourquoi (*propter quid*) de ce à quoi la théologie devrait donner le fait (*quia*), on ne peut pas parler, strictement, de subalternation⁵¹. Grâce à la définition très rigoureuse qu'il donne de la subalternation, Durand peut exclure de ce rapport la théologie face à la science de Dieu. En somme, il nie non seulement la scientificité de la théologie au sens strict, mais aussi l'idée de la subalternation de celle-ci, en opposition radicale à la pensée de Thomas.

⁴⁸ Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, 46. Plus exactement, la science subalternée doit être en mesure d'établir par induction la vérité de ses *propres principes* qui sont des conclusions de la science subalternante.

⁴⁹ Durand de Saint-Pourçain, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 1, article 2. Nous soulignons.

⁵⁰ Durand de Saint-Pourçain, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 7 et, pour un riche développement explicatif de cette question, Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, 49-63.

⁵¹ Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, 52.

Durand souligne enfin que la théologie peut être comprise comme spéculative ou pratique, dépendamment de la définition qu'on en donne. Selon celle qui reçoit l'assentiment de Durand, « la théologie au sens de l'habitus par lequel les principaux articles sont défendus et expliqués, il faut alors dire que la théologie est purement et simplement spéculative⁵² ». Nous n'entrerons pas dans le détail de l'argumentaire durandien puisque celui-ci est beaucoup moins problématique, en regard de son conflit avec Hervé, que ses théories sur le statut et la subalternation de la théologie. Partant des positions de Thomas, d'Hervé et de Durand, il nous reste maintenant à constater les conséquences que les prises de position des deux penseurs du XIV^e siècle ont pu avoir dans le domaine politico-religieux, notamment en regard de l'autorité thomasiennne et du procès en canonisation du *Docteur commun*⁵³.

Les conséquences en politique religieuse (années 1300 et 1310)

Comme l'a bien mis en valeur Elizabeth Lowe, les attaques récurrentes de Durand de Saint-Pourçain contre diverses thèses thomasiennes ont été une nuisance pour le programme politico-religieux de son ordre durant les années 1300 et 1310, et ce jusqu'à la canonisation de Thomas d'Aquin en 1323⁵⁴. En effet, durant cette période, l'ordre des Frères prêcheurs fournit un effort soutenu afin de consolider l'autorité de Thomas, contre les attaques franciscaines et plus largement au sein de l'Église⁵⁵. L'ordre a pour objectif de renforcer sa position par l'entremise de la promotion de son docteur officiel, avec pour dessein principal sa canonisation. La défense de l'autorité de

⁵² Durand de Saint-Pourçain, *Prologue du Commentaire des Sentences*, question 6, article 3.

⁵³ Sur cette question précisément, voir Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas*, 107-134.

⁵⁴ Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas*, 85-134.

⁵⁵ Pour une présentation des législations respectives des Dominicains et des Franciscains concernant la pensée de Thomas avant sa canonisation (1323), témoignant du conflit entre les deux ordres mendiants, on consultera Maur Burbach, « Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas », *Medieval Studies*, t. 4 (1942) : 139-158.

Thomas, qui s'appuie sur une tradition vieille d'une quarantaine d'années dans l'ordre, vise avant tout la promotion de ses idées éthiques, métaphysiques et théologiques. En soulignant l'unité de la pensée thomasiennne et sa véracité d'ensemble, on cherche non seulement à valoriser l'homme et son œuvre, mais aussi l'ordre auquel il a appartenu⁵⁶. Ce processus est intéressant, puisque les théologiens tels Guillaume de Pierre Godin, Hervé de Nédellec ou subséquemment Jean de Naples (mort en 1350) qui défendent la pensée de Thomas ne le font pas de manière cynique : pour eux, la pensée de l'Aquinat est réellement supérieure et intrinsèquement vraie. La défendre revient à défendre la vérité, quoique cela soutienne aussi le prestige de l'ordre. Vérité d'analyse, autorité thomasiennne, affirmation de l'ordre, éléments théologiques et politico-religieux ne sont pas distincts pour ces premiers thomistes. Lorsqu'un Durand de Saint-Pourçain s'oppose à certaines idées thomasiennes, cela est donc perçu comme une attaque contre la vérité autant que contre l'ordre.

Dans un tel contexte, Hervé se démarque, comme nous l'avons vu, par sa défense de l'autorité de Thomas d'Aquin en faisant la promotion de la justesse de sa pensée⁵⁷. En effet, plus la notoriété de Thomas grandit, plus le prestige de l'ordre s'étend. Pour Hervé, une condition importante de ce processus est l'unité de l'ordre des Frères prêcheurs dans sa défense de la pensée thomasiennne⁵⁸, alors qu'il doit déjà affronter de nombreux ennemis, notamment chez les Franciscains, et a besoin de cohésion afin de les contrer. La possibilité de voir la pensée thomasiennne s'imposer dans l'Église implique un travail commun des Dominicains : ils doivent non seulement s'entendre sur un canon thomiste garant de l'unité de la pensée de Thomas, mais aussi s'unir dans la défense de ce canon afin de le faire rayonner dans l'Église, et d'ainsi faire rayonner leur ordre. L'unité dominicaine dans la défense de la pensée thomasiennne devient une garantie de la « vérité unitaire » de la

⁵⁶ Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas*, 58 et 69.

⁵⁷ Sur l'action d'Hervé dans la promotion de l'autorité thomasiennne, voir Guimarães, « Hervé Noël (1323). Étude biographique », 56-81.

⁵⁸ Cette unité n'est jamais « pleinement » acquise, alors que certains théologiens dominicains développent des idées anti-thomasiennes sur des sujets divers, pensons par exemple à Maître Eckhart, Dietrich de Freiberg et Jacques de Metz, ainsi bien sûr qu'à Durand de Saint-Pourçain.

pensée de Thomas autant qu'un outil de lutte au sein de l'Église pour diffuser cette pensée.

L'indépendance d'esprit de Durand de Saint-Pourçain vient nuire aux desseins d'Hervé, puisque le *Docteur moderne* n'hésite pas à critiquer plusieurs thèses de Thomas d'Aquin⁵⁹. Il vient ainsi contester le canon thomiste et ébranler l'unité de son ordre, nuisant à l'avancement de la pensée thomiste. De plus, comme Durand est évêque, il échappe à l'autorité de son ordre : le seul moyen de marginaliser ses critiques est d'en montrer la fausseté, ce à quoi s'attelle Hervé durant les décennies 1300 à 1320. C'est dans ce contexte qu'Hervé et Durand débattront de questions diverses telles la distinction réelle des relations, la possibilité de l'infini créé et le statut de la théologie comme science. Lors de chacune de ces querelles, Hervé défend la position thomasiennne contre les attaques de Durand, et ce même lorsqu'il dévie du texte de Thomas, comme c'est le cas dans le problème qui nous occupe. En fin de compte, les démarches d'Hervé et de son ordre seront couronnées de succès avec la canonisation de Thomas d'Aquin en juillet 1323.

Le cas spécifique du statut de la théologie est particulièrement épineux, puisque toute la querelle le concernant se déroule bien en amont de la canonisation de Thomas. Ainsi, dès le début du XIV^e siècle, alors que Durand rédige son premier *Commentaire des Sentences*, il contredit le canon thomiste, créant un scandale au sein de son ordre qui exige qu'il corrige son *Commentaire*. Durand composera une seconde version dans laquelle il ne s'amende que partiellement, ce qui entretient le conflit. Par son entêtement, le *Docteur moderne* vient fragiliser l'édifice que les Dominicains s'ingénient à construire depuis des décennies. On constate l'ampleur du problème par la véhémence de son ordre à lui répondre : une commission d'enquête contre les déviations de Durand est lancée en 1313 par Hervé et aboutit en 1314 à la condamnation de 93 thèses durandiennes. Une seconde commission, toujours menée par Hervé, aboutit à nouveau en 1317 à la condamnation de 235 thèses de

⁵⁹ Pour une vue d'ensemble de ces controverses, voir Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas*, surtout 85-105. Pour une étude sur la poursuite des controverses théologiques chez Durand après les censures de 1314 et 1317, voir Speer, *Durand of Saint-Pourçain and his Sentences Commentary*, 35-55.

Durand⁶⁰. Ce dernier, devenu évêque, n'en subira pourtant guère les conséquences. Comme nous le voyons, les enjeux sont certainement élevés pour les philosophes concernés, qui sont aussi des hommes religieux et politiques.

Nous pouvons donc conclure, en regard de ce rapide panorama d'histoire politico-religieuse, que Durand causa bien des ennuis à son ordre durant les années 1300 et 1310, au moment même où le combat pour l'imposition de l'autorité thomasienne dans l'Église se jouait. Hervé de Nédellec, en tant que provincial de France puis maître de l'ordre des Frères prêcheurs, ne fut aucunement aveugle à cet enjeu et lutta durant près de vingt ans contre Durand, tant au niveau argumentatif qu'institutionnel. La canonisation de Thomas d'Aquin le 18 juillet 1323 vint en partie mettre fin au problème, ainsi que le décès d'Hervé la même année.

Conclusion

Rappelons pour terminer certains acquis du présent article. D'abord, nous avons souligné les lignes de force et d'originalité de la pensée de Thomas d'Aquin au sujet du statut de la théologie. Ce dernier a été en mesure de montrer que la théologie était une science au sens strict, puisqu'adoptant le modèle hypothético-déductif. Pour Thomas, cette science théologique est subalternée à la science de Dieu selon un modèle nouveau, soit par le mode de connaissance. Le *Docteur commun* a ensuite avancé que la théologie était spéculative avant tout, quoiqu'aussi pratique. Nous avons subséquemment vu la position d'Hervé de Nédellec, un Dominicain se réclamant de l'héritage thomasien, mais déviant quelque peu du maître. Hervé avançait que la théologie était « comme une science » et qu'en ce sens, elle était « comme subalternée » à la science de Dieu. Hervé considère par ailleurs la théologie comme spéculative d'abord et pratique ensuite (en concordance avec Thomas). Cependant, les « déviations » d'Hervé n'ont pas été si importantes à l'époque, puisqu'il s'approchait tout de même de Thomas, et qu'il eût à affronter un philosophe qui s'opposait ouvertement à la pensée thomasienne.

Durand de Saint-Pourçain, en effet, nie la scientificité de la théologie. Par ailleurs, il va jusqu'à prouver que même si la théologie

⁶⁰ Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas*, 79-82.

était une science, elle ne serait pas subalternée à la science de Dieu, suivant un modèle rigoureux de la subalternation. Cette attaque contre la pensée thomasiennne a eu des conséquences marquées au sein de l'ordre des Frères prêcheurs. En effet, durant les années 1300 et 1310, l'ordre tente de défendre unitairement la pensée de Thomas d'Aquin afin de faire rayonner son autorité au sein de l'Église. Ayant en tête le procès en canonisation de Thomas, les Dominicains et en particulier Hervé se trouvent fort embêtés par les attaques de Durand qu'ils combattent fermement. Par notre travail de synthèse, c'est à la fois la richesse des réflexions concernant le statut de la théologie chez les Dominicains durant la période d'affirmation du canon thomiste et l'importance qu'un débat théologico-philosophique pouvait avoir sur la vie religieuse et politique d'un ordre mendiant que nous avons cherché à mettre en valeur. D'excellents travaux existent aujourd'hui sur le statut de la théologie chez Thomas d'Aquin⁶¹, espérons que de telles œuvres suivront pour la pensée d'Hervé et de Durand⁶², ainsi que sur les dynamiques entre conflits épistémologiques et réalités politico-religieuses.

⁶¹ Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, 547-794 et Thomas d'Aquin, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*.

⁶² Dans le cas de Durand, l'équipe du Thomas-Institut de l'Université de Cologne mène un remarquable projet (*The Durandus Project*, dirigé par Andreas Speer) dont les travaux enrichissent régulièrement nos connaissances sur l'œuvre du *Docteur moderne*.

Bibliographie

Sources :

- Durand de Saint-Pourçain. *Commentaire des Sentences. Prologue*. Traduit par David Piché. Paris : Les Belles Lettres, 2020.
- Hervé de Nédellec. *Commentaire des Sentences. Prologue*. Traduit par David Piché. Montréal : non publié, 2018.
- Thomas d'Aquin. *Somme théologique (4 vol.)*. Traduit par Albert Raulin et al. Paris : Cerf, 1985-2000.
- Thomas d'Aquin. *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Édition du Prologue de son Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*. Édité par Adriano Oliva. Paris : Vrin, 2006.

Littérature secondaire :

- Barrette, Geneviève. « La distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec ». Thèse de doctorat. Université de Montréal, 2021.
- Bonino, Serge-Thomas. « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain ». *Revue thomiste*, t. XCVII (1997) : 99-128.
- Boulnois, Olivier. *Philosophie et théologie au Moyen Âge*. Paris : Cerf, 2009.
- Brown, Stephen F., Thomas Dewender et Theo Kobusch. *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*. Leyde : Brill, 2009.
- Burbach, Maur. « Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas ». *Medieval Studies*, t. 4 (1942) : 139-158.
- Chenu, Marie-Dominique. *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris : Vrin, 1957.
- Donneaud, Henry. *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*. Paris : Parole et silence, 2006.
- Emery, Gilles. « Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain ». *Revue thomiste*, t. XCIX (1999) : 659-699.
- Faucher, Nicolas. *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII^e siècle*. Turnhout : Brepols, 2019.
- Gallagher, David. *Thomas Aquinas and His Legacy*. Washington : Catholic University of America Press, 1994.

- Gerulaitis, Leonardas. « The Canonization of Saint Thomas Aquinas ». *Vivarium*, vol. 5 (1967) : 25-46.
- Gilson, Étienne. *La philosophie au Moyen-Âge*. Paris : Payot, 1952.
- Guimarães, Agustin de. « Hervé Noël (1323). Étude biographique ». *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 8 (1938) : 5-81.
- Iribarren, Isabel. *Durandus of St. Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Iribarren, Isabel. « L'antithomisme de Durand de Saint-Pourçain et ses précédents ». *Revue thomiste*, t. CVIII (2008) : 39-56.
- Levering, Matthew et Marcus Plested. *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*. Oxford : Oxford University Press, 2021.
- Lowe, Elizabeth. *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*. New York : Routledge, 2003.
- Piché, David. « Les conditions de possibilité de la théologie comme science ». *Dialogue* n° 49, vol. 3 (2010) : 331-364.
- Roensch, Frederick. *Early Thomistic School*. Dubuque : Priory Press, 1964.
- Solère, Jean-Luc. « Thomistes et antithomistes face à la question de l'infini créé : Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec et Jacques de Metz ». *Revue thomiste*, t. XCVII (1997) : 219-244.
- Speer, Andreas, Fiorella Retucci, Thomas Jeschke et Guy Guldentops, dir. *Durand of Saint-Pourçain and his Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*. Louvain : Peeters, 2014.
- Torrell, Jean-Pierre. « Le savoir théologique chez saint Thomas ». *Revue thomiste*, t. XCVI (1996) : 355-396.
- Torrell, Jean-Pierre. « Le savoir théologique chez les premiers thomistes ». *Revue thomiste*, t. XCVII (1997) : 9-30.
- Trottmann, Christian. *Théologie et noétique au XIII^e siècle. À la recherche d'un statut*. Paris : Vrin, 1999.
- White, Kevin. « Saint Thomas et Durand de Saint-Pourçain : la question de la certitude de la foi » dans *Jean Capreolus et son temps (1380-1444)*, sous la direction de Guy Bedouelle, 165-175. Paris : Cerf, 1997.

La réplique de Durandellus à la critique de l'intellect agent de Durand de Saint-Pourçain

Léo Melançon-Thibault*

Résumé

Le présent article entend aborder la critique de l'intellect agent de Durand de Saint-Pourçain (v.1275-1334) et l'une des réactions immédiates suscitées par celle-ci, que l'on trouve dans les Evidentiae contra Durandum de Durandellus. Après une brève présentation de ce texte et de certains enjeux philologiques reliés à l'étude de la noétique de Durand et de ses adversaires, nous proposons une analyse de certains arguments centraux de Durand contre l'intellect agent et de ceux que leur oppose Durandellus. Ce faisant, nous entrons en dialogue avec Serge-Thomas Bonino, seul commentateur à s'être jusqu'ici intéressé au débat entre Durandellus et Durand au sujet de l'intellect agent, et contestons certaines de ses analyses et conclusions.

Introduction

Bien que d'excellentes études aient été récemment consacrées à la théorie de la connaissance du philosophe et théologien dominicain Durand de Saint-Pourçain (v.1275-1334)¹, sa critique de la notion

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal). Nous remercions chaleureusement David Piché (Université de Montréal), qui a bien voulu relire et commenter une version antérieure de cet article, de même que l'évaluateur anonyme pour ses précieuses remarques.

¹ Voir notamment Peter Hartman. « Durand of Saint-Pourçain and Godfrey of Fontaines on the Cause of a Cognitive Act », dans *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, dir.

d'intellect agent reste jusqu'ici peu étudiée. Or, il s'agit sans aucun doute de l'une des thèses les plus novatrices d'un penseur déjà reconnu pour son originalité et son esprit « indépendant et soucieux de sa liberté philosophique² ». En effet, à l'aune du *De anima* d'Aristote et de ses commentateurs gréco-arabes, la grande majorité des penseurs médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles reconnaissent l'existence, bien que ne s'entendant pas sur leur statut ontologique, de deux intellects : l'intellect agent et l'intellect possible. Durand rompt donc avec une tradition philosophique millénaire lorsqu'il propose de faire l'économie de l'intellect agent dans son modèle noétique minimaliste et novateur. De plus, il s'oppose directement à la noétique de Thomas d'Aquin (v.1226-1274), laquelle commence alors à faire autorité au sein de l'ordre des Dominicains³. En effet, la gnoséologie thomasiennne mobilise quatre entités qu'il importe de définir brièvement pour l'intelligibilité de notre propos : 1. le phantasme, représentation mentale d'une chose singulière perçue qui est produite par l'imagination, puissance de l'âme sensitive ; 2. l'intellect agent, dont le rôle est d'abstraire une espèce intelligible qui se trouve en puissance dans le phantasme ; 3. l'espèce intelligible, représentation universelle de la quiddité de la chose singulière représentée par le phantasme ; 4. l'intellect possible, qui reçoit

Andreas Speer *et al.* (Louvain : Peeters, 2014), 229-56 ; Jean-Luc Solère. « Durand of Saint-Pourçain's Cognition Theory: Its Fundamental Principles », dans *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, dir. Russell L. Friedman et Jean-Michel Counet (Louvain : Peeters, 2013), 185-248 ; Jean-Luc Solère. « Sine qua non Causality and the Context of Durand's Early Theory of Cognition », dans Speer *et al.*, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary* [...], 185-227.

² Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (Paris : Payot, 1976), 2 : 623.

³ Sur le développement de la pensée de Thomas d'Aquin en tant que pensée officielle de l'ordre des Dominicains, voir notamment Isabel Irribaren, *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas* (Oxford : Oxford University Press, 2005) et Elizabeth Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies Between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain* (New York : Routledge, 2003). Cette dernière étude doit cependant être abordée avec prudence, étant donné les nombreuses erreurs factuelles qui ébranlent plusieurs des analyses proposées par Lowe.

de l'intellect agent l'espèce intelligible de façon à produire l'acte d'intellection à proprement parler.

Jusqu'à maintenant, comme nous l'avons déjà mentionné, très peu d'études ont été consacrées à cette thèse controversée de Durand⁴. Le présent article se veut donc une contribution originale à la littérature portant sur la critique durandienne de l'intellect agent. Plus précisément, nous nous intéresserons à l'une des répliques les plus développées qui lui sera adressée, soit celle d'un certain Durandellus, dans un ouvrage intégralement consacré à la critique de la pensée théologique et philosophique de Durand : les *Evidentiae contra Durandum*. À notre connaissance, seul Serge-Thomas Bonino a proposé une analyse, quoique partielle, de l'article pertinent des *Evidentiae*, à savoir le quatrième du premier livre⁵. Notre objectif premier est donc, sur la base d'une traduction inédite du latin au français des textes pertinents de Durand et de Durandellus, d'approfondir et de contester certains points de l'analyse généralement solide proposée par Bonino. Nous tenterons ainsi d'entamer l'« étude plus systématique » de la noétique de Durandellus qu'il réclame lui-même⁶.

Pour ce faire, nous commencerons par une brève présentation des *Evidentiae contra Durandum* et de leur intérêt pour l'étude de la critique de l'intellect agent de Durand. Nous aborderons ensuite certains aspects de la critique durandienne de l'intellect agent. Enfin, dans les deux dernières sections de l'article, nous étudierons la réplique de Durandellus.

⁴ En ordre chronologique : Maria Teresa Fumagalli, *Durando di S. Porziano elementi filosofici della terza redazione del « Commento alle sentenze »* (Florence : La nuova Italia, 1969), 65-74 ; Serge-Tomas Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », *Revue thomiste* 97, n° 1 (1997) : 99-128 ; Thomas Jeschke, « Die Ablehnung des tätigen Intellekts bei Durandus. Panorama einer Debatte », dans *Per perscrutationem philosophicam [...]*, dir. Alessandra Beccarisi, Ruedi Imbach, et Pasquale Porro (Hamburg : F. Meiner, 2008), 273-91 ; Thomas Jeschke, *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-Pourçain [...]* (Leyde : Brill, 2021), 271-96.

⁵ Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », 114-18.

⁶ Bonino, 118.

Durandellus et les *Evidentiae contra Durandum*

Le texte des *Evidentiae contra Durandum* est aujourd'hui accessible grâce au travail d'édition critique entamé par Prospero Stella, et achevé par Mirosław Lanczkowski et Ruedi Imbach. On ne sait cependant que très peu – voire rien du tout – au sujet de l'auteur. La majorité des témoins manuscrits attribuent les *Evidentiae* à un certain Durandellus, mais au moins un manuscrit les attribue à un dénommé Nicolas Medensis. Or, aucun de ces deux auteurs potentiels ne nous est connu par d'autres sources⁷. La datation du texte est également problématique. Mirosław Lanczkowski et Roland Wittwer ont établi qu'il datait d'entre 1323 et 1347, et probablement du milieu des années vingt du XIV^e siècle, sans toutefois proposer une datation plus précise⁸.

L'objectif de l'auteur des *Evidentiae* est cependant très clair : défendre les enseignements de Thomas d'Aquin face aux attaques de Durand de Saint-Pourçain⁹. L'ouvrage compte 189 articles, suivant pratiquement tous la même structure quadripartite :

1. Rappel de la position de Thomas d'Aquin quant au problème discuté dans l'article.
2. Compte-rendu des arguments de Durand contre cette position.
3. Éclaircissements de Durandellus censés préciser la pensée de Thomas. Il s'agit de l'*evidentia* à proprement parler.
4. Réponse aux arguments de Durand à partir de la clarification proposée.

⁷ Pour un aperçu des différentes possibilités d'attribution des *Evidentiae*, voir Mirosław Lanczkowski et Roland Wittwer, « Les *Evidentiae contra Durandum* de Durandellus », *Revue thomiste* 97, n° 1 (1997) : 147-50. Plus récemment, William Duba a argumenté en faveur de l'identification de Durandellus au dominicain Durand d'Aurillac, actif à Paris au début des années 1330. Voir William Duba, « Aristotle in Hell and Aquinas in Heaven : Hugo de Novocastro, OFM and Durandus de Aureliaco, OP », *Bulletin de philosophie médiévale* 56 (2014) : 186-193.

⁸ Lanczkowski et Wittwer, « Les *Evidentiae contra Durandum* de Durandellus », 150.

⁹ Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, éd. Prospero Stella (Tübingen : Francke, 2003), *Proemium*, l. 15.

Étudier les *Evidentiae* revêt un double intérêt pour approfondir notre connaissance de la critique de l'intellect agent de Durand. D'abord, il s'agit de l'une des répliques immédiates les plus développées contre la critique de l'intellect agent de Durand¹⁰. Du plus grand adversaire de Durand, son confrère dominicain Hervé de Nédellec (1250/60-1323), on ne possède en effet qu'une courte réplique dans un traité intitulé *De articulis pertinentibus ad IV librum Sententiarum Durandi*, daté d'entre 1314 et 1316¹¹. Joseph Koch a identifié deux autres répliques, qu'il attribue respectivement aux dominicains Pierre de Palude (v.1275-1342) et Jean de Naples († v.1350), lesquelles sont pour l'instant inédites¹². Les *Evidentiae* représentent donc, dans l'état actuel des connaissances, la source privilégiée pour comprendre les réactions suscitées au sein de l'ordre des Dominicains par le rejet de l'intellect agent de Durand.

De plus, l'article quatre du premier livre des *Evidentiae* nous transmet, via son compte-rendu exhaustif de la critique de Durand, une version particulière de celle-ci. En effet, parmi les trois versions du *Commentaire des Sentences* de Durand, seule la troisième et dernière – la version dite « C » – contient une critique développée de l'intellect agent¹³. Cette dernière se trouve dans la réponse à la cinquième question

¹⁰ Pour l'étude de trois réactions plus tardives, voir Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », 118-27.

¹¹ Bonino, 112-14.

¹² Jeschke, « Die Ablehnung des tätigen Intellekts bei Durandus. Panorama einer Debatte », 286-88. La réplique attribuée à Pierre de Palude se situe dans une question intitulée « *Utrum in diuinis sit aliqua processio per intellectum agentem* », laquelle se trouve dans le manuscrit Erfurt, Universitätsbibliothek, CA. 2^o 369, f. 77rb-80rb. Celle de Jean de Naples se trouve dans la douzième question de son *Quodlibet* XIII, transmise par le manuscrit Florence, Conv. Soppr. J X 10, f. 146va-147rb. Nous avons récemment réalisé l'édition de ces deux textes et travaillons présentement à leur étude doctrinale.

¹³ Sur la distinction des trois versions du *Commentaire* de Durand et les circonstances historiques ayant conduit à leur production, voir notamment David Piché, introduction à *Commentaire des Sentences. Prologue*, par Durand de Saint-Pourçain, trad. David Piché (Paris : Les Belles Lettres, 2020), 9-13 ; William J. Courtenay, « Durand in His Educational and Intellectual Context », dans Speer *et al.* *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary* [...], 28-34.

de la deuxième partie de la troisième distinction du premier livre, question intitulée « *Utrum ponendus sit intellectus agens in anima* ».

Les *Evidentiae*, de même qu'un manuscrit situé à la bibliothèque universitaire d'Erfurt – qui contient une question intitulée « *Utrum sit ponere intellectum agentem partem anime* » – nous transmettent cependant une version différente de cette critique¹⁴. Bien que cette dernière soit très similaire à celle de « C » dans sa structure, les deux versions présentent quelques différences doctrinales significatives¹⁵. Le statut de cette version alternative de la critique dans l'histoire de la transmission des trois versions du *Commentaire* de Durand est cependant loin d'être clair¹⁶. Selon Joseph Koch, à qui l'on doit sa découverte, elle constituerait un ajout que Durand aurait fait à la première version de son *Commentaire* (la version dite « A »)¹⁷. C'est donc dire que Durandellus rapporterait et critiquerait la première version de la critique de l'intellect agent de Durand. Plus récemment, Thomas Jeschke a émis de sérieux doutes quant à la validité de l'hypothèse de Koch¹⁸. Cependant, l'état actuel des recherches ne permet pas de proposer une hypothèse alternative qui serait plus crédible¹⁹. À défaut de pouvoir

¹⁴ Il s'agit du même manuscrit qui nous transmet la réplique attribuée à Pierre de Palude, soit le manuscrit Erfurt, Universitätsbibliothek, CA. 2^o 369, f. 76ra-77rb. Thomas Jeschke a récemment retranscrit la question de Durand dans Jeschke, *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-Pourçain* [...], 379-90.

¹⁵ Thomas Jeschke a récemment produit un tableau comparatif des deux versions. Voir Jeschke, *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-Pourçain* [...], 274-275. La version d'Erfurt est significativement plus longue que celle de « C » et contient des arguments supplémentaires.

¹⁶ Koch appelle cette version alternative de la critique celle des *additiones*, puisque Durandellus rapporte la position de Durand telle qu'elle se trouve « *in suis Additionibus* » Voir Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, I, 4, l.31.

¹⁷ Joseph Koch, *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts* (Münster : Aschendorff, 1927), 44-49.

¹⁸ Jeschke, « Die Ablehnung des tätigen Intellekts bei Durandus. Panorama einer Debatte », 290-291.

¹⁹ Nous avons cependant espoir que les recherches que nous menons en ce moment, notamment sur les répliques attribuées à Pierre de Palude et Jean de Naples, nous permettront d'éclairer le statut de cette version de la critique.

l'attribuer à l'une des trois rédactions du *Commentaire* de Durand, nous nous contenterons, comme Jeschke, de la considérer comme une version « non-C » de la critique de l'intellect agent²⁰.

Il est toutefois intéressant de noter que cette version « non-C » de la critique semble être celle à laquelle tous les critiques immédiats de Durand ont eu accès. Pierre de Palude, Jean de Naples et un auteur anonyme témoignent tous, à l'instar de Durandellus, de leur connaissance de la version « non-C » en citant et réfutant des arguments qu'on retrouve exclusivement dans cette version²¹. De plus, le dominicain Petrus Nigri (1434-1481/84), auteur du *Clipens Thomistarum* (1481), semble lui aussi connaître (directement ou par l'entremise des premiers critiques de Durand) la version « non-C »²². Cela témoigne du fait assez surprenant que cette version semble jouer un rôle beaucoup plus important dans l'histoire de la transmission de la critique de l'intellect agent de Durand que celle que l'on retrouve dans la troisième rédaction de son *Commentaire des Sentences*, qui est pourtant, de son propre aveu, la seule des trois rédactions à exprimer sa pensée authentique.

²⁰ Jeschke, *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-Pourçain* [...], 282.

²¹ Pour les textes de Pierre de Palude et Jean de Naples, voir la note 12 du présent article. La question de l'auteur anonyme, intitulée « *Utrum propter naturalem operationem hominis que est intelligere necessarium sit ponere intellectum agentem* » a été éditée par Giuseppina Cannizzo dans « Un'inedita “quaestio disputata” sull'intelletto agente e la conoscenza intellettiva diretta del singolare », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 60, n° 1 (Gennaio-Febbraio 1968) : 25-69. Cannizzo date cette question d'entre 1318 et 1323. Selon Thomas Jeschke, le *Quodlibet* XIII de Jean de Naples date de 1322 (Jeschke, *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-Pourçain* [...], 282). Si ces datations sont justes, elles pourraient aider à dater, bien qu'approximativement, la version « non-C » de la critique de l'intellect agent de Durand, qui serait donc antérieure à la version « C » de son *Commentaire des Sentences*.

²² Serge-Thomas Bonino, « La question de l'intellect agent dans le *Clipens Thomistarum* (1481) de Pierre Schwarz », *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) : 174. Bonino n'arrive pas lui-même à cette conclusion, mais il rapporte une réplique de Petrus Nigri à un argument de Durand qui ne se trouve que dans la version « non-C ». Nous concluons donc nous-mêmes que l'auteur du *Clipens* avait au moins accès à certains des arguments exclusifs à « non-C ».

Durand et sa critique de l'intellect agent : structure et analyse partielle

Avant d'aborder le texte des *Evidentiae*, il importe de présenter certains aspects de la critique de l'intellect agent de Durand, à commencer par la façon dont elle est structurée. Durand part du principe selon lequel toute puissance, c'est-à-dire toute potentialité de réaliser une certaine action, peut être connue grâce à ses actes. Ainsi, « s'il est nécessaire de poser un intellect agent, ce sera parce qu'une <de ses> opérations est nécessaire à l'acte d'intelliger²³ ». Or, poursuit Durand, l'intellect agent agit soit sur (1) les phantasmes, soit sur (2) l'intellect possible. Si l'intellect agent agit sur les phantasmes, cette action peut se comprendre soit comme étant (1.1) l'impression d'une certaine puissance dans un phantasme, puissance qui lui permettrait ensuite d'agir sur l'intellect possible afin d'élucider l'acte d'intellection, soit comme (1.2) l'abstraction d'une certaine forme intelligible qui serait ensuite transmise à l'intellect possible. L'action abstractive de l'intellect agent peut à son tour être comprise de deux façons, selon qu'il y ait (1.2.1) abstraction réelle (*abstractio realis*) ou (1.2.2) abstraction selon la raison (*abstractio secundum rationem*). Nous reviendrons plus loin sur cette distinction. De l'autre côté de la première alternative, si l'intellect agent agit directement sur l'intellect possible, alors il peut le faire en agissant (2.1) seul ou (2.2) en conjonction avec les phantasmes. La stratégie argumentative de Durand consiste alors à montrer que l'intellect agent ne peut remplir aucun de ces rôles, et qu'il ne sert donc à rien d'admettre son existence. Dans la mesure où Durandellus rejette, avec Durand, la possibilité d'une abstraction réelle et concède également que l'intellect agent n'agit pas directement sur l'intellect possible, nous concentrerons notre analyse de la critique de Durand sur les points auxquels Durandellus s'attaque, à savoir le rejet des théories de l'impression et de l'abstraction selon la raison.

²³ Durand de Saint-Pourçain, « Quaestio "Utrum sit ponere intellectum agentem partem anime" », éd. Thomas Jeschke dans Jeschke, *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-Pourçain* [...], 380, l. 10-12.

Durand contre la théorie de l'impression

Comme nous l'avons déjà mentionné brièvement, la théorie de l'impression consiste à défendre l'idée selon laquelle le rôle de l'intellect agent dans le processus de connaissance intellectuelle est de donner aux phantasmes, c'est-à-dire aux représentations créées par notre faculté imaginative à partir de notre expérience sensible, une certaine puissance qui leur permettrait ensuite d'agir sur l'intellect possible afin que celui-ci intellige en acte la quiddité de la chose perçue. Par exemple, lorsque nous percevons un cheval grâce à notre vue, notre imagination produit un phantasme de ce cheval. L'intellect agent, selon cette première possibilité théorique, imprimerait ensuite au phantasme du cheval singulier une certaine puissance qui lui permettrait d'agir lui-même sur l'intellect possible, lequel entrerait alors en possession de la forme universelle du cheval.

Le premier argument que Durand présente contre une telle thèse peut être formalisé de la façon suivante²⁴ :

P1 : Toute puissance reçue dans la matière est purement matérielle.

P2 : Or, le phantasme est quelque chose de matériel.

C1 (=P3) : Donc, toute puissance imprimée aux phantasmes par l'intellect agent serait purement matérielle.

P4 : Or, une puissance purement matérielle ne peut agir sur une puissance immatérielle telle que l'intellect possible.

C2 : Donc, toute puissance imprimée aux phantasmes par l'intellect agent ne pourrait d'aucune façon leur permettre d'agir sur l'intellect possible.

C3 : Donc, il ne sert à rien d'accorder à l'intellect agent le pouvoir d'imprimer une puissance quelconque aux phantasmes.

L'argument de Durand est somme toute plutôt simple et prend pour point de départ l'axiome communément accepté par les penseurs de l'époque selon lequel « tout ce qui est reçu est reçu selon le mode

²⁴ Durand de Saint-Pourçain, « Quaestio "Utrum sit ponere intellectum agentem partem anime" », éd. Jeschke, 380, l. 21-31. La version « C » compte un argument supplémentaire et la version « non-C » en compte trois. Ils sont cependant d'un moindre intérêt et nous les laissons ici de côté, puisque Durandellus accorde lui-même une plus grande importance au premier.

propre du sujet récepteur²⁵ ». La deuxième prémisse, qui pose la matérialité du phantasme, peut se comprendre de deux façons : le phantasme peut être dit matériel, ou bien parce qu'il représente une chose singulière et donc matérielle, ou bien parce qu'il est le produit de l'imagination, faculté dont l'opération ne peut se faire sans employer un organe corporel, à savoir, selon les médiévaux, une partie du cerveau. La deuxième partie du raisonnement repose quant à elle sur un principe de supériorité ontologique hérité d'Augustin, principe selon lequel quelque chose de matériel ou corporel ne peut agir sur quelque chose d'immatériel ou spirituel²⁶. Ainsi, affirme Durand, même si l'on admettait que l'intellect agent puisse imprimer une quelconque puissance aux phantasmes, celle-ci ne pourrait en aucun cas jouer le rôle qu'on lui accorde et serait parfaitement inutile d'un point de vue gnoséologique.

Durand contre la théorie de l'abstraction selon la raison

Comme nous y avons déjà fait allusion, Durand distingue deux types d'abstraction : l'abstraction réelle (*abstractio realis*) et l'abstraction selon la raison (*abstractio secundum rationem*). Selon les tenants de la première forme, l'action de l'intellect agent consiste à séparer *réellement* une forme intelligible du phantasme dans lequel elle est contenue, et à transmettre celle-ci à l'intellect possible. Puisque Durandellus récuse lui aussi une telle façon de comprendre le travail de l'intellect agent sur les phantasmes, nous n'irons pas plus loin dans l'analyse de cette option théorique et des arguments que lui oppose Durand.

Selon les tenants de l'abstraction selon la raison, en revanche, aucune forme n'est *réellement* abstraite du phantasme, puis transmise à l'intellect possible. Ils insistent plutôt sur le pouvoir illuminateur de l'intellect agent, lequel peut faire apparaître un aspect précis du phantasme, à savoir la quiddité de l'objet qu'il représente (p. ex. ce qui fait que *ce* cheval est *un* cheval), tout en laissant dans l'ombre ce qui fait obstacle à l'acte cognitif, à savoir les conditions individualisantes

²⁵ Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », 107.

²⁶ Solère, « Sine qua non Causality and the Context of Durand's Early Theory of Cognition », 186n6.

également représentées dans le phantasme (p. ex. ce qui fait que *ce* cheval est *ce* cheval). Ainsi, l'intellect agent sépare virtuellement la quiddité du phantasme, et la rend présente à l'intellect possible, alors apte à l'intelliger.

L'argument que Durand oppose à un tel modèle prend la forme d'un syllogisme que nous formalisons ainsi²⁷ :

M : Toute action de la raison est une action du connaissant sur ce qui est connu à titre d'objet.

m : Or, l'intellect agent n'agit pas sur les phantasmes comme le connaissant sur ce qui est connu à titre d'objet ; il ne connaît pas les phantasmes et son action n'est pas une connaissance.

C : Donc, l'action de l'intellect agent sur les phantasmes n'est pas une abstraction selon la raison.

L'interprétation de cet argument ne va pas de soi, notamment en ce qui concerne la prémisse majeure et la première partie de la mineure. En effet, que doit-on comprendre lorsque Durand affirme que toute action de la raison est une action de ce qui connaît sur ce qui est connu, et que l'intellect agent n'agit pas sur les phantasmes comme le connaissant sur ce qui est connu à titre d'objet ?

Une première possibilité interprétative a été suggérée par Serge-Thomas Bonino, et consiste à lire l'argument de Durand à la lumière d'un passage du *Commentaire des Sentences* d'Hervé de Nédellec, qui critique lui aussi la théorie de l'abstraction selon la raison²⁸. Voici le passage en question :

Donc, l'abstraction par laquelle on dit que l'intellect <agent> abstrait <quelque chose> des phantasmes n'est rien d'autre qu'un certain mouvement réel en vertu duquel l'intellect <possible> est mû par le phantasme vers une espèce intelligible ou un acte d'intellection. Ce n'est pas en imaginant, comme certains semblent le faire, que l'intellect, comme s'il avait une préconnaissance des choses qui sont

²⁷ Durand de Saint-Pourçain, « Quaestio "Utrum sit ponere intellectum agentem partem anime" », éd. Jeschke, 382, l. 8-15.

²⁸ Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », 108-109n41.

dans le phantasme, voyait celles-ci et recevait <en lui>
l'une d'elles. Imaginer cela serait ridicule²⁹.

Dans ce passage, Hervé distingue deux types d'abstraction : l'abstraction conçue comme mouvement réel et l'abstraction conçue comme vision de l'intellect. Si l'on suit Bonino, cette distinction recouperait celle de Durand entre abstraction réelle et abstraction selon la raison. Ainsi, l'argument d'Hervé contre une théorie de l'abstraction selon la raison peut être reformulé de la façon suivante : une théorie de l'abstraction qui ne conçoit pas cette action comme étant une séparation réelle doit être rejetée, puisqu'elle suppose que l'intellect ait une connaissance préalable du phantasme. En effet, sans une telle connaissance préalable, comment, demande Hervé, l'intellect agent pourrait-il illuminer un aspect précis du phantasme, à savoir la quiddité, tout en ignorant les conditions matérielles et individualisantes également représentées dans le phantasme ?

Selon l'interprétation proposée par Bonino, Durand entend donc soutenir que l'intellect agent ne peut agir sur un phantasme et en abstraire quelque chose virtuellement, et ce puisqu'il ne connaît pas *déjà* ce phantasme. Au contraire, son action est antérieure à l'acte de connaissance lui-même, lequel se produit dans l'intellect possible. Autrement dit :

Dans une abstraction de raison, le sujet qui opère la sélection ou l'abstraction doit être un connaissant. Il choisit en quelque sorte dans une réalité déjà connue antérieurement les aspects qu'il va retenir et ceux qu'il va laisser dans l'ombre. Or l'intellect agent, comme tel, ne connaît pas : il fait connaître³⁰.

Ainsi, selon l'interprétation de Bonino, Hervé et Durand rejettent tous deux la théorie de l'abstraction selon la raison sous prétexte que l'intellect agent devrait déjà connaître les phantasmes pour être en

²⁹ Hervé de Nédellec, *In quatuor libros Sententiarum commentaria* (Paris, 1647), L. 2, d. 17, q. 2, a. 1, f. 253a. Nous traduisons.

³⁰ Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », 117.

mesure d'en abstraire virtuellement quelque chose. Autrement, l'intellect agent ne pourrait savoir quel aspect représenté dans le phantasme abstraire et quels autres aspects laisser de côté. Nous pensons toutefois qu'il ne s'agit pas de la seule interprétation possible de l'argument de Durand, et que, bien qu'il s'accorde avec Hervé pour rejeter l'abstraction selon la raison, l'argument qu'il avance est différent de celui de son confrère et rival. Nous tenterons ainsi de montrer que l'analyse de la réplique de Durandellus à cet argument suggère une autre interprétation, laquelle nous apparaît plus convaincante à certains égards.

Les fondements de la noétique de Durandellus

Maintenant que nous avons analysé certains aspects de la critique durandienne de l'intellect agent, nous pouvons aborder la réplique de Durandellus dans les *Evidentiae contra Durandum*. Dans cette première section consacrée à l'étude de ce texte, nous exposerons le contenu des éclaircissements que propose Durandellus au sujet des notions d'intellect agent et de phantasme. Il s'agit en effet du point de départ choisi par notre auteur pour clarifier la position de Thomas d'Aquin et préparer le terrain pour sa réponse aux arguments de Durand : « [p]our éclairer ce qui précède, il faut voir premièrement quelle est la nature de l'intellect agent et deuxièmement quelle est la nature du phantasme. C'est à partir de cela qu'apparaîtra la vérité <au sujet de cette> question³¹ ».

Définitions de l'intellect agent et du phantasme

Durandellus définit l'intellect agent comme étant « une certaine puissance spirituelle formellement inhérente à l'âme rationnelle, dont l'acte est d'illuminer les phantasmes³² ». En soi, cette conception de l'intellect agent et de sa fonction n'est pas originale et Durandellus l'ancre dans la tradition en l'attribuant à « ceux qui parlent communément de l'intellect agent³³ ». Il s'appuie d'ailleurs explicitement

³¹ Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, I, 4, l.117-118. Nous traduisons.

³² Durandellus, I, 4, l. 119-120. Nous traduisons.

³³ Durandellus, I, 4, l. 119. Nous traduisons.

sur Thomas d'Aquin, et plus particulièrement sur le texte de la *Summa theologiae*, Ia, q.79, a.4, dont il a préalablement rappelé le contenu³⁴.

Le phantasme, quant à lui, est défini comme étant « une certaine chose ayant un mode d'être particulier, qui contient en elle, sur le mode de la représentation, la quiddité d'une chose sensible³⁵ ». D'abord, le phantasme possède un mode d'être particulier puisqu'il est, rappelons-le, la représentation d'une chose matérielle et singulière que nous percevons, et le produit de la faculté imaginative. Or, le phantasme représente également la quiddité de cette chose singulière, sans quoi il ne pourrait pas être cause, totale ou partielle, de l'acte d'intellection. En effet, l'objet de l'intellect possible est, pour l'intellect humain *in via*, la quiddité des choses matérielles³⁶. Donc, conclut-il, « si le phantasme ne contenait ou ne représentait pas cette quiddité, il ne pourrait d'aucune façon mouvoir et achever à titre d'objet l'intellect possible³⁷ ». Le phantasme possède par conséquent deux aspects distincts : un aspect matériel et un aspect potentiellement immatériel – la quiddité qui s'y trouve en quelque sorte cachée. Durandellus doit maintenant répondre à la question de savoir comment l'intellect agent peut manifester la quiddité contenue dans le phantasme sans l'aspect matériel qui la camoufle. Autrement dit, comment l'intellect agent peut-il séparer, réellement ou virtuellement, la quiddité des conditions matérielles représentées dans le phantasme ?

Deux thèses au sujet de l'action de l'intellect agent sur les phantasmes

À partir des définitions qu'il pose de l'intellect agent et du phantasme, Durandellus tire deux conclusions au sujet de la nature de l'action de l'intellect agent sur les phantasmes. La première conclusion est la suivante : « l'action de l'intellect agent sur le phantasme est de manifester la quiddité qui existe de manière représentative dans le

³⁴ Durandellus, I, 4, l. 3-30.

³⁵ Durandellus, I,4, l. 125-127. Nous traduisons.

³⁶ Durandellus s'appuie encore une fois sur Thomas d'Aquin. Voir notamment *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 1, co.

³⁷ Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, I, 4, l. 137-139. Nous traduisons.

phantasme sans le mode particulier et matériel³⁸ ». Pour démontrer la vérité de cette conclusion, Durandellus présente un argument reposant sur une analogie entre les capacités respectives de la lumière naturelle et la lumière de l'intellect agent³⁹ :

P1 : Il y a un rapport analogue entre toute sorte de lumière et l'objet qui lui est propre et proportionné.

C1 (=P2) : Donc, la lumière spirituelle ou intellectuelle se rapporte à son objet de la même façon que la lumière naturelle ou corporelle se rapporte à son objet.

P3 : Or, la lumière corporelle ne manifeste rien d'autre que les choses corporelles.

C2 : Donc, la lumière spirituelle ne manifeste rien d'autre que les choses incorporelles.

P4 : La lumière de l'intellect agent appartient à la lumière spirituelle.

P5 : La quiddité contenue dans le phantasme est une chose immatérielle.

C3 : Donc, la lumière de l'intellect agent manifeste la quiddité contenue dans le phantasme.

Durandellus appuie cet argument sur un exemple. L'objet qui est propre et proportionné à la lumière naturelle est ce qui est coloré. Ainsi, lorsque la lumière du soleil éclaire une chose blanche comme le lait, elle manifeste cette blancheur de telle sorte que nous puissions la voir et la connaître, mais laisse de côté plusieurs autres de ses qualités, comme la douceur, puisque ces qualités ne lui sont pas proportionnées⁴⁰. D'une certaine façon, on peut dire que la lumière naturelle abstrait la blancheur du lait des autres qualités que celui-ci possède, afin que nous puissions connaître cette blancheur. De façon analogue, affirme Durandellus, la lumière de l'intellect agent, qui est une lumière spirituelle, est proportionnée à ce qui est potentiellement immatériel dans le phantasme, c'est-à-dire la quiddité de la chose représentée. Donc, si l'on

³⁸ Durandellus, I, 4, l. 144-146. Nous traduisons.

³⁹ Durandellus, I, 4, l. 149-154.

⁴⁰ Durandellus trouve fort probablement inspiration chez Godefroid de Fontaines, qui utilise lui aussi cette analogie avec la blancheur et la douceur du lait pour illustrer le travail de l'intellect agent dans son *Quodlibet* V, q.10. Nous remercions Antoine Côté (Université d'Ottawa) et Martin Pickavé (Université de Toronto) de nous l'avoir signalé.

suit l'analogie, la lumière de l'intellect agent ne manifeste que cette quiddité et ignore l'aspect matériel des phantasmes, lequel ne lui est pas proportionné.

Durandellus est plus bref dans l'exposition de sa seconde thèse, qu'il formule ainsi : « il ne s'ensuit pas que la lumière de l'intellect agent soit dans un corps en tant que corps ou <chose> corporelle⁴¹ ». Encore une fois, la défense de cette thèse s'appuie sur l'idée selon laquelle la lumière de l'intellect agent, à l'instar de la lumière naturelle, ne se rapporte qu'à l'objet qui lui est propre et proportionné. Durandellus fait ici de nouveau appel à l'analogie entre la lumière naturelle et la lumière spirituelle de l'intellect agent. En effet, écrit-il, la lumière naturelle ne se trouve que dans ce qu'elle manifeste, c'est-à-dire le médium et le coloré. C'est ce qu'il illustre par un exemple pour le moins singulier : si la blancheur d'un mur était une forme intelligible en acte plutôt qu'une qualité sensible, la lumière du soleil ne la manifesterait pas⁴². Par conséquent, la lumière de l'intellect agent n'est reçue et ne se trouve que dans ce qu'elle manifeste. Or, rappelons-le, la lumière de l'intellect agent ne manifeste pas les deux aspects du phantasme, mais seulement la quiddité sans les conditions matérielles. Il serait donc faux d'affirmer que la lumière de l'intellect agent est reçue dans quelque chose de matériel ou corporel. Comme nous le montrerons, cette conclusion prendra tout son sens lorsque Durandellus tentera de défendre la théorie de l'impression contre Durand.

La réplique aux arguments de Durand

Voyons maintenant comment Durandellus tente, à partir des deux définitions et des deux thèses exposées dans la section précédente, de réfuter les arguments de Durand que nous avons analysés. Ce qui peut surprendre d'entrée de jeu, c'est que Durandellus se propose de défendre une théorie de l'impression tout autant qu'une théorie de l'abstraction : « lorsque <Durand> affirme premièrement que <l'intellect agent> agirait en abstrayant ou en imprimant quelque chose, on doit répondre <qu'il agit> des deux façons⁴³ ».

⁴¹ Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, I, 4, l. 146-148. Nous traduisons.

⁴² Durandellus, I, 4, l. 191-193.

⁴³ Durandellus, I, 4, l. 215-216. Nous traduisons.

Défense de la théorie de l'impression

Rappelons que le principal argument avancé par Durand de Saint-Pourçain contre la théorie de l'impression est que la puissance que l'intellect agent imprimerait aux phantasmes serait parfaitement inutile pour mouvoir l'intellect possible. En effet, cette puissance serait matérielle, puisque le phantasme est lui-même quelque chose de matériel. Or, une puissance matérielle ne pouvant pas agir sur une chose immatérielle comme l'intellect possible, il est tout à fait vain d'accorder à l'intellect agent le pouvoir d'imprimer quelque chose aux phantasmes.

La réplique de Durandellus est le corollaire de sa seconde conclusion au sujet de l'action de l'intellect agent sur les phantasmes : « comme il a été dit, la lumière de l'intellect agent ne manifeste que la quiddité ; or la lumière ne se trouve que dans ce qu'elle manifeste, comme on l'a montré⁴⁴ ». Ainsi, la puissance qu'imprime l'intellect agent au phantasme n'est pas reçue dans son aspect matériel, mais dans son aspect immatériel, soit la quiddité manifestée. S'il y a impression d'une puissance aux phantasmes, c'est donc dans la mesure où la quiddité reçoit en elle la lumière de l'intellect lorsqu'elle est manifestée. De plus, Durandellus spécifie que la puissance imprimée aux phantasmes n'est pas la raison en vertu de laquelle ceux-ci agissent sur l'intellect possible, mais plutôt la raison qui dispose les phantasmes et qui permet à la quiddité manifestée de mouvoir l'intellect possible. Ainsi, ce n'est pas le phantasme qui meut l'intellect possible, mais seulement la quiddité qui y est représentée, une fois celle-ci manifestée par la lumière de l'intellect agent.

Force est alors de constater que la théorie de l'impression défendue par Durandellus ne correspond pas exactement à celle rejetée par Durand. D'abord, la théorie critiquée par Durand stipule que c'est le phantasme lui-même qui meut l'intellect possible en vertu de la puissance imprimée par l'intellect agent. Or, Durandellus rejette explicitement cette possibilité et lui substitue celle que nous avons exposée ci-dessus. De plus, la théorie de l'impression, telle que Durand l'envisage, implique assez clairement que l'intellect agent imprime *réellement* une certaine puissance aux phantasmes, ce qui ne peut pas être le cas dans la version mise de l'avant par Durandellus, sans quoi il y aurait contradiction franche avec la théorie de l'abstraction selon la

⁴⁴ Durandellus, I, 4, l. 219-221. Nous traduisons.

raison qu'il défend ensuite. Même si Durandellus tente explicitement de défendre la théorie de l'impression, il apparaît nécessaire de se demander si la théorie qu'il défend est bel et bien une théorie de l'impression au sens où Durand l'entend. Une analyse plus approfondie sera ici nécessaire, mais il semble à première vue permis d'en douter. Ainsi, affirmer que Durandellus est un véritable tenant d'une théorie de l'impression nous paraît pour l'instant présomptueux. C'est peut-être d'ailleurs ce qui motive le silence de Bonino, qui écarte totalement de son analyse la défense durandellienne de la théorie de l'impression.

Défense de la théorie de l'abstraction selon la raison

Après avoir défendu cette théorie de l'impression, Durandellus passe à la défense d'une théorie de l'abstraction selon la raison :

La quiddité de la chose matérielle et sensible n'est pas abstraite des conditions matérielles et particulières selon la chose, ni l'inverse, mais l'intellect agent ne manifeste qu'une seule de ces <choses> à l'intellect possible, et l'autre non⁴⁵.

Ce faisant, il doit cependant concéder à Durand que « toute abstraction selon la raison est <un acte> de ce qui connaît <sur ce qui est connu> à titre d'objet⁴⁶ ». Ainsi, plutôt que de nier la prémisse du raisonnement de Durand, Durandellus l'accepte et tente de montrer que l'abstraction opérée par l'intellect agent est bel et bien une action de ce qui connaît sur ce qui est connu comme objet, c'est-à-dire un acte cognitif.

Commençons par rappeler succinctement le raisonnement de Durand tel qu'interprété par Bonino. Toute action de la raison est action du connaissant sur ce qui est connu à titre d'objet. Or, une action de telle sorte est inconcevable dans le cas de l'intellect agent puisqu'il n'a pas de connaissance préalable des phantasmes. Il serait dès lors incapable d'abstraire virtuellement quelque chose d'un phantasme, faute de savoir quoi illuminer et quoi abstraire. De plus, accorder une telle

⁴⁵ Durandellus, I, 4, l. 245-248. Nous traduisons.

⁴⁶ Durandellus, I, 4, l. 248-249. Nous traduisons.

connaissance préalable des phantasmes à l'intellect agent entraînerait une contradiction chez les tenants du modèle abstractionniste, puisqu'ils font de l'intellect possible, et non de l'intellect agent, la faculté qui peut connaître. Autrement dit, le rôle qu'ils accordent à l'intellect agent n'est pas un acte de connaissance et il se trouve en amont de celui-ci, en tant que condition de possibilité de la connaissance intellectuelle.

L'argument proposé par Durandellus pour montrer que l'abstraction est action du connaissant sur ce qui est connu a surpris Bonino et semble en effet plutôt déroutant au premier regard :

Lorsqu'il est posé ensuite que l'abstraction de l'intellect agent n'est pas de cette sorte, puisque l'intellect agent n'est pas un connaissant, on doit dire que cette abstraction n'est pas pleinement achevée dans l'acte de l'intellect agent, mais elle est achevée dans l'acte de l'intellect possible. En effet, l'abstraction consiste formellement en cela : que l'intellect possible appréhende, en vertu de l'intellect agent, la quiddité sans les conditions matérielles⁴⁷.

Encore une fois, Durandellus a recours à l'analogie entre la lumière naturelle et celle de l'intellect agent pour appuyer son argument : de même que l'abstraction opérée par la lumière naturelle est achevée dans l'appréhension par la vue de la blancheur du lait sans ses autres qualités, l'abstraction opérée par l'intellect agent est achevée lorsque l'intellect possible appréhende la quiddité d'une chose sans les conditions matérielles qui accompagnent celle-ci dans le phantasme de cette chose.

Selon Bonino, Durandellus retire ici le pouvoir abstraktif à l'intellect agent au profit de l'intellect possible. À ses yeux, c'est comme si Durandellus se rétractait soudainement et réduisait l'action de l'intellect agent « à une sorte de causalité dispositive par rapport à l'abstraction proprement dite qu'il attribue à l'intellect possible⁴⁸ ». De plus, remarque Bonino, accorder à l'intellect possible le pouvoir d'abstraire revient à confondre l'acte d'abstraction, attribué communément à

⁴⁷ Durandellus, I, 4, l. 249-252. Nous traduisons.

⁴⁸ Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », 117.

l'intellect agent, et l'acte d'intellection à proprement parler, communément attribué à l'intellect possible⁴⁹.

Nous pensons toutefois que Bonino n'a pas bien saisi la nature de l'intervention de l'intellect possible dans l'argumentaire de Durandellus. La lecture qu'il propose de l'argument de Durandellus implique une contradiction flagrante dans la pensée du critique de Durand, contradiction qu'une interprétation plus charitable pourra selon nous éviter. En effet, Durandellus argumente longuement en faveur de la capacité d'abstraire de l'intellect agent et tente également de définir le plus clairement possible le mode sous lequel cette abstraction doit être comprise. Or, selon nous, Durandellus n'accorde en aucun cas la capacité d'abstraire à l'intellect possible ; celle-ci demeure bel et bien l'opération de l'intellect agent et de lui seul. Il nous invite cependant à adopter un point de vue plus général sur l'acte d'abstraction et à considérer, pour ainsi dire, sa cause finale, laquelle se trouve dans l'acte de l'intellect possible. Ce que Durandellus affirme, c'est que l'action abstractive de l'intellect agent ne se termine que dans la mesure où l'intellect possible saisit en acte la quiddité manifestée sans les conditions matérielles – et donc abstraite – par l'intellect agent. Si l'on considère ainsi la finalité de l'acte d'abstraction, on comprend mieux comment Durandellus peut affirmer que l'abstraction est bien un acte du connaissant, soit l'intellect considéré ici comme un tout, sur ce qui est connu comme objet, c'est-à-dire la quiddité abstraite des conditions matérielles du phantasme. Ainsi, selon Durandellus, l'abstraction est bel et bien un acte cognitif, non pas parce que l'intellect agent est lui-même une puissance cognitive, mais parce que son acte s'achève dans celui d'une puissance cognitive : l'intellect possible. C'est ainsi, selon nous, qu'il faut comprendre ce passage qui clôt la réplique de Durandellus à l'argument de Durand :

De même, en ce qui nous concerne, l'abstraction est achevée dans le fait que l'intellect possible appréhende la quiddité sans les conditions matérielles. Cependant, puisque cela se fait en vertu de l'intellect agent, qui

⁴⁹ Bonino, 117-118.

manifeste l'un et non l'autre, on dit que l'intellect agent abstrait⁵⁰.

À la lumière de cette nouvelle interprétation de la réplique de Durandellus, il nous apparaît nécessaire de revenir à l'argument de Durand auquel il répond et d'en proposer une lecture concurrente à celle de Bonino. Rappelons que ce dernier propose d'interpréter à la lumière d'un passage du *Commentaire des Sentences* d'Hervé de Nédellec la thèse de Durand selon laquelle l'abstraction opérée par l'intellect agent sur les phantasmes ne peut être une action de ce qui connaît sur ce qui est connu. Selon Bonino, Durand voudrait alors dire que l'intellect agent, ne connaissant pas les phantasmes préalablement à son action sur eux, est incapable d'en abstraire quoi que ce soit, faute de savoir quoi abstraire. Si cette interprétation est juste, force est d'admettre que Durandellus n'a pas compris l'argument de Durand et que sa réplique manque complètement le problème qu'il soulève. De fait, Durandellus ne fait jamais mention de la connaissance préalable que l'intellect agent devrait avoir des phantasmes pour être en mesure d'en abstraire quelque chose, problème qui devrait pourtant être au cœur de sa réponse. Pour lui, le problème soulevé par l'argument de Durand semble plutôt être celui de savoir si l'abstraction peut être considérée comme un acte cognitif, et ce même si l'intellect agent lui-même n'est pas une puissance cognitive *stricto sensu*.

En supposant que Durandellus ait bien saisi l'enjeu soulevé par l'argument de Durand, nous proposons donc de corriger l'interprétation avancée par Bonino. Ainsi, lorsque Durand écrit que « l'intellect agent n'agit pas sur les phantasmes comme le connaissant sur ce qui est connu à titre d'objet⁵¹ », il ne faut pas comprendre que cette incapacité provienne du fait que l'intellect agent n'ait pas de connaissance préalable des phantasmes, mais plutôt du fait qu'il n'est simplement pas une puissance cognitive et, à ce titre, n'a pas la capacité de produire un acte cognitif. Comme nous avons tenté de le défendre, Durandellus réplique à cet argument que l'abstraction, prise en un sens large, peut être considérée comme l'acte de ce qui connaît sur ce qui est connu comme objet – donc comme un acte cognitif – même si l'intellect agent

⁵⁰ Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, I, 4, l. 258-261. Nous traduisons.

⁵¹ Durand de Saint-Pourçain, « Quaestio "Utrum sit ponere intellectum agentem partem anime" », éd. Jeschke, 382, l. 10-11. Nous traduisons.

n'est pas une puissance cognitive. C'est que, selon Durandellus, l'abstraction opérée par l'intellect agent n'est achevée que dans l'intellection, qui est l'acte d'une puissance cognitive à proprement parler, à savoir l'intellect possible.

En bref, il nous semble que l'enjeu soulevé par Durand dans son argument contre l'abstraction selon la raison n'est pas celui de savoir si l'intellect agent a une connaissance préalable des phantasmes, mais plutôt celui de savoir si son action sur les phantasmes est un acte cognitif. C'est ce problème précis que Durandellus tente de résoudre dans les passages des *Evidentiae* que nous avons analysés.

Conclusion

Nous avons ici tenté de poser les bases d'une analyse comparative exhaustive et rigoureuse des passages relatifs à la question de l'(in)existence de l'intellect agent du *Commentaire des Sentences* de Durand de Saint-Pourçain et des *Evidentiae contra Durandum* de Durandellus. Dans un premier temps, nous avons démontré l'importance que revêt l'étude des *Evidentiae* non seulement pour comprendre les réactions suscitées par la noétique de Durand au sein de l'ordre dominicain, mais aussi pour l'étude de la critique de l'intellect agent elle-même, ainsi que de ses différentes versions. Nous avons ensuite proposé une analyse partielle de la critique durandienne de l'intellect agent en insistant sur certains arguments centraux aux yeux de Durandellus. Enfin, en analysant les fondements de la noétique durandellienne et ses répliques aux arguments de Durand, nous avons essayé d'approfondir et de contester certains aspects de l'interprétation proposée par Serge-Thomas Bonino, seul commentateur à avoir consacré quelques pages à l'analyse comparative des noétiques rivales de Durand et Durandellus.

De nombreuses questions doivent tout de même être posées et résolues afin de compléter notre étude. Il faudrait notamment s'intéresser au rapport qu'entretient la noétique de Durandellus avec celle de Thomas d'Aquin, qu'elle veut d'abord et avant tout défendre. Comme l'a déjà remarqué Bonino, Durandellus semble dévier de la noétique thomasienne sur un point pourtant central : le recours à

l'espèce intelligible⁵². En effet, cette notion n'apparaît pas du tout dans les éclaircissements de Durandellus et n'est pas non plus mobilisée dans ses répliques à Durand. Il sera donc nécessaire de tenter d'expliquer cette absence potentiellement significative, notamment au regard de la défense de la notion d'espèce intelligible que propose par ailleurs Durandellus dans un autre article des *Evidentiae*⁵³. Nous remarquons également d'autres écarts potentiels à la noétique thomasiennne. D'abord, Durandellus se fait le défenseur d'une certaine forme de la théorie de l'impression, et il faudra clarifier la compatibilité d'une telle théorie non seulement avec la théorie de l'abstraction proposée par Thomas d'Aquin, mais avec celle que développe Durandellus lui-même. Ensuite, la distinction réelle entre intellects agent et possible doit vraisemblablement être remise en question à la lumière de l'argument proposé par Durandellus pour établir que l'abstraction est une action de ce qui connaît sur ce qui est connu comme objet. Or, il s'agit là d'un aspect central de la noétique de Thomas. En bref, la cohérence interne et externe de la noétique de Durandellus doit encore être questionnée pour que l'on puisse parvenir à une compréhension profonde de ses sources, de son contenu et de sa valeur philosophique.

⁵² Bonino, « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain », 118.

⁵³ Durandellus, *Evidentiae contra Durandum*, II, 8.

Bibliographie

Sources éditées et manuscrites :

- Anonyme. *Quaestio utrum propter naturalem operationem hominis que est intelligere necessarium sit ponere intellectum agentem*. Dans Giuseppina Cannizzo, « Un'inedita "quaestio disputata" sull'intelletto agente e la conoscenza intellettuale diretta del singolare », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 60, n° 1 (Gennaio-Febbraio 1968) : 25-69.
- Durand de Saint-Pourçain. *Commentarium in quatuor librum Sententiarum*. Venise, 1571.
- Durand de Saint-Pourçain. « Quaestio "Utrum sit ponere intellectum agentem partem anime" ». Dans Thomas Jeschke, *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-pourçain : eine philosophische Psychologie im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter*, 379-390, Leyde : Brill, 2021.
- Durandellus. *Evidentiae contra Durandum*. Édité par Prospero Stella. Complété par Mirosław Lanczkowski et Ruedi Imbach. 2 vol. Tübingen : Francke, 2003.
- Godefroid de Fontaines. *Le dixième Quodlibet*. Édité par Jean Hoffmans. Louvain : 1931.
- Hervé de Nédellec. *In quatuor libros Sententiarum commentaria*. Paris, 1647.
- Jean de Naples. *Quodlibet XIII*. Florence, Bibl. Naz., Conv. Sopp. J X 10, f. 143ra-147rb.
- Pierre de Palude (?). *Quaestio utrum in diuinis sit aliqua processio per intellectum agentem*. Erfurt, Universitätsbibliothek, CA. 2o 369, f. (77)78rb-(80)81rb.
- Thomas d'Aquin. « Opera omnia ». *Corpus Thomisticum*, 2019. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Littérature secondaire :

- Bonino, Serge-Tomas. « Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain ». *Revue thomiste* 97, n° 1 (1997) : 99-128.

- Bonino, Serge-Tomas. « La question de l'intellect agent dans le *Clipeus Thomistarum* (1481) de Pierre Schwarz », *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) : 163-183.
- Courtenay, William J. « Durand in His Educational and Intellectual Context ». Dans Speer, Retucci, Jeschke et Guldentops, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary*, 13-34.
- Duba, William. « Aristotle in Hell and Aquinas in Heaven : Hugo de Novocastro, OFM and Durandus de Aureliaco, OP ». *Bulletin de philosophie médiévale* 56 (2014) : 183-94.
- Fumagalli, Maria Teresa. *Durando di S. Porziano elementi filosofici della terza redazione del « Commento alle sentenze »*. Florence : La nuova Italia, 1969.
- Gilson, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*. 2 vol. Paris : Payot, 1976.
- Hartman, Peter. « Durand of Saint-Pourçain and Godfrey of Fontaines on the Cause of a Cognitive Act ». Dans Speer, Retucci, Jeschke et Guldentops, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary*, 229-56.
- Iribarren, Isabel. *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Jeschke, Thomas. « Die Ablehnung des tätigen Intellekts bei Durandus. Panorama einer Debatte ». Dans *Per perscrutationem philosophicam: neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung: Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, sous la direction de Alessandra Beccarisi, Ruedi Imbach, et Pasquale Porro, 273-91. Hambourg : F. Meiner, 2008.
- Jeschke, Thomas. *Die Lehre von den Seelenpotenzen bei Durandus von Saint-pourçain : eine philosophische Psychologie im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter*. Leyde : Brill, 2021.
- Koch, Joseph. *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster : Aschendorff, 1927.
- Lanczkowski, Mirosław et Roland Wittwer. « Les *Evidentiae contra Durandum* de Durandellus ». *Revue thomiste* 97, n° 1 (1997) : 143-56.
- Lowe, Elizabeth. *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies Between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*. New York : Routledge, 2003.

- Piché, David. Introduction à *Commentaire des Sentences. Prologue*, par Durand de Saint-Pourçain, 9-113. Traduit par David Piché. Paris : Les Belles Lettres, 2020.
- Solère, Jean-Luc. « Durand of Saint-Pourçain's Cognition Theory : Its Fundamental Principles ». Dans *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, sous la direction de Russell L. Friedman et Jean-Michel Counet, 185-248. Louvain : Peeters, 2013.
- Solère, Jean-Luc. « Sine qua non Causality and the Context of Durand's Early Theory of Cognition ». Dans Speer, Retucci, Jeschke et Guldentops, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary*, 185-227.
- Speer, Andreas, Fiorella Retucci, Thomas Jeschke, et Guy Guldentops, dir. *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*. Leuven : Peeters, 2014.

On the Role of the Simple Natures in Descartes' Metaphysics*

William Teixeira*

Résumé : Sur le rôle des natures simples dans la métaphysique de Descartes

Cet article a pour but d'analyser et de critiquer la thèse soutenue par Jean-Luc Marion concernant la relation entre la doctrine des natures simples et la métaphysique cartésienne. D'abord, nous discutons quelques problèmes issus de la méthode structuraliste employée par Marion. Ensuite, nous proposons de démontrer l'impossibilité de convertir des notions épistémologiques (les natures simples) en une notion ontologique (le cogito). Finalement, nous concluons en suggérant que, contrairement à ce qu'avance Marion, pour arriver au cogito, Descartes a adopté une stratégie argumentative qui présente des points commun avec la pensée d'Augustin.

Abstract

The aim of this paper is to analyze and challenge Jean-Luc Marion's thesis concerning the relationship between the doctrine of simple natures and Cartesian metaphysics. First, I will point out some problems with the structuralist method underlining Marion's approach. Next, I will show that it is impossible to turn epistemological notions (simple natures) into an ontological notion (the cogito). Finally, I will conclude by suggesting that, contrary to what Marion thinks, in

* This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Brasília, Brésil).

turning the simple natures into the cogito, Descartes adopted an argumentative strategy which presents points in common with Augustine's thought.

Descartes' work *Rules for the direction of the mind*¹ is an unfinished treatise dating from his early career (1628). This work is mostly concerned with methodological issues and scientific problems. The Rule XII, however, unlike the preceding ones, stands out as a turning point in that treatise, for it is exclusively concerned with epistemological issues. That is, the scientific and methodological problems treated in it so far leave room for what we could properly call a discussion of cognitive aspects. In fact, due to this shift in his philosophical interests it is very easy to realize that Descartes is engaging in a much more epistemological path.² In this kind of "second part" of the *Rules*,³ Descartes explains that knowledge acquisition must begin with what he calls "simple natures". According to him, the simple natures are those cognitive notions that are unable to undergo further analysis, and which can be grasped immediately and intuitively by the understanding. Descartes sums up the main theme of the Rule XII as follows:

¹ René Descartes, vol.10/AT X, in *Œuvres de Descartes*, eds. Charles Adam and Paul Tannery (Paris: Vrin, 1996).

² Descartes' main concern in Rule XII is to explain how one gains knowledge through sensory perception. For this reason, it is necessary to define the elements involved in this cognitive process and Descartes does it in the following way: "As to what concerns the cognition of things, two factors alone have to be considered: ourselves who know and the objects themselves which are to be known. Within us, there are four faculties, which we can use for this purpose, namely understanding, imagination, sense, and memory. The understanding is indeed alone capable of perceiving the truth; but yet it ought to be aided by imagination, sense, and memory [...]. On the side of things to be known, it is enough to examine three things: first, that which presents itself spontaneously; secondly, how we know one thing by means of another; and thirdly, what truths are deduced from them. This enumeration appears to me to be complete and to omit nothing to which our human powers can apply" (*Ibid.*, 411).

³ The first part of the *Rules* includes the Rules I to XI and, as I have already indicated, is concerned with methodological and scientific issues.

Here we shall treat of things only in relation to our understanding's awareness of them, and we shall call 'simple' only those of which the cognition is so clear and so distinct that they cannot be analyzed by the mind into others more distinctly known.⁴

After defining what simple nature is, Descartes goes on to distinguish them into three categories. According to him, there are three different kinds of simple natures: the intellectual, the material, and the common simple natures. The intellectual simple natures are those which can only be grasped by the understanding by means of its 'natural light',⁵ such as the ideas we have of 'knowledge', 'doubt', 'ignorance', 'volition', etc. On the other hand, the material simple natures are the product of sensation and imagination, for they are properties of bodies, such as the notions of 'extension', 'shape', 'movement'. Finally, the common simple natures are subdivided into two groups: the 'real' and the 'logical'. The real simple natures are those which can be applied to both the material and the intellectual simple natures, such as 'existence', 'unity', 'duration', etc. The logical simple natures in turn are those which allow the other simple natures to be linked together by virtue of being 'common notions'; for instance, the fact that two terms that are themselves equal to each other must be equal to a third term.⁶

Nonetheless, in spite of the undeniable Cartesian focus on the epistemological feature of the simple natures, Jean-Luc Marion, a famous Descartes' scholar, believes that one can deduce the metaphysics of the *Meditations* from the Rule XII. According to Marion, to achieve a metaphysical status the simple natures need to be put in the 'right order'. In his view, "[w]ith the doctrine of the simple natures, the *Regulae* is already equipped with all the elements required for articulating the first proposition of metaphysics."⁷ For this reason, Marion holds

⁴ Descartes, *Œuvres*, 418. Translation is my own.

⁵ For an analysis of the role of the so-called "natural light" in Descartes' philosophy, see especially chapters 4 and 5 in Deborah D. Boyle, *Descartes on Innate Ideas* (New York: Community, 2009).

⁶ Descartes, *Œuvres*, 419. My own translation.

⁷ Jean-Luc Marion, "Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures", in *Cambridge Companion to Descartes*, dir. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 119.

that “the transition to metaphysics depends not on any new elements or concepts, but merely on the necessity which links them together – and this necessity depends in turn on order.”⁸ Therefore, one can clearly conclude from this statement that the notion of ‘order’ is so important and decisive in the reading of the French commentator that its employment in the *Rules* would certainly result in the metaphysics of the *Meditations*. In other words, if Descartes had articulated the simple natures in the adequate order, he would have seen his Metaphysics emerging from these epistemological notions. Nothing else would have been required, according to Marion.

In Marion's assessment, the employment of [the concept of?] ‘order’ in the Rule XII would have allowed Descartes to link together the intellectual simple natures ‘to think’ (*cogitare*) or ‘to doubt’ (*dubitare*) with the real simple nature ‘to exist’ (*existere*). The result of this process of articulating the simple natures in the right order would have led Descartes, already in the *Rules*, to find out and bring forth the first metaphysical truth, i. e., the *cogito*. That is why Marion claims that “[...] the *Regulae* contains the elements of metaphysics (the intellectual simple natures) but not their ordering (their necessary lining with the common simple natures) [...]”⁹ Therefore, the constitution of the *cogito* does not require anything else except the adequate ordering of the simple nature it consists in: ‘to think/to doubt’ and ‘to exist’. For this reason, Marion insists that “what is missing [in the Rule XII] is simply the capacity to establish a necessary order between the simple natures that make up the *Cogito*.”¹⁰ Marion is so confident about the interpretative hypothesis he is putting forward that he even comes to assert that it has a broader range of application, for he thinks that this interpretative hypothesis can be applied not only to the analysis of the constitution of the *cogito*, but also to the analysis of the *Meditations* as a whole: “In fact the *Meditations* can be understood as a paradigmatic array of ordered groups of simple natures necessarily linked together.”¹¹ Thus, for Marion, it is not required that any new element or concept should be added to the Rule XII in order for Descartes to convert the simple natures into the metaphysics of the *Meditations*. Therefore, if Marion's thesis is correct,

⁸ Marion, “Cartesian Metaphysics”.

⁹ Marion.

¹⁰ Marion.

¹¹ Marion, 134.

one will be able to conclude that nothing new happened in Descartes' thought during the nearly twelve years that separate the *Rules* from the *Meditations*. That is, the Marion's Descartes has always been the same, except for the addition of 'order'.

In my view, Marion is quite right in claiming throughout his analysis that there is a strong similarity between the intellectual simple natures and the properties of the *cogito*. According to him,

[t]he parallelism here is quite obvious: *cognitio* in the *Regulae* becomes *cogitatio* (thought) in the Second Meditation, with a further echo later in the list in the term *intelligens* ("thing [...] that understands"). *Dubium* ("doubt") becomes *dubitans* ("that doubts"); *ignorantia* ("ignorance") probably corresponds to *affirmans/negans* ("which affirms and denies"); *voluntatis actio* ("the action of the will") appears as the two modes of such action, *volens/nolens* (is willing, is unwilling).¹²

After correctly assigning the sources of the properties of the *cogito* to the intellectual simple natures, Marion claims that it will be in the *Meditations* only that Descartes will employ for the first time the 'order of the reasons',¹³ which in his opinion is a necessary and sufficient condition to arrive at the *cogito* argument. That is why he asserts that "[t]he essence of the *res cogitans* is defined in terms identical to the list of intellectual simple natures."¹⁴ So, in Marion's view, the element that is lacking in the *Rules* which will allow the *cogito* to emerge from the simple natures is not due to any new intellectual or philosophical influence acting upon Descartes' mind; on the contrary, it depends only on the

¹² Marion, "Cartesian Metaphysics", 126.

¹³ Of course, this is a clear reference to the classical work of Martial Gu  roult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris: Aubier, 1953) (*Descartes According to the Order of the Reasons*) on which conclusions Marion seems to base his interpretation of the role played by the simple natures in Descartes' metaphysics.

¹⁴ Marion, "Cartesian Metaphysics", 127. As to what concerns the notion of *res extensa* (extended substance), another key concept in the *Meditations*, Boyle correctly sustains that it "[...] correspond[s] to what Descartes calls the 'purely material simple' [natures] in the *Rules for the direction of the mind*" (Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, 119).

internal structure of the text and on the dynamics of its argumentation, that is, on the so-called 'order of reasons'.

Although at first sight Marion's interpretation may seem to be a promising way of employing Martial Guérout's structuralist method¹⁵ to the understanding of the constitution of Cartesian metaphysics, I think it is nonetheless a problematic one. First of all, in applying the structuralist method Marion neglects the obvious fact that he is turning epistemological notions (the simple natures) into an ontological notion (the *res cogitans* or thinking substance) without adding to them any further element except for 'order', or rather a certain 'logical entailment', the 'order of reasons'. I think that it is reasonable to ask how it is possible to pass from the epistemological realm of the simple natures to the metaphysical realm of the *res cogitans*. Thus, as it is characteristic of the structuralist method proposed by Guérout for the reading of Descartes' *Meditations*, Marion does not take into account any external elements or circumstances which may help to get a clear understanding of the process of converting the simple natures into the metaphysical entities of the *Meditations*. On the contrary, in the view of both of these French commentators a successful interpretation of Descartes' *Meditations* needs nothing else but a close attention to the internal structure of the text, following strictly the 'order and connection' of its reasons. That is why Stephen Menn can arguably speak of "[...] Guérout's anti-historical conclusions on the method of interpreting Descartes", for "[w]hen Guérout explains the text of the *Meditations*, he ignores the historical background completely."¹⁶ As we have seen above, it appears that Marion does the same in his

¹⁵ In his famous book *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, Guérout undertakes to explain the text of Descartes' *Meditations* from a new standpoint. In fact, his aim in this work is to analyze what he call the 'structures' of the Cartesian argumentation, since, according to him, Descartes' "[...] philosophy is developed as a pure geometry, which owes all its certainty to the internal linkage of its reasons, without any reference to the external reality" (Martial Guérout, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 7). In other words, for Guérout, the meaning and the truth of the *Meditations* should be sought just in its logical structure. That is why the 'order of reasons' is so important in his analysis.

¹⁶ Stephen Menn, *Descartes and Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 12.

interpretation of the role of the simple natures in the constitution of Descartes' *cogito*.

However successful the structuralist project might have been, I think this method is not the more suitable for carrying out a philosophical analysis. For the structuralist method does not consider the intellectual sources and the historical influences which undoubtedly shape, in one way or another, the thought of any author. This does not mean that by employing the structuralist method one cannot pursue a deep and consistent philosophical investigation. The problem is that, due to its intrinsic 'nature', the structuralist method limits its scope of analysis to the internal dynamics of the text. In doing so, the structuralist method deliberately puts aside and overlooks many important facts and elements which may have contributed to shape its object of study. In other words, from the structuralist standpoint the philosophical work is not a product of the intellectual and historical environment in which it was born. As a consequence of this assumption, one may mistakenly be led to think that the philosophical work has no intention to tackle the problems of the specific historical and intellectual situation in which it was produced. And so, one of the most emblematic features of Western thought is dissolved: the rich and fruitful dialogue in which the great philosophers of all times have engaged throughout the centuries. For these reasons, there seems to be, I think, no great gain to philosophy by making use of such a limited and restrictive method.

The problems concerning the method he employs is not the only criticism one can make of Marion's interpretation. There is also, I think, a great inconsistency in his main thesis, which is related to the structuralist method as well. This second problem arises from the fact that Marion supposes that he can turn epistemic notions into an ontological entity. As we have seen, the French commentator argues that it is possible to convert the simple natures into the *res cogitans* (thinking substance) through a process of logical entailment. However, the simple natures cannot be turned into a true substance, such as the thinking substance, only in virtue of their being put together in an ordained way, because the simple natures are epistemic, not ontological notions. Quoting Descartes' words, Marion himself reminds us that both 'nature' and 'simple' refer exclusively to the cognitive feature of

the things perceived by the mind.¹⁷ Thus, he manifestly acknowledges that the simple natures have no intrinsic relation to ontology.

In fact, the simple natures, as Descartes conceives them, are neither the essence of things nor the elements out of which reality is constituted. Descartes himself is cautious enough to warn us that the epistemological approach should be carefully distinguished from the ontological one: "[...] As to our knowledge single things should be taken in an order different from that in which we should regard them when considered in their more real nature."¹⁸ Therefore, the notion of 'simple nature' is employed by Descartes to analyze perceptual phenomena in general from a psychological standpoint (*in ordine ad cognitionem nostram*). For this reason, the *Rules* establish a sharp distinction between the epistemological and the ontological realm, since it deals not with the question of how things are in themselves (*prout res singulae revera existunt*),¹⁹ but with the question of how we perceive and get knowledge of them.

Another argument I would like to advance against Marion's interpretation concerns the role that the simple natures will play in Descartes' mature ontology. In his latter ontology, that which is chiefly put forward in the *Principles of Philosophy* (1644), the simple natures will become what Descartes calls 'mode' (*modus*). The 'mode' indicates the properties which inhere to the substance or the qualities which belong to the substance. Moreover, another fundamental characteristic of the mode is that it has an 'ontological dependence' on the principal attribute or essence of the substance in which it inheres. For this reason, the mode cannot exist without relying on the substance's essence.²⁰ In other words, the mode is intrinsically tied to the substance to which it pertains.²¹ Therefore, the existence of modes necessarily presupposes the existence of a substance and its principal attribute.²² That is why Descartes asserts that one can conceive of the principal

¹⁷ Marion, "Cartesian Metaphysics", 115-116.

¹⁸ Descartes, *Œuvres*, 418.

¹⁹ Descartes, 418.

²⁰ Marleen Rozemond, *Descartes' Dualism* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 2.

²¹ René Descartes, Vol. 8/AT VIII, art. 56, in *Oeuvres de Descartes*, dir. Charles Adam and Paul Tannery (Paris: Vrin, 1996), 26.

²² Descartes, (art. 53) 25.

attribute of a substance without conceiving of any of its modes; however, as he argues in the *Notes on a certain broadsheet*,²³ it is not possible to conceive of the modes without considering the principal attribute in which the modes inhere.

Having in mind this ontology put forward in the *Principles*, one can assert against Marion's thesis that in the *Rules* the simple natures cannot play an ontological role because there is no metaphysical notion to which they would be subordinate, as it is the case for the principal attribute and its modes. In the *Rules* the simple natures stand, so to speak, in a 'horizontal' condition of 'epistemological equality' in relation to one another. In order for Descartes to raise the simple natures to an ontological status, it would be required first of all that a notion capable of subordinating all the simple natures to itself exists. This subordinating notion would be responsible for establishing among the simple natures a 'vertical' or 'hierarchical' relation quite similar to that existing between the principal attribute (subordinating notion) and the modes (subordinated notions). But, as I have already stressed, Descartes makes it clear enough that in the *Rules* he is not dealing with any kind of ontological notion whatsoever. In fact, in Rule XII Descartes' main concern is with a sort of 'psychology of perception'. That is why neither the notion of principal attribute nor that of substance can be found in Rule XII. And since, as claims Alquié, "Descartes reduces the substance to its essential attribute [...]"²⁴ without the attribute the substance cannot have a true existence and *vice versa*.²⁵ Thus, there are only 'modes' or rather simple natures in the 'ontology' of the Rule XII, where Descartes himself asserts again that he is not concerned with metaphysical issues, that is, substances, attributes, or modes.

²³ Descartes, Vol. 8B/AT VIIIB, 350. For more on this subject see Rozemond, *Descartes' Dualism*, 15.

²⁴ Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris: PUF, 1950), 6.

²⁵ In fact, in Descartes' view, substance and principal attribute seem to be one and the same thing, "[f]or much of what he says suggests that the principal attribute constitutes the entire substance [...]. On this view there is nothing to the substance over and above the principal attribute, as he indeed suggests in the *Principles* [AT 8B, I, 63]" (Rozemond, *Descartes' Dualism*, 10-11).

According to what was said above, it is plain that in the epistemological approach of the Rule XII there is neither the notion of substance, nor that of attribute, because these notions belong to the ontological realm. In my viewpoint, Descartes will be dealing with ontological issues only after he has put forward his mind-body dualism. As I have already pointed out, according to Descartes' own words, the Rule XII is not concerned with the constitutive elements of reality; on the contrary, its task is just to explain how sensory perception and cognition are brought about in a mechanistic fashion. That is why Descartes has no need to talk about ontological or metaphysical issues in that work: to maintain the simple natures inside their epistemological boundary is sufficient for his purpose in the *Rules*.

Consequently, at this early stage of his philosophical career, the mere act of putting the simple natures in order would not allow Descartes to postulate 'thought' (*cogitatio*) as the principal attribute of the thinking substance (*res cogitans*). For the thinking substance, ontologically understood as a kind of 'subject of inherence' or 'bearer of properties', must exist before the existence of its modes, and not be a consequence of the logical entailment of the latter, as sustains Marion. As we have already seen, the simple natures will play the role of 'modes' in Descartes' mature ontology. In other words, since the simple natures taken as modes presuppose a principal attribute for their existence, it is logically and ontologically impossible to deduce the essence of the substance from the simple natures, as Marion wanted. The subject of inherence, that is, the principal attribute, which represents the nature or essence of the substance, is supposed to have an existence prior to its modes, since the latter are ontologically dependent on the former. For this reason, I believe that the 'metaphysical turn', so to speak, in Descartes' philosophy can only occur when a subject of inherence is postulated. I also believe that this outcome cannot be achieved only by putting the simple natures in a given order. Therefore, in opposition to what Marion holds, I sustain that Descartes' 'metaphysical turn' does necessarily need new elements and concepts.

Nonetheless, by denying Marion's interpretation of the metaphysical role of the simple natures I do not mean to suggest that there is a thorough gap between the *Rules* and the metaphysics presented in the

Meditations, as it was vehemently held by Alquié.²⁶ I think Alquié is right in claiming that the *Rules* as a whole have a clear concern with methodological and scientific issues,²⁷ as I have already pointed out. However, Descartes did not abandon the notions of simple natures when he left that work unfinished. On the contrary, these notions will play a fundamental role in the constitution of the notion of *res cogitans* and *res extensa* in the *Meditations*. That is why I must now agree with Marion when he states that “[a]t the very least we have to admit that, if the *Regulae* does not actually unfold a Cartesian metaphysics, it nonetheless articulates its fundamental concepts and assigns them a primary importance.”²⁸ These ‘fundamental concepts’ are of course the simple natures. In fact, later on, after being raised to a metaphysical status in the *Meditations*, the simple natures will reappear as the modes of the thinking and extended substances in the *Principles*. But in order for this ‘metaphysical turn’ to be achieved, Descartes will need to work out a notion of ‘subject of inherence’ that is clearly absent from the *Regulae*.

Thus, it will be by claiming that the notion of a subject of inherence is absent from the *Rules* that I will answer Marion’s question: “why does Descartes not undertake to provide at least a sketch of his metaphysics in the *Regulae*, given that he has already got the requisite conceptual material at his disposal?”²⁹ In the *Rules* Descartes has not yet worked out the metaphysical notion of a subject of inherence, that is, the concept of a principal attribute or substance. It is true that Descartes had at his disposal as early as the *Regulae* the notions of simple natures which will be turned into the modes of his mature ontology presented in his *Principles of philosophy*; nonetheless, he has not yet at his disposal the subject of inherence in which the modes-simple natures will inhere, that is, the notions of mind and its principal attribute, i.e., thought,

²⁶ “The *Regulae* does not [...] contain any trace of metaphysics. On the contrary, the uncertainty which remains in that work about the nature of the mind, and its tendency to assume all truths under the same program shows plainly that, when he wrote the *Regulae*, Descartes’ thought was still operating at a purely scientific level” (Alquié, *La découverte métaphysique*, 78).

²⁷ See Stephen Gaukroger, *Descartes’ System of Natural Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 7-10.

²⁸ Marion, “Cartesian Metaphysics”, 118.

²⁹ Marion, 118.

body, and its principal attribute, i.e., extension. In other words, he has not yet worked out his conception of mind-body dualism. As Boyle cautiously puts it, "[...] there is little evidence that at the time of writing the *Rules* Descartes had clearly formulated his doctrine of two substances."³⁰

Discussing the issue of whether an extended substance can be individuated by motion, a mode of body in Descartes' mature ontology, Normore raises exactly the same question I am asking Marion: "[...] How something can be made to be what it is by something logically posterior to it and ontologically dependent on it."³¹ So, in my view, it is not by a mere process of putting together in an orderly way the simple natures that Descartes will arrive at his metaphysics. One can arguably say, as Marion does, that the *Rules* put forth the logical and conceptual elements, that is, the simple natures, elements on which Cartesian metaphysics will certainly be built. However, it is missing, I think, the methodological element that will enable Descartes to bring about the subject of inherence presupposed by the modes in his mature ontology. Of course, the methodological element that is lacking in the *Rules* will not be provided by the structuralist method based on 'order', as proposed by Marion.

I agree with Marion's statement according to which the simple natures will be employed in the *Meditations* to shape the notion of *cogito*. I think we can take it as an unquestionable fact. On the other hand, I do disagree with Marion because he does not offer any compelling reason as to how the process of subordination among the simple natures occurs. In other words, Marion does not explain how the intellectual simple nature 'thought' (*cogitatio*) has come to occupy the central place among the simple natures that constitute the *cogito*. Marion himself clearly states what is at stake here, when he says that "[...] the items presented in Rule XII as a list of concepts, *without any internal organization or ontological implication*,³² will reappear in the Second Meditation as an unfolding of the properties of *cogitatio* (thought) precisely because *from*

³⁰ Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, 9-10.

³¹ Calvin Normore, "Descartes and the Metaphysics of Extension" in *A Companion to Descartes*, eds. Janet Broughton and John Carriero (Malden: Wiley-Blackwell, 2011), 281.

³² My emphasis.

this point onward thought has the status of a thing or res.”³³ This fact described by Marion is completely true, but unfortunately he does not tell us what is the reason that explains it. We are thus left with the impression that everything happened miraculously: from the *Rules* to the *Meditations* an epistemological notion (*cogitatio*) has suddenly become an ontological entity (*res cogitans*).

However critical I may have been of Marion’s thesis about the relationship between the doctrine of the simple natures and Descartes’ *cogito*, I think there is still a possibility of accepting his statements on that issue under certain conditions. But first, before presenting this possibility, it is necessary to get rid of Marion’s structuralist reading of Descartes’ Rule XII. This is a very important methodological step because it will allow us to take into consideration Descartes’ intellectual context and thus we will finally be able to assess the philosophical influences which may have acted upon his thought. For, as stressed by Rozemond, “[...] it is important for understanding Descartes to acknowledge that, like that of any thinker, his thought was embedded in the intellectual climate of his time. So consideration of historical context is very instructive about his views and arguments.”³⁴

Bearing Rozemond’s claim in mind, we now have to investigate what were the most influential ideas and thinkers in Descartes’ time. In doing so, it is possible to find out that the intellectual environment in France was mostly influenced by the thought of Augustine. In fact, according to Menn, “[...] in France there was no rival to Augustine’s prestige. He was an ineffaceable part of the intellectual background against which thinkers of the seventeenth century defined themselves.”³⁵ Two good examples of this fact are the philosophers and theologians Antoine Arnauld (1612-1694) and Nicholas Malebranche (1638-1715), who started their careers as Augustinians and eventually became Cartesians, since both of them believed that Descartes himself was an Augustinian thinker.

Given this intellectual context, it is natural that in Paris Descartes might have met many modern would-be followers of Augustine. The most important among them certainly was the cardinal Pierre de Bérulle

³³ Marion, “Cartesian Metaphysics”, 126. That is, as a substance or the principal attribute of the *res cogitans*. My emphasis.

³⁴ Rozemond, *Descartes’ Dualism*, xii.

³⁵ Menn, *Descartes and Augustine*, 6.

(1575-1629), the founder of the Oratory,³⁶ who played a decisive role in spreading the doctrine of Augustine at Descartes' time. In fact, "[i]t was Bérulle, more than anyone else, who had been instrumental in the revival of the Augustinian view."³⁷ At the time they met, Bérulle seems to have introduced and urged Descartes to study the thought of Augustine. It seems pretty fair to say that "Augustinianism was clearly an option open to Descartes [...]."³⁸ Accordingly, I strongly believe that this encounter with Augustinianism in Paris will not be without consequences for Descartes' philosophy. In what follows, I will try to show that Augustine's philosophy played a decisive role in shaping Cartesian metaphysics.

After his meeting with the cardinal Bérulle, Descartes moved to the Netherlands where, as he tells Mersenne in a letter, he spent his first nine months studying metaphysics: "It is with this [metaphysics] that I tried to begin my studies, and I can say that I would not have been able to discover the foundations of physics if I had not looked for them along that road. During my first nine months in this country [the Netherlands] I worked on nothing else."³⁹ As this letter makes clear, his stay in the Netherlands marks a turning point in Descartes' thought, for from this moment on metaphysics, as he himself suggests, will occupy a central place in the philosophical system he is going to build. In fact, fifteen years later in the *Principles of Philosophy* (1644), his most accomplished work, he will claim that metaphysics is the root of his system.⁴⁰

Thus, with the 'discovery' of the realm of metaphysics and its integration into his philosophical system it is then possible to clearly discern two phases in Descartes' philosophy: the 'pre-metaphysical' phase and the 'post-metaphysical' phase. The pre-metaphysical phase of Descartes' career begins with the meeting and collaboration with Isaac

³⁶ Religious institution founded in 1611 in Paris which adopted the theological doctrine of Augustine.

³⁷ Stephen Gaukroger, *Descartes, an Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 207.

³⁸ Gaukroger, 207.

³⁹ Descartes, *Œuvres*, Vol. 1/AT I, 143-4.

⁴⁰ Descartes, Vol. 9/AT IX, 1.

Beeckman (1618-9)⁴¹ and ends with the unfinished work *Rules for the direction of the mind* (1628-9). His main concern during this period is with scientific and methodological issues. It is during this period that Descartes develops along with Beckmann his mechanical approach to natural philosophy. The second phase of Descartes' intellectual life begins at the very moment he realizes that metaphysics can be laid down as the foundation of physics. This second phase begins when Descartes was introduced to Augustinian thought by the cardinal Bérulle in Paris, after which, Descartes moved to the Netherlands. In this country, I think, following the suggestion given by the cardinal, Descartes will read and become acquainted with the works of the Bishop of Hippo. For at this moment the principal concern of his philosophical research is to find a metaphysics in which the mechanical science he had been building during the previous period of his career can be grounded. It was thus that his first nine months in the Netherlands were spent.

How did Descartes carry out his studies in the Netherlands in order to find out a metaphysics which could ground his physics? Did he only sit and 'meditate' as he seems to suggest it in describing his 'metaphysical path' through the *Meditations*? Or, rather, did he read the work of some author who could teach him how to conduct his research and shape his metaphysical thought? Although Descartes in the *Meditations* seems to suggest the first option, in my view, there is more evidence for the truth of the second option. Apparently following the suggestion made by the cardinal Bérulle, the author Descartes chose to read was Augustine. Even if I have to admit that there is no absolute proof to show that Descartes was really reading Augustine's works in the Netherlands, there seems to be striking evidence in Descartes' *Meditations* that it might have happened. In fact, as extensively argued by Stephen Menn, both Descartes and Augustine developed a metaphysics whose principal aim was to gain knowledge of God and the soul.⁴² For

⁴¹ Isaac Beeckman (1588-1637) was a Dutch natural philosopher "[...] who introduced Descartes to a quantitative micro-corpuscularian natural philosophy, one that he [Descartes] was to reshape and make into his own very distinctive system of natural philosophy" (Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, 6).

⁴² Descartes announces to the theologians of the Faculty of Paris what are the main issues he will be dealing with in the short treatise he sent them.

both of them, the knowledge of the soul is the first step towards the knowlegde of God. And both of them, as we will see below, employ a very similar argumentative strategy to arrive at the knowlegde of the soul or of their own existence, namely the *cogito* argument. This argument, besides being aimed at undermining the skeptical worries concerning the possibility of acquiring knowledge, sets for both of them the path towards the proof of God's existence.⁴³

One might ask why it is so important for my reading to take into consideration the hypothetical influence of Augustine's thought over seventeenth-century France and more specifically on Descartes' philosophy. The answer to this question is very simple and straightforward: because this fact can provide an alternative account for explaining the transition from the simple natures to Cartesian metaphysics, as well as for solving the difficulties I have found in Marion's approach. As is widely known, Augustine seems to have put forward a kind of argument quite similar to the Cartesian *cogito*. In fact, according to Etienne Gilson,⁴⁴ the Bishop of Hippo had already put forward at least six times what Charles Taylor⁴⁵ calls a 'proto-cogito' argument. As we will see just below, one can arguably sustain that the 'Augustinian *cogito*' has an undeniable similarity with the modern version of that argument presented in Descartes' *Meditations*. That is why, in my view, it was under the influence of 'Augustine's *cogito*' that Descartes found the inspiration to link the simple natures together so that he

According to the French philosopher, "I have always considered that the questions concerning God and the soul were the main questions among those which are to be demonstrated by a philosophical rather than by a theological argument" (Descartes, *Oeuvres*, Vol. 7/AT 7, 1). Augustine in turn states his deep "[...] desire to know God and the soul" (Augustine, *Soliloquiorum libri duo*, I, 2. 7).

⁴³ For more evidence on Augustine's influence on Descartes' thought, see William Teixeira, "The Metaphysics of Augustine and the Foundation of Cartesian Science", *Cadernos Espinosanos* 37 (2017): 291-313; Catherine Wilson, "Descartes and Augustine" in Broughton & Carriero, *A Companion to Descartes*, 33-51.

⁴⁴ Étienne Gilson, *The Christian philosophy of Saint Augustine* (London: Golancz, 1961), 41-2.

⁴⁵ Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

could shape his own *cogito*. In order to make clear how the thought of the Bishop of Hippo might have influenced the constitution of Descartes' *cogito*, I will be examining in what follows two paradigmatic passages of the work of the African philosopher in which he presents this so-called 'proto-*cogito*' argument.

In Augustine's *City of God* we find the most famous statement of what came to be known as 'the Augustinian *cogito*.'⁴⁶ The passage, aimed at being a refutation of the skeptical claims, runs like this: "What if you are deceived? If I am deceived, I am. For he who is not cannot be deceived; and for this very reason I am, if I am deceived. And since I am if I am deceived, how can I be deceived in thinking that I am? It is certain that I am if I am deceived."⁴⁷ Of course, Augustine has in no way framed this argument by means of the notions of simple nature. This kind of notion was not at his disposal. Nonetheless, if we apply the notion of simple nature to analyze Augustine's anti-skeptical argument above I think we could arrive to the very same and unexpected conclusion drawn by Marion from his structuralist-like standpoint concerning the Cartesian *cogito*. In fact, by applying the notions of simple nature to analyze Augustine's argument we could say that the bishop of Hippo has linked the intellectual simple nature 'to be deceived' (*fallor*) together with the common simple nature 'to be' (*sum*). Thus, like Descartes, Augustine is conditioning the certainty of his existence (*sum*) to the possibility that he can be deceived through an intellectual act (*fallor*). So if we apply Marion's analysis to the reading of Augustine's so-called *cogito* argument we can see that there is a striking similarity between what Augustine did and what Descartes will do in his *Meditations* by putting the intellectual simple nature 'to doubt' (*dubito*) together with the common simple nature 'to exist' (*existere*).

In the dialogue *On the free will* (*De libero arbitrio*), Augustine puts forth once again his proto-*cogito* argument. He now emphasises an important fact, also stressed by Descartes, that the certainty of one's own existence must be proved at the very beginning of the philosophical inquiry. Thus, the certainty of one's own existence becomes a kind of 'philosophical principle'. That is why no doubt can subsist on this issue: "To get started with what is clearest I ask first whether you yourself

⁴⁶ For more on this subject, see Gareth B. Matthews, *Augustine* (Oxford: Blackwell, 2005), 34-42.

⁴⁷ Augustine, *De civitate Dei*, XI, 26, <http://www.augustinus.it/latino/>.

exist. Are you perhaps afraid that you might be deceived by this question? In fact, if you did not exist, you could not be deceived at all.”⁴⁸ Besides trying to establish a kind of ‘Archimedean point’ in which he would be able to ground the discussions he will engage in, as Descartes will do in his *Meditations*, we can also analyze Augustine’s passage in terms of simple natures. Following Marion’s reading of Descartes’ *Meditations* in light of Rule XII, it is easy to identify that Augustine is once again linking together the intellectual simple nature ‘to be deceived’ (*fallor*) with the common simple nature ‘to exist’ (*sum*). From these considerations, we can see again that for Augustine the linkage of the simple natures will also guarantee the establishment of the first metaphysical truth, that is, the certainty of one’s own existence. So in order to prove that we do know something with certainty, “[...] Augustine makes the fateful proto-Cartesian move: he shows his interlocutor that he cannot doubt his own existence, since ‘if you did not exist it would be impossible for you to be deceived.’”⁴⁹

In light of this textual evidence found in Augustine’s works and taking into consideration the suggestive studies on metaphysics carried out after his meeting with the Augustinian cardinal Bérulle, I think it is possible to challenge Marion’s thesis, according to which “the transition to metaphysics depends not on any new elements or concepts, but merely on the necessity which links them [the simple natures] together – and this necessity depends in turn on *order*.”⁵⁰ However, it may be possible to accept this thesis under the condition that the decisive influence of Augustine over ‘Descartes’ metaphysical turn’ be acknowledged. This means that one should acknowledge that Descartes not only linked the simple natures together in order to arrive at the *cogito* argument, as Marion sustains, but also that, when Descartes decided to become a ‘metaphysician’, he was probably acting under the Augustine’s influence. In fact, as we just saw, in putting the simple natures in order, he was following a pattern of argument very common in Augustine’s thought. That is why – in opposition to Marion’s view – I do believe that there were without doubt “new elements or concepts” at Descartes’ disposal when he finally came to realize that he could bring forth the *cogito* argument, ‘the

⁴⁸ Augustine, *De libero arbitrio*, II, 3, <http://www.augustinus.it/latino/>.

⁴⁹ Taylor, *Sources of the Self*, 132.

⁵⁰ Marion, “Cartesian Metaphysics”, 119.

first principle' of his philosophy, as Antoine Arnauld puts it in his objections to the *Meditations*,⁵¹ by means of the linkage of the simple natures. And these "new elements and concepts" were borrowed from Augustine's work.

I now think that I can conclude this paper by asserting that it is not an absolutely new philosophy that will emerge in this so-called 'post-Augustinian phase', as the case of the conversion of the simple natures into the *cogito* and the remaining of the project of a mechanical science developed in the 'pre-Augustinian phase' makes clear. Nonetheless, it seems that from this moment on, that is, from his acquaintance with Augustine's thought, Descartes' philosophy will be animated by an introspectively oriented metaphysics quite similar to that elaborated by the bishop of Hippo, as it is extensively shown by Menn.⁵² As we can see in the *Meditations*, this introspectively oriented metaphysics has at least two fundamental anti-Scholastic aims. By allowing Descartes to 'withdraw the mind from the senses', this introspectively oriented metaphysics has helped him to undermine Scholastic hylomorphism and the empiricism associated with Peripatetic thought as well. As a result of this 'inward turn', themes of crucial importance to Cartesian metaphysics will appear, such as a nativist epistemology and a dualist ontology of mind and body. In discussing these 'post-Augustinian themes', scholars, aware of this introspective shift in the spirit of Descartes' philosophy, should not make the same mistake – as Marion did – of referring to works of the 'pre-Augustinian phase' in order to solve problems of the 'post-Augustinian phase'. I would thus like to suggest that scholars should take into consideration these two phases of Descartes' philosophy, for they will help them to prevent a very common tendency to study the Cartesian system in a structuralist-like manner, as if it had a linear development, which could lead them stray in their research. It will also allow them to have a better understanding of the development and constitution of Descartes' thought.

⁵¹ "The first thing that I find remarkable is that this famous man [Descartes] has based his whole philosophy on the very same principle that was laid down by St. Augustine [...]" (Descartes, Vol. 7/AT VII, 197).

⁵² "The *Meditations* arouse from Descartes' attempt to resolve the crisis of the project of the *Rules* by adapting the Augustinian metaphysics as a foundation for his physics" (Menn, *Descartes and Augustine*, xiv).

Bibliography

- Augustine. *De civitate Dei*, <http://www.augustinus.it/latino/> accessed on 10/09/2019.
- Augustine. *De libero arbitrio*, <http://www.augustinus.it/latino/> accessed on 24/09/2019.
- Augustine, *Soliloquiorum libri duo*, <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm> accessed on 04/11/2022.
- Alquié, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Boyle, Deborah A. *Descartes on Innate Ideas*. New York: Continuum, 2009.
- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*, directed by Charles Adam and Paul Tannery, 11 Volumes. Paris: Vrin, 1996.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes, an Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Gilson, Étienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. London: Golancz, 1961.
- Guérout, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953.
- Guérout, Martial. *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*. Translated by Rogier Ariew. Minneapolis: University Press of Minnesota, 1984.
- Marion, Jean-Luc. "Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures". In *Cambridge Companion to Descartes*, directed by John Cottingham, 115-139. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Menn, Stephen. *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Matthews, Gareth B. *Augustine*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Normore, Calvin. "Descartes and the Metaphysics of Extension". In *A Companion to Descartes*, directed by Janet Broughton and John Carriero, 271-287. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.
- Rozemond, Marleen. *Descartes' Dualism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- Teixeira, William. “The Metaphysics of Augustine and the Foundation of Cartesian Science”. *Cadernos Espinosanos* 37 (2017): 291-313.
- Wilson, Catherine. “Descartes and Augustine”. In *A Companion to Descartes*, directed by Janet Broughton and John Carriero, 33-51. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.

Boulnois, Olivier. *Généalogie de la liberté*. Paris : Seuil, 2021.

Manon Gibot*

Spécialiste de philosophie médiévale et de métaphysique occidentale, Olivier Boulnois mène, dans sa *Généalogie de la liberté*, une enquête historique ambitieuse autour du concept de *liberté*. Si le titre de l'ouvrage s'annonce de prime abord comme une référence et un hommage à la *Généalogie de la morale* de Nietzsche et à sa méthode, O. Boulnois entend plutôt montrer la « superficialité » de la conclusion nietzschéenne. Le libre arbitre apparaît bien à un moment de l'Histoire, et de *son* histoire, comme une thèse théologique, une erreur nécessaire ayant pour vocation de punir et blâmer les hommes pour leurs actes et leurs volontés¹, mais ce diagnostic n'est pertinent qu'à partir des XII^e et XIII^e siècles. Or, faute d'un travail généalogique exhaustif, note O. Boulnois, Nietzsche n'a pu remarquer que le libre arbitre était, avant les Pères de l'Église, une thèse philosophique, et que « c'est un philosophe païen, Alexandre d'Aphrodise, qui [en] a élaboré [le] concept² ». La conséquence est majeure : c'est la théologie qui est philosophique, et non la philosophie qui est théologique.

L'un des traits fondamentaux de cet ouvrage réside dans son aspect historique et critique. Il associe également une réflexion philosophique sur la liberté à un questionnement sur la méthode philosophique, et plus précisément sur la genèse de concepts qui n'ont pas toujours paru si « évidents³ ». En effet, si la liberté apparaît comme un objet central du

* L'autrice est doctorante contractuelle à l'École Pratique des Hautes Études, Paris.

¹ Voir notamment : Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Première dissertation, § 13, trad. Jean Gratien, Isabelle Hildenbrand (Paris : Gallimard, Folio Essais, 1985), 44.

² Olivier Boulnois, *Généalogie de la liberté* (Paris : Seuil, 2021), 247.

³ Boulnois, 467.

questionnement philosophique, le problème qu'elle pose (peut-on agir librement si les phénomènes sont régis par des causes ? quelle place pour la liberté si tout est déterminé ?) est un artefact métaphysique dont il s'avère urgent de retracer les évolutions pour en comprendre l'essence⁴.

L'ouvrage se divise en quatre parties. Le travail liminaire de clarification des concepts, des questions et paradoxes que contient et implique la définition la plus courante de la liberté (*le pouvoir de faire ce que l'on veut*) revêt une dimension heuristique et déploie les multiples sens de la notion. En relevant les concepts mobilisés par la définition de la liberté (volonté, responsabilité, indépendance, etc.), l'auteur explicite les apories de cette dernière. Mais loin de vouloir les résoudre, O. Boulnois cherche davantage à comprendre comment elles ont émergé historiquement. De même qu'en psychanalyse, par exemple, énoncer ce que nous avons subi permet supposément de s'en libérer, et partant, d'exercer sur soi une certaine maîtrise ; de même, la démarche généalogique a pour vocation de nous faire « passer d'une histoire subie, incomprise, symptomatique, à une parole libre, qui assume son passé⁵ ».

C'est parce qu'il faut penser la liberté et sa genèse en la redécouvrant dans l'histoire que la deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à une étude du sens de l'action chez Aristote. Ce chapitre met en lumière la façon dont Aristote a analysé l'action sans jamais faire intervenir le concept de libre arbitre, et montre par-là que le problème du libre arbitre n'a pas toujours été identifié à la liberté de la volonté. L'enjeu est alors de « déchiffrer sous Aristote, à travers Aristote, en deçà d'Aristote, le phénomène authentique de la liberté⁶ ». Cela permet notamment à l'auteur de souligner l'importance du travail de traduction dans l'émergence de nos concepts et dans la compréhension des thèses qui y sont rattachées. Si le terme aristotélicien « *proairesis* » a été traduit par

⁴ O. Boulnois s'oppose ainsi aux conclusions et à la méthode d'Hannah Arendt pour définir la liberté. Selon Arendt, « un simple retour à la tradition, et spécialement à ce que nous avons coutume d'appeler la grande tradition » n'est d'aucune utilité pour comprendre ce qu'est la liberté, qui trouve son champ originel dans le domaine politique (203). Voir Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », dans *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy (Paris : Gallimard, 1972).

⁵ Boulnois, 89.

⁶ Boulnois, 106.

« libre arbitre », « choix préférentiel », « décision », etc., il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit que d'une traduction, et que traduire revient toujours à lire le texte dans un sens qui n'était pas nécessairement celui de son auteur – d'où l'importance d'accéder aux auteurs en deçà des traductions et interprétations postérieures.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée aux trois changements majeurs que subit la conception de la liberté au cours de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. Elle retrace dans un premier temps l'émergence du concept de volonté chez les stoïciens en tant qu'il a partie liée avec le déterminisme ; puis sa reprise critique par Alexandre d'Aphrodise, qui défend son *indéterminité*, c'est-à-dire le fait que la volonté ne soit prédéterminée ni par une cause externe ni par des facteurs internes ; et enfin, l'élaboration augustinienne de la doctrine du libre arbitre de la volonté.

L'auteur analyse d'abord la manière dont les stoïciens ont procédé à une intériorisation et une émancipation de la liberté, tout en parvenant à la concilier au destin. Cette conciliation du déterminisme causal universel et de la responsabilité éthique singulière de chaque homme sera reprise et critiquée par Alexandre d'Aphrodise. Mais comme le souligne O. Boulnois, Alexandre d'Aphrodise, tout en restant fidèle à la pensée d'Aristote, s'insère dans une problématique neuve : celle du libre arbitre pensé par les stoïciens, et partant, il ne peut affronter ce problème qu'en des termes stoïciens. Cet aspect permet à l'auteur de rappeler une exigence méthodologique fondamentale : une thèse n'est ni première ni exempte de présupposés, elle s'enracine toujours dans un cadre donné. Par conséquent, l'historien de la philosophie ne peut se contenter de restituer ce qui a été dit, mais doit déconstruire, c'est-à-dire mettre au jour les soubassements de chaque thèse.

Après avoir démontré qu'un philosophe païen est à l'origine de l'élaboration du concept moderne du libre arbitre, l'auteur aborde les contributions de la pensée augustinienne. Il détaille le parcours qu'Augustin entreprend pour fonder l'éthique sur la volonté, qu'il associe au libre arbitre. Loin de dissimuler les évolutions et les tensions de la philosophie augustinienne, O. Boulnois se range à l'importance d'étudier une thèse dans son évolution historique, faute de quoi les interprétations que nous en tirons pourraient se contredire ou trahir le sens voulu par leur auteur. Clôturer cette troisième partie sur Augustin n'est pas anodin : en tenant une position d'*équilibriste* entre l'affirmation

de l'existence du libre arbitre et celle de Dieu, Augustin joue un rôle déterminant dans la manière dont la philosophie médiévale s'emparera du problème de la liberté, et de sa compatibilité avec Dieu, la prescience divine et la prédestination.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage s'attarde sur la période médiévale. Cependant, l'auteur ne se contente pas de montrer comment cette période a confronté l'anthropologie philosophique à la théologie chrétienne, mais il met en lumière son importance dans l'élaboration des thèses modernes sur la liberté. En redonnant au Moyen Âge sa superbe, O. Boulnois montre qu'« en étudiant le Moyen Âge, nous étudions donc la face cachée de notre histoire, le refoulé longtemps voilé par une historiographie paresseuse ; du même coup, nous étudions ce qui rend possible la modernité elle-même⁷ ».

Cette partie déploie les trois contradictions majeures auxquelles le Moyen Âge a dû faire face : la première concerne la tension entre la contingence des alternatives et la nécessité des causes (chap. 10-12) ; la deuxième porte sur la tension entre liberté humaine et causalité divine (chap. 13) ; la dernière détaille la tension entre élection du meilleur et choix indifférent (chap. 14). Cette partie revient notamment sur des événements marquants de la période médiévale, telle que la condamnation du déterminisme par l'évêque de Paris Étienne Tempier en mars 1277. Il est à noter que les commentaires des auteurs sont l'occasion pour O. Boulnois de rappeler qu'une méthode philosophique fidèle à l'Histoire est nécessaire pour aller au cœur des concepts et de leur essence. Il montre ainsi qu'un grand nombre de condamnations se réduisent à des interprétations fausses, qui procèdent souvent d'un même défaut : les censeurs sont « historiquement finis⁸ ».

Plus encore, s'il ne faut pas négliger l'histoire d'un concept, c'est parce que « les personnages de l'intrigue [de la philosophie] sont des concepts, et non des individus⁹ ». Faire de la philosophie revient alors à interroger un concept, et non un auteur en particulier – ce qui légitime la démarche globale de l'ouvrage. L'ultime chapitre, qui porte sur la liberté d'indifférence, montre l'importance et la fécondité de la période médiévale en ce qui concerne la liberté : le débat moderne autour du libre arbitre, s'il veut être conséquent, ne peut passer sous silence le fait

⁷ Boulnois, 22.

⁸ Boulnois, 320.

⁹ Boulnois, 340.

que la « liberté d'indifférence » est une expression antérieure à Descartes.

Dès lors, plus qu'une *généalogie de la liberté* au sens strict, l'ouvrage invite à dépasser une conception « paresseuse » de l'histoire de la philosophie, et partant, à réfléchir sur la pratique de la philosophie elle-même. L'une de ses grandes qualités réside notamment dans le parallèle qu'il entend établir – en filigrane – entre la pratique généalogique et la pratique psychanalytique. Dans la conclusion, la psychanalyse permet ainsi à l'auteur de souligner l'importance du travail généalogique lorsque l'on souhaite comprendre le sens profond des concepts. Il est nécessaire de « faire mémoire », c'est-à-dire d'entretenir un rapport actif au passé, car faire mémoire c'est avoir le souci de répéter « tout en prenant conscience de la répétition, et donc d'élaborer le souvenir, de donner de l'espace à ce passé, de créer une distance libératrice¹⁰ ». Le concept de liberté a une histoire qui prend racine dans les analyses de la métaphysique antique et médiévale, avant de fonder les théories de la philosophie moderne. Occulter cette histoire, c'est prendre le risque d'une lecture monotone, univoque et tronquée de la philosophie.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. « Qu'est-ce que la liberté ? ». Dans *La crise de la culture*, traduit par Patrick Lévy. Paris : Gallimard, 1972.
- Boulnois, Olivier. *Généalogie de la liberté*. Paris : Seuil, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Généalogie de la morale*. Traduit par Jean Gratien et Isabelle Hildenbrand. Paris : Gallimard, Folio Essais, 1985.

¹⁰ Boulnois, 467.