

Sciences optiques et Theologie de la Vision Beatifique a la Cour Pontificale de Viterbe

A la fin des années 1260 et pendant la décennie qui suivit, la cour pontificale, suivant en cela le modèle de celle de l'empereur, fut le théâtre d'une intense activité scientifique et philosophique. Celle-ci contenait en germe, nous semble-t-il, une intéressante synthèse noétique aux conséquences immédiates pour la vision béatifique. La base théologique de cette synthèse demeure, selon nous, l'augustinisme avicennisant. Nous en retrouvons des traces, nous allons le voir, aussi bien chez Pierre d'Espagne que chez John Peckham. Elle peut déjà être mise en évidence chez Roger Bacon dont les oeuvres furent connues d'abord en Curie puisque, interdit dans son ordre, il les avait adressées au pape Clément IV sur sa demande. En fait l'augustinisme avicennisant constituait le cadre théologique incontesté d'une synthèse aux horizons plus large. Celle-ci était nourrie à la fois des conceptions de la lumière et de la vision reprises à la science de l'optique et d'une métaphysique de la connaissance puisée à diverses sources néoplatoniciennes. A celles déjà connues viennent s'ajouter les oeuvres traduites par Guillaume de Moerbeke à la même époque. La période d'activité de ce dernier, comme traducteur à Viterbe laisse penser que cette réflexion à la cour pontificale dut commencer plusieurs années avant les condamnations de 1270 et 1277. Dès le 22 novembre 1267, le dominicain achevait la première d'une série de

traductions de commentaires hellénistiques au *De anima*. Par ailleurs, ses fonctions de Pénitencier, puis d'évêque et de légat du pape, mirent fin à l'intense activité de traduction menée jusqu'en juin 1271. De plus, le Concile de Lyon, même s'il fut le cadre de nouveaux échanges, notamment avec les orientaux, dut interrompre ceux du petit groupe de savants de premier ordre réunis à Viterbe. Pourtant, ne trouvons-nous pas dans la pensée de John Peckham une trace de la synthèse qui dut s'opérer alors? Ne peut-on supposer qu'il la recueillit à la cour et la fit passer dans son enseignement comme maître du Sacré Palais en 1277-1279? C'était précisément le moment où Pierre d'Espagne, devenu le pape Jean XXI, s'inquiétait de la tournure prise par l'enseignement à la faculté des Arts de Paris. Certes le Chancelier de cette université allait outrepasser largement son intention en condamnant 217 propositions qu'il y avait relevées. Nous ne voulons nullement prêter ici à Jean XXI et son entourage la prétention, d'avoir trouvé une alternative à la noétique averroïste qui l'inquiétait. Nous voulons seulement contribuer à dégager les caractéristiques de la synthèse doctrinale qui s'élaborait alors, loin de Paris, à la cour pontificale. Le cadre théologique et noétique était constitué par un augustinisme avicennisant hérité de la tradition franciscaine. Mais la réflexion sur la science optique et la métaphysique néoplatonicienne tentaient d'y apporter un renouveau. Il convient d'abord de mettre en évidence la présence d'un premier niveau de synthèse chez Pierre d'Espagne. Nous montrerons ensuite à partir des traductions de Moerbecke et des écrits de John Peckham, l'originalité de la réflexion qui se poursuivit à Viterbe dans la lignée définie par le pape portugais.

I. Pierre d'Espagne, futur Jean XXI: persistance de l'augustinisme avicennisant

Les traces d'augustinisme avicennisant peuvent être relevées dès les premiers commentaires au *Traité de l'âme* du futur pape, aujourd'hui datés des années 1240. Elles semblent persister dans la *Scientia libri de anima* des années 1260. La hiérarchie des intellects qu'elle construit nous paraît très caractéristique.

A. Présence de l'Augustinisme avicennisant dans la théorie des intellects de Pierre d'Espagne

Nous traduisons ici le titre de la *Pars dissertationis* du *Pontificio Atheneo Antonianum*, publiée par J. Ferreira en 1959¹. Il fut le premier à distinguer cette influence dans la *Scientia libri de Anima* du futur pape Jean XXI. Elle est manifeste dans la conception de la hiérarchie des intellects décrite dans le traité X consacré à l'âme intellectuelle².

Le premier niveau est celui de l'intellect matériel, possible, qui peut recevoir toutes les formes.

Le second est celui de l'intellect «*in habitu*» qui atteint déjà une certaine connaissance des premiers principes et des *species simplices*.

Le troisième, *intellectus adeptus*, parvient à partir de ces principes aux conclusions.

Le quatrième, *intellectus accomodatus et in effectu*, suppose l'acquisition de la science, de la subtilité, de l'intelligence (*scientiae, subtilitate, ingenio*). Relevons encore au passage, la distinction toute avicennienne entre ces trois degrés de l'ascension intellectuelle.

Constatons la dépendance de sa pensée à l'égard d'Avicenne, mais aussi les nuances qui s'y trouvent. Pierre d'Espagne emploie le terme *in habitu* à la place du *in effectu* d'Avicenne, sans doute parce qu'il dépend de la tradition manuscrite B mise en évidence par S. Van Riet³, ce que confirme l'équivalence qu'il établit entre intellect *accomodatus* et *in effectu*. De plus, il divise l'intellect *adeptus seu accomodatus* d'Avicenne en deux parce qu'il veut intégrer des données provenant de sa propre réflexion sur la logique, comme aussi sur la mystique. Ainsi Pierre d'Espagne distingue encore un intellect agent de l'âme, une Intelligence première qui est Dieu, et entre les deux, des intelligences séparées mais créées (les anges).

¹ J. FERREIRA, *Presença do agostinismo avicenzante na teoria dos intellectos de Pedro Hispano*, Pontificio Atheneo Antonianum, *Pars dissertationis*, Braga, 1959.

² PIERRE D'ESPAGNE, *De Anima X*, M. Alonso Alonso ed., *De Anima por Pedro Hispano*, Madrid, 1941, p. 466-467, 2^{de} éd., cité infra n. 6, p. 345-425.

³ Cf. AVICENNE, *Liber de Anima, Sextus de naturalibus*, S. Van Riet ed., *Avicenna Latinus*, Louvain/ Leiden, 1968.

Toutefois la connaissance ultime est celle de l'intelligence première, la plus sûre, certaine. Les autres modes d'acquisition du savoir demeurent inférieurs, moins sûrs. Les intelligences secondes peuvent pourtant être principes de connaissance pour l'homme en actualisant son intellect, cependant, le principe créateur demeure la première intelligence.

C'est là la différence avec Avicenne pour qui le principe créateur des formes, le principe actif de la connaissance de l'homme réside dans l'intelligence séparée elle-même. Pierre d'Espagne entend ainsi christianiser le rôle assigné aux intelligences séparées dans la cosmologie avicennienne, en leur substituant les hiérarchies célestes. Mais cela ne concerne que la connaissance des réalités supérieures. Pour connaître les réalités corporelles qui nous sont inférieures, l'intellect agent de l'âme suffit. Nous retrouvons un schème fameux, celui des deux faces de l'âme⁴, repris, à la suite de Philippe le Chancelier par Jean de La Rochelle qui influença sans doute Pierre d'Espagne sur ce point.

B. La «*Scientia Libri de Anima*», entre aristotélisme et néoplatonisme

En fait la *Scientia Libri de Anima*⁵ nous permet encore d'apporter quelques précisions. Certes l'intention de l'auteur n'est pas dans cet ouvrage de faire oeuvre originale, mais plutôt d'accorder entre elles les vérités recueillies chez les autres. Dans son esprit, cette synthèse proprement philosophique doit pouvoir ensuite être utilisée comme source d'oeuvres plus personnelles ou de prédications⁶. On

⁴ Cf. par exemple: JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, P. Michaud-Quentin ed., Paris, 1964, p. 102-103.

⁵ Nous sommes reconnaissant à J. F. Meirinhos qui nous a bien aidé à Rome, à entrer dans la compréhension de cette oeuvre.

⁶ «*Ad nostre igitur thronum mentis curiosa nec non executione digna ascendit intentio, ut de natura anime differentiarumque eius compendiosam ac perfectam ordinarem traditionem, ut, postquam sermones inquisitivi sub disputationis examine procedentes in aliis operibus a nobis editis sunt premissi, in hoc, ergo negotio omnium inquisitionum veritatis sententie certis summis ac brevibus concludantur. In hac igitur scientia tradetur perfecta notitia substantie anime, differentiarum,*

ne s'étonnera donc pas de voir se côtoyer des thèses du plus rigoureux aristotélisme et d'autres reprises au néoplatonisme.

Pour Pierre d'Espagne, l'âme n'est pas un principe spirituel séparé. Certes, elle est infusée par Dieu dans le corps et s'en sépare à la mort pour vivre sa vie immortelle⁷. Pourtant, elle est l'acte du corps⁸ et lui confère la vie par son essence et non par ses puissances⁹.

Nous retrouvons par ailleurs ce principe néoplatonicien selon lequel les êtres les plus parfaits sont les plus simples et au fur et à mesure que l'on s'éloigne de cette perfection croît la multiplicité en même temps que la proximité à l'égard de la matière¹⁰. Il en découle une hiérarchie des êtres partant de l'éclat (*fulgor*) de l'intelligence incréée, passant par la participation hiérarchiquement ordonnée des

virtutum, operum, proprietatum et omnium dispositionum, que ei insunt ex natura propria et corporis subjecti, et procedet hystoria circa animam intellectivam separatam et circa eius perpetuam et immortalem existentiam et organorum distinctiones assignabuntur. Antiquorum vero opiniones in fine operis proferentur.», PIERRE D'ESPAGNE, *Scientia Libri de anima*, Prol., dans *Pedro Hispano. Obras Filosoficas I. Scientia Libri de anima*, 2nde éd., édition introduction et notes, M. Alonso Alonso, Libros pensamiento, 4, Barcelone: J. Flors, 1961, p. 5, l. 7-20.

⁷ ID., *ibid.*, IX, 4, 8 et 9, p. 313-317, 330-341.

⁸ «*Est igitur anima actus primus corporis naturalis instrumentalis potentiam vitam participantis.*», ID., *ibid.*, II, 1, p. 22, l. 6-7.

⁹ «*Anima vero vitam que est actus primus, non per suas confert potentias sed per sue substantie unionem. Nam esse rei non ab unitate forme que est in genere accidentis set ab eius emanat substantia. Et vita actus primus est viventium et eorum esse et ideo ab essentia anime emanat vita et ab eius potentiis operationis et in vita est uniformitas et actus continuatio fixa sicut in essentia anime non cadit diversitas, set in operationibus multa cadit diversitas propter virtutum multiformem diversitatem*», ID., *ibid.*, I, 3, p. 26, l. 18-26.

«*Anima vero substantia separata non est, sed corpori materiali existentia ac virtute coniuncta. Ipsa igitur in substantie genere collocata per essentiam suam hoc aliud et substantia quodam modo completa existens corporis perfectibilis est forma, ipsum in esse constituens.*», ID., *ibid.*, I, 2, p. 18, l. 4-11.

¹⁰ «*...iuxta spiritualis simplicitatis graduum ordinem distinctorum, cognitionis gradus suscipiunt distinctionem, que accessu et recessu alligationis corporalis materie consistit. Nam quanto substantia a materie dependentia longioribus distat gradibus tanto cognitionis maiore ac puriore perfectioreque illustratione decoratur.*», ID., *ibid.*, VI, 1, p. 155, l. 20-23.

intelligences créées à cette perfection, pour arriver enfin à l'âme humaine. Ses puissances en participent également plus ou moins parfaitement selon le degré de leur lien au corps, les facultés sensible et végétative étant à cet égard les plus obscures ¹¹.

Le schème néoplatonicien semble ici fonctionner en une opposition lumière-matière, même si l'équivalence entre le spirituel et le lumineux n'est pas toujours explicitement affirmée. En tout cas, l'intellect possible qui est la faculté spirituelle la plus proche du corps de par sa dépendance à l'égard des sens (externes mais aussi internes) est conçu comme la tablette vierge aristotélicienne, matière sans détermination prête à les recevoir toutes, mais parce qu'elle les contient toutes en puissance. C'est ainsi qu'un certain innéisme néoplatonicien vient se superposer à la conception aristotélicienne des deux intellects ¹². Le rôle de l'intellect agent sera seulement par son illumination de libérer les espèces emprisonnées dans la matérialité de l'intellect possible. Il actualise ainsi la compréhension de l'intellect possible en faisant passer les espèces d'une condition matérielle et accidentelle à un état de pureté essentielle ¹³. Mais dans cette coopération des deux intellects humains pour libérer la lu-

¹¹ «*Sic et ipse secundum spiritualis simplicitatis maioris ac minoris puritatis gradus cognitionis recipiunt naturam, et ideo intelligentie increate cognitionis fulgor inest in ultima perfectione consistens, intelligentiarum vero creatarum collectio secundum ordinis gradus ipsum secundum minorem perfectionem participat, anima vero intellectiva in suarum virtutum ordinibus multiplices gradus recipiens ipsum inferiore attingit participatione. Set sensibilis eam infima dispositione consequitur. Vegetabilis vero, cum multum sit corporali materie connexa, cognitione caret, solo vite actu contenta.*», ID., *ibid.*, VI, 1, p. 156, l. 1-14.

¹² «*Virtus autem hec [intellectus possibilis] naturali specierum perfectione nuda est tanquam tabula rasa pictura nulla informata. Inest autem ipsi naturalis industria ad omnium intelligibilium receptionem disponens. Omnium vero similitudines in ipsa potestative existunt que ex duplici gradu ad cognitionis actum perducuntur. Nam virtutum sensibilibus exteriorum et interiorum officia rerum ymagines ei offerunt illis potestativis similitudinibus conformes, quas ipsa suscipit et agentis virtutis illustratio eas a materialium conditionum tenebris liberat et accidentalibus apenditiis exiit et sic in possibili actus et apreensionis resultat.*», ID., *ibid.*, X, 5, p. 375, l. 13-23.

¹³ «*Est igitur intellectus agens virtus anime intellective intelligibiles species in intellectu possibilis a virtutibus sensibilis susceptas lucis sue illustratione illumi-*

mière intelligible de la gangue de matière qui la tient prisonnière, l'intellect de l'homme n'appartient encore qu'au dernier échelon d'une hiérarchie d'intelligences plus ou moins lumineuses selon leur rang ¹⁴. Nous retrouvons la distinction tripartite du *Commentaire du De Anima*, entre intellect agent créateur (Dieu), intelligences séparées bénéficiant de ses révélations (hiérarchiques) et intellect agent humain dont la lumière coopère avec l'intellect possible à l'abstraction des formes.

Cette coopération passe par deux actualisations intermédiaires ¹⁵. Ce classement des quatre intellects confirme la dépendance de Pierre d'Espagne à l'égard de la famille B des manuscrits d'Avi-

nans, a materialibus ac accidentalibus appenditiis eas detegens, ad suae essentiae puritatem redigens et de potentia ad intelligendi actum perducens, ut intellectiva differentie perfectio proveniat, et ad res supremas aciem suas celsitudinis dirigens agnoscendas.», ID., ibid., X, 6, p. 379, l. 27 -p. 380, l. 68.

¹⁴ «*Intellectus vero agens triplex distinguitur: primus virtus creatoris super intellectum humanum irradians ipsumque illuminans ad seipsum ac res ipsum excedentes, ad quarum capacitatem est impotens, declaratum. Secundus est intelligentia separata ad ex sui officii influentia quasdam revelationes inducens. Tertius virtus anime intellectiva sibi insita, ab ipsa emanans, formas intelligibiles in potentia intellectui possibili impressas ad actum intelligendi reducens, qui ad presentationem spectat intentionum.», ID., ibid., II, 7, p. 62, l. 13-21.*

¹⁵ «*Set omnium obiectorum capax ad cunctorum susceptionem eius extenditur aptitudo, ut sicut ilye per suam susceptivam potentiam omnium formarum est receptaculum immensum [...], sic ipse omnium obiectorum receptibilis nullius ex eius propria industria gerit et in hoc gradu intellectus materialis aut possibilis nominatur et consistit in aptitudine acceptationis formarum intelligibilium et habitum absque eorum actuali consecutione.*

Secundus in susceptione rerum ad quas extenditur eius aptitudo, consistit cum iam ei simplices species offeruntur et in ea principiorum primorum est notitia acquisita at ab hac intellectus in habitu vocatur.

Tertius est in specierum discretione et collatione et conclusionum ex causis ac principiis extractione consistens cum iam in rerum discretione deliberat et effectus ex causis conclusionesque ex principiis elicit conferendo at ob hoc adeptus dicitur intellectus.

Quartus est circa rerum discretionem, collationem, principiorum, causarum, effectuum ac conclusionum actuali consideratione completus, cum iam circa scientiam actu considerat ad habitus ductus exercitium actuale et ob hoc intellectus accomodatus et in effectu vocatur.», ID., ibid., X, 10, p. 405, l. 32 - p. 406, l. 18, Cf. aussi X, 5, p. 374 sq, où ces distinctions sont annoncées.

cence, mais le sens qu'il leur donne, comme remontée aux principes, aux causes, et synthèse des conclusions est marqué par la réflexion du futur pape dans le domaine de la logique. Il intègre en effet des éléments de compréhension relevant de la seconde et de la troisième opération de l'intelligence: jugement et surtout raisonnement, à l'activité première de l'intellect possible, limitée par Aristote et ses premiers interprètes scolastiques à la première opération: l'appréhension des formes intelligibles de la réalité à partir du processus de l'abstraction. Le dernier Henri de Gand recherchera lui aussi une ultime tentative de conciliation entre Augustin et Aristote du côté de la logique des trois opérations venant ainsi se substituer à la critique de la connaissance par abstraction ¹⁶.

Toutefois l'ascension, vers les états supérieurs de l'intellect est présentée comme une unification intérieure, ordonnant les puissances en un retour à l'essence même de l'âme qui se fait toujours plus accueillante à la lumière intelligible ¹⁷. Ce mouvement est bien typiquement avicennien qui passe d'une science de tout à celle du tout et de son principe créateur ¹⁸. De plus cette compréhension de

¹⁶ Cf. notre article sur «Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive», à paraître dans les actes du colloque de Leuven organisé pour le septième centenaire de la mort d'Henri de Gand.

¹⁷ *«Cum igitur aspectu infimo cessante ad supremum aspectus culmen ascendit, sui aspectus acie, interno redito collecta, interna sue lucis reflexione suam essentiam respicit, considerat ac cognoscit. In hoc igitur statu extrinsece virtutes sensibiles ad interiores retrahuntur et hee extreme ad medias et hee ad ultimas secundum elevationis ordinem ascendendo et omnes ad statum intellectus conscendunt et status possibilis ad culmen agentis erigitur et demum omnium virtutum ordines ad ultimum essentie colliguntur anime fundamentum tamquam ad suam originem revertentes et in hoc statu anima suum aspectum dirigens eas, earum opera, industrias, dispositiones ac conditiones comprehendit et objecta omnia interno intuitu diiudicat tamquam extrinsecis officiis non egens; et cum luce intelligentie et maxime prime perlustratur in sui et omnium vite rerum perfectius cognitione clarescit.»*, ID., *ibid.*, X, 9, p. 400, l. 28 - p. 401, l. 7.

¹⁸ *«In hoc vero statu post omnium notitiam et sue essentie iudicium suam conditionem discernens suum conditorem merito recognoscit, a quo se sciens sumpsisse initium, se contraxisse originem non ignorat, ad quem omnia comprehensa reducit, postquam nichil reperit cognoscendum, cuius notitia acceptionum finalis terminus est cunctarum.»*, ID., *ibid.*, X, 9, p. 401, l. 7-12.

tout n'est possible que par et dans la lumière du tout présenté comme lumière fontale en qui se prend la source de toute intelligibilité¹⁹. Soulignons ici l'analogie de la lumière solaire dans la vision.

Nous retrouverons cette influence avicennienne chez un franciscain, lui aussi intéressé par la science de la perspective, et qui sera présent un peu plus tard à la cour pontificale en tant que *lector curie*: John Peckham. Mais examinons d'abord ses conceptions de l'optique ainsi que celle de Witelo, et leurs incidences sur la théologie de la vision béatifique.

II. Influences des théories renouvelées de la lumière: Witelo, Moerbeke et John Peckam

Les théories optiques furent largement renouvelées par la découverte en occident de la *Perspective* d'Al Hazen. Roger Bacon fut sans doute le premier à tirer profit de la lecture de cette oeuvre, traduite vers le début du XIIIe siècle. A cet égard, il fait figure de pionnier. Toutefois, on sait que ses recherches demeurèrent longtemps secrètes et que ses écrits ne furent connus que d'un cercle restreint d'initiés. Or justement, il semble établi qu'elles parvinrent à la cour de Viterbe où Clément IV les lui avait demandées avec insistance vers la fin de 1267 ou au début de 1268²⁰. Dès la fin de cette même année, Witelo avait rejoint la cour pontificale: c'est là qu'il prit connaissance des oeuvres du franciscain. Par ailleurs, c'est pour lui que

¹⁹ «*Nam intellectiva de potentia intelligendi perducitur ad effectum, cum per impressionem formarum intelligibilium omnia comprehendit. Cum igitur se ipsa non reducat, indiget agente in effectum, omnia intelligibilia continente. Causa igitur dandi ei formas est hec intelligentia, in qua in effectum sunt principia formarum intelligibilium abstractarum, que luce propria se ipsam intellectui representat, suam essentiam et formas intelligibiles anime manifestans. Ut lux solis est causa visionis sue et colorum, sine cuius actu nec color nec visus ad actum perceptionis perveniunt, sic sine eius actu nec intelligibilia nec intellectus ad actualem comprehensionem perducuntur, et cum supreme essentie et cause ac forme aspectum superent intellectus, in earum comprehensione eget lumine perlustrari ac eius officio earum impressiones suscipere videtur.*», ID., *ibid.*, X, 7, p. 385, l. 22 - p. 386, l. 8.

²⁰ Cf. D. C. LINDBERG, «Lines of influence in thirteenth-century optics: Bacon, Witelo, and Peckham», dans *Speculum*, 46 (1971) p. 66-83.

Moerbeke traduisit la *Dioptrique* d'Héron qu'il utilisa dans la rédaction de son *Optique* sans doute à Viterbe, entre 1270 et 1273 ²¹. L'étendue de son séjour en Curie a pu être précisé grâce à A. Paravicini Bagliani ²². Pierre d'Espagne s'y trouvait alors en qualité de médecin avant de devenir pape quelques années plus tard. Enfin Peckham dut rejoindre la cour vers 1277 pour y exercer la charge de lecteur de la Curie, et prendre connaissance, au plus tard à ce moment là, peut-être par l'entremise de Moerbeke qui y résidait encore ²³, des oeuvres que Witelo lui avait d'ailleurs dédiées. La cour de Viterbe apparaît bien ainsi comme le centre de la recherche optique de ce temps ²⁴.

A. Le renouvellement des théories optiques de Witelo et Peckham

Il ne nous appartient pas ici de reprendre l'ensemble de ce dossier passionnant d'Histoire des sciences. Nous voudrions seulement montrer les incidences des théories optiques élaborées en ce temps à Viterbe sur la noétique en général et la théologie de la vision béatifique en particulier. C'est la découverte de la *Perspective* d'Al Hazen qui fait progresser l'optique au XIII^e siècle. Il nous faut donc tenter ici de montrer en quoi elle révolutionne cette science.

1. L'apport d'Al Hazen

Jusqu'alors l'optique devait tenter d'accorder la théorie d'Euclide et Ptolémée expliquant la vision par un rayonnement émis par l'oeil et dirigé sur la réalité vue, avec celle héritée des épicuriens. Pour eux, c'étaient les objets eux-mêmes qui émettaient des simula-

²¹ D. C. LINDBERG, Introduction to the reprint edition, *Opticae thesaurus*, Risner ed., (Basel 1572), New-York/London, 1972, p. IX.

²² A. PARAVICINI BAGLIANI, «Witelo et la science optique à la cour pontificale de Viterbe (1277)», dans *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age*, 87 (1975/2) p. 425-453.

²³ D. C. LINDBERG ed., *John Peckham and the science of optics, Perspective communis*, Madison/Milwaukee/Londres, 1970, p. 18.

²⁴ Cf. D. C. LINDBERG, Introduction, *Opticae thesaurus, op. cit.*, p. V-XXXIV.

res par lesquels ils venaient frapper et pénétrer les sens et s'en faire ainsi connaître. La science optique trouvait chez Gallien une première tentative de compromis entre ces deux conceptions fondamentalement opposées. De même, la plupart des opticiens arabes, à l'exception toutefois d'Avicenne qui refuse toute utilité au rayonnement de l'oeil, tentèrent aussi d'accorder à celui-ci un rôle complémentaire de celui des rayons lumineux émis par les objets ou ce qui les éclaire.

La spécificité d'Al Hazen consistera donc à remarquer que c'est la luminosité même des objets qui est perçue par l'oeil, qu'elle vienne d'eux-mêmes ou d'une source lumineuse qui les éclaire. Il part pour cela de la fameuse considération reprise peut-être d'Aristote, que la vue d'objets trop lumineux aveugle. Peckham, dont la *Perspective* apparaît comme une synthèse très proche du texte d'Al Hazen, s'appuiera lui aussi sur ce même fait essentiel pour prouver la passivité de l'oeil dans la vision. La perception de la forme et de la couleur passera ainsi par celle des rayons lumineux émis par les objets.

Mais ce rayonnement s'effectue dans tous les sens, comment alors expliquer une perception précise de la réalité? Seuls les rayons perpendiculaires ne seront pas réfléchis par la paroi extérieure de l'oeil et viendront frapper ses parties les plus intérieures pour y produire la vision. Cette conception de la vision par les rayons reçus de l'extérieur assumait parfaitement les calculs mathématiques, géométriques susceptibles de s'accommoder aussi bien de l'une ou de l'autre explication de la sensation: objectiviste ou subjectiviste. Mais lorsqu'elle parvint en occident, elle eût à s'accorder avec les deux conceptions de la perception dont les artiens cherchaient une difficile conciliation: celle d'Augustin et celle d'Aristote.

Une première tentative de ce type avait été mise en oeuvre par Robert Grosseteste, qui demeurait fidèle en optique à Ptolémée et à Gallien. De plus, son augustinisme tendait à accentuer le rôle de l'intellect dans la connaissance au détriment de l'influence de l'objet qui n'était plus que l'occasion déclenchant la perception. Par ailleurs, il faisait déjà quelque place à la *species* dans la connaissance sensible et intelligible. Mais celle-ci supposait une perception globale des réalités, et non ponctuelle, comme celle d'Al Hazen.

2. *Sur le statut de la species*

D. C. Lindberg a montré toutefois que la *species* dont parle Grosseteste n'a nullement la matérialité des simulacres épicuriens²⁵. Il interprète l'espèce et sa multiplication en des termes néoplatoniciens à partir d'un passage du *De Lineis angulis et figuris* de Robert Grosseteste²⁶. Il reprend ce texte à A. C. Crombie²⁷ et le rapproche d'un autre fameux passage des *Ennéades* de Plotin. L'espèce est la manifestation du pouvoir même de la lumière solaire et de toute cause efficiente de produire des similitudes, des images, des espèces à sa ressemblance. Il confirme ainsi l'origine néoplatonicienne de la théorie de la multiplication des espèces qu'il lit chez Roger Bacon²⁸. L'espèce Baconienne ne saurait être le simulacre épicurien. En revanche, elle nous semble plus proche de celle d'Aristote. Dans ce cas, nous avons chez le savant franciscain une tentative néoplatonicienne d'accorder une théorie aristotélicienne de la perception avec son augustinisme. Celui-ci restant dominant chez Grosseteste, la *species* aristotélicienne n'y faisait encore qu'une timide entrée, vite expliquée en des termes également néoplatoniciens. Toutefois, si la *species* sensible n'a ni pour Grosseteste ni pour Bacon la matérialité des simulacres épicuriens, elle n'a pas la pure spiritualité des formes intelligibles. Le véritable enjeu de la *species* se joue, nous semble-t-il, au niveau noétique, ainsi que l'a bien montré

²⁵ D. C. LINDBERG, «Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West», dans *Isis*, 58, 3, n° 193 (1973) p. 321-341. Mais il ne fait là que rectifier, à juste titre une analogie philosophique trop rapide de V. RONCHI, *Storia della Luce*, Bologne: N. Zanichelli, 1952; trad. franc. J. TATON, *Histoire de la lumière*, Paris: Armand Collin, 1956.

²⁶ D. C. LINDBERG, «Alhazen's Theory of Vision...», art. cit., p. 336. Cf. aussi: J. Mac Evoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982; Id., «La connaissance intellectuelle selon Robert Grosseteste», dans *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977) p. 5-48.

²⁷ A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the origins of Experimental science, 1100-1700*, Oxford: Clarendon Press, 1953.

²⁸ Cf. aussi à ce sujet son introduction à l'édition du *De multiplicatione specierum de Bacon*, dans *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. liii sq.

K. Tachau ²⁹. Il est un des aspects essentiels de la pénétration de l'aristotélisme dans le monde latin au XIII^e siècle. L'enjeu est non seulement celui d'une théorie de la lumière physique et de la perception optique, mais encore son articulation avec une théorie de la lumière intelligible, dans sa dimension naturelle du fonctionnement ordinaire de l'intellect, et surnaturelle dans sa possibilité de connaître Dieu et les anges. Cela n'est pas sans poser de graves difficultés quant à une articulation désirée, voire supposée par tous ces auteurs, mais pensée explicitement par bien peu d'entre eux.

3. D'une physique à une métaphysique de la lumière

Dans la préface, de sa *Perspectiva communis*, oeuvre de Physique s'il en est, Peckham ne demande-t-il pas l'illumination de celui qui est la lumière de tout homme? Cela ne signifie pas qu'il confonde les deux lumières. Par ailleurs nous le verrons prendre ses distances avec la théorie baconienne de la multiplication des espèces dans le milieu, pour lui préférer une théorie plus néoplatonicienne encore de la lumière. De même, la dédicace de Witelo à son *Optique*, manifeste un néoplatonisme dont les sources ne sont pas avérées. Nous pouvons toutefois au moins supposer qu'on peut compter parmi elles les traductions de son ami Guillaume de Moerbeke à qui il dédie cette oeuvre. Nous verrons bientôt en quoi elles concernaient cette articulation entre une conception de la diffusion de la lumière et la noétique aristotélicienne des deux intellects, à une époque où le monopsychisme «averroïste» devenait une préoccupation majeure pour les théologiens.

Le thème de la métaphysique médiévale de la lumière, a déjà donné lieu à d'âpres discussions. En dépit de l'avis général partagé par A. C. Crombie et C. Baumker, repris plus tard par G. Federici Vescovini ³⁰, A. Birkenmajer ³¹ s'élevait contre une conception méta-

²⁹ K. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockam. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*, Studien und texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XXII, Leiden/New York...: E.J. Brill, 1988.

³⁰ G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, Turin, 1965, p. 134-135, C. BAEUMKER, «Witelo, ein Philosoph und Natur forscher des XIII

physique de la lumière. Certes, les traités de Witelo se cantonnent dans le domaine des sciences, mais sa dédicace témoigne que son intérêt pour l'optique et la lumière allait au-delà. Voyons maintenant ce qui pouvait le séduire dans les commentaires néoplatoniciens d'Aristote traduits par son ami Moerbeke.

B) «*Sol et lumen*»: l'apport des traductions néoplatoniciennes de Moerbeke

I. Contexte chronologique: la coopération entre Moerbeke et saint Thomas: de la légende à la réalité

Nous ne pouvons dans le cadre de cet article retracer les filiations et influences précises des textes traduits par Moerbeke³². Nous nous tiendrons donc à quelques exemples tirés des principaux commentaires néoplatoniciens traduits entre novembre 1267 et Décembre 1268: Les commentaires au *De Anima* de Thémistius et Philopon, ainsi que l'*Elementatio Theologica de Proclus*. La concentration de ces trois traductions en une si courte période nous semble dénoter une préoccupation théorique de ce temps: trouver une réponse satisfaisante à la théorie «averroïste» de l'unicité de l'intellect. Était-elle propre à Guillaume de Moerbeke ou commandée par d'autres? En tout cas ses préoccupations évoluent à partir du début 1269, puis qu'il quitte le domaine de la noétique et de la théologie néoplatonicienne pour celui des mathématiques, avec Archimède et Eutocius, et de l'optique, avec la catoptrique d'Héron d'Alexandrie. La présence de Pierre d'Espagne et de Witelo à Viterbe, ainsi sans doute

Jarunderts», dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, III, 2 (1908) p. 606-609; A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste...*, op. cit., p. 213-216.

³¹ BIRKENMAJER, «Études sur Witelo», dans *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, 1918, p. 4-6, 1920, p. 354-360, 1922, p. 6-9.

³² Pour une bibliographie complète, Cf. W. VANHAMEL, «Bibliographie de Guillaume de Moerbeke», dans *Guillaume de Moerbeke, recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, J. Brams et W. Vanhamel eds., Louvain, 1989, p. 301-383.

que des oeuvres de Bacon, n'est sans doute pas étrangère au choix de cette dernière oeuvre.

Le mythe de la collaboration entre Moerbeke et saint Thomas, qui lui aurait commandé les traductions auxquelles il s'occupait au moment de son séjour en Italie a été suffisamment battu en brèche³³. En revanche, l'utilisation des traductions de Moerbeke par l'Aquinat est avérée. Ainsi, des cendres de la légende démystifiée, peut naître la véritable histoire des relations entre Moerbeke et Thomas d'Aquin, dans les années où Rome et Viterbe les avaient rassemblés dans un proche voisinage. C'est ce qu'a entrepris C. Steel³⁴ qui conclut:

«On peut difficilement expliquer l'utilisation privilégiée des traductions de Moerbeke dont témoigne l'oeuvre de saint Thomas, si on n'admet pas que les deux hommes ont été en «relation» directe. Certes, Guillaume a commencé son projet de traduction sans l'initiative ou l'encouragement de Thomas. Mais, quand ce dernier eut pris connaissance du travail de son confrère (probablement lors d'une rencontre à Viterbe), il a commencé à utiliser ses traductions. Il est même probable qu'il a commandé quelque fois lui-même une traduction. Les données manquent pour pouvoir parler d'une véritable collaboration entre les deux hommes.»³⁵

Parmi les traductions de Moerbeke, il en est une qui a joué un rôle majeur dans l'élaboration de la noétique de saint Thomas: c'est celle du commentaire de Thémistius. Nous ne voulons nullement alimenter la polémique, mais plutôt situer saint Thomas par rapport aux affrontements doctrinaux de la décennie 1267-1277, et préciser le rôle qu'il y a joué à l'occasion de son séjour romain et de son der-

³³ Cf. R. A. GAUTHIER, dans *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia.*, (édition Léonine), t. 47, *Sententia libri Ethicorum*, Rome, 1969, *Praefatio*, p. 232*-234*, t. 48, *Sententia libri Politicorum, Tabula libri Ethicorum*, Rome, 1971, *Appendix*, p. XVII-XX, et surtout, t. 45, *Sententia libri de Anima*, Rome/Paris, 1984, *praefatio*, p. 176* et 273* sq.

³⁴ C. STEEL, «Guillaume de Moerbeke et saint Thomas», dans *Guillaume de Moerbeke, recueil d'études...*, op. cit., p. 57-82.

³⁵ ID., *ibid.* p. 81.

nier séjour parisien. Était-il visé en 1277 par E. Tempier en même temps que les averroïstes ³⁶? En tout cas son passage à Rome et son rappel à Paris dès le début de l'année 1269, témoignent assez de la part qu'il prit dans la lutte contre l'averroïsme. Si son séjour romain a un sens, c'est l'oeuvre même, «de sagesse» ³⁷ qu'il réalisa à ce moment dans la paix du couvent de sainte Sabine: le *Commentaire du Traité de l'âme*, qui le lui donne. Or celui-ci atteste la connaissance qu'il avait du commentaire de Thémistius et l'usage qu'il en fit pour rédiger le commentaire au premier livre du *de Anima* sur lequel il était le moins documenté (car il n'était guère enseigné). Si maintenant nous considérons le *De unitate intellectus*, rédigé, lui dans le feu de l'action à Paris, à la fin de 1270, quelques jours avant la condamnation, il demeure «le pivot de la controverse Averroïste au XIII^e siècle» ³⁸. Or il tire du commentaire de Thémistius deux idées essentielles.

2. *Le commentaire de Themistius et son influence*

La première ne concerne qu'indirectement notre thème, elle est toutefois fondamentale. Thémistius donnerait l'interprétation exacte d'Aristote en faisant de l'intellect non seulement une partie de l'âme individuelle, mais surtout la composante essentielle du moi humain. A l'origine de la formulation noétique du personalisme de saint Thomas nous trouvons donc peut-être le commentaire de Thémistius sur le *De Anima*, en tout cas la compréhension qu'il en avait. On sait qu'elle fut contestée par B. Nardi qui, dans son introduction à la traduction italienne du *De unitate intellectus*, voulait voir en Thémistius un partisan du monopsychisme.

«Si Thomas avait lu attentivement ce qui suit dans le commentaire de Thémistius, il aurait remarqué que pour lui l'intellect

³⁶ Cf., R. WIELOCKX, «Autour du procès de Thomas d'Aquin», dans *Thomas von Aquin. Werke und Wirkung im licht neuerer Forschungen*, A. Zimmermann ed., M.M., 19, Berlin/New-york, 1988, p. 413-438.

³⁷ R. A. GAUTHIER, *Sentencia libri de Anima, Praefatio*, Rome/Paris, 1984, p. 283 sq.

³⁸ F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain/Paris, 1966, p. 432.

agent est unique pour tous les hommes, sans quoi les individus de l'espèce humaine ne pourraient pas se comprendre et communiquer entre eux.»³⁹.

Mais sur ce point justement nous partageons l'avis de G. Verbeke, éditeur de la traduction du commentaire de Thémistius au *De Anima*, par Guillaume de Moerbeke. Il nous invite à revenir au texte même du commentaire. Celui-ci prend prétexte du passage où, envisageant le cas des indivisibles privatifs, Aristote leur confère une existence en acte et séparée, pour poser le problème de l'unicité ou de la pluralité des intellects⁴⁰. En fait, Thémistius, en un mouvement dialectique remarquable, envisage trois hypothèses.

La première, est celle de l'unicité de l'intellect. Mais le commentateur grec la critique en faisant référence au texte d'Aristote qui compare l'intellect agent à la lumière. La comparaison pourrait conduire à penser son unicité, comme il en est du soleil qui est la source unique de la lumière éclairant tous les vivants. Mais dans ce cas, objecte le commentateur, l'immortalité de l'intellect agent ne concernerait plus les intellects humains, pas plus que l'incorruptibilité de la lumière n'affecte les sens de ceux qui la voient.

La seconde hypothèse de la pluralité des intellects n'est pas sans poser elle aussi des problèmes qui allaient devenir d'actualité peu après la traduction de Moerbeke. L'individuation ne doit-elle pas être opérée, en bon aristotélisme, par la matière, qui ne saurait pourtant trouver aucune place dans l'intellect actif? Par ailleurs la multiplicité des intellects agents entraînerait l'impossibilité pour les intellects possibles de penser tous les objets et même de se comprendre entre eux. C'est de la critique par Thémistius de cette seconde

³⁹ B. NARDI, *S. Tommaso d'Aquino, Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroïsti*. Traduzione, commento e introduzione storica di Bruno Nardi, Florence, 1938, p. 44; THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke*, G. Verbeke ed., Louvain/Paris, 1957, p. XLVII.

⁴⁰ THEMISTIUS, *Commentaire sur le Traité de l'âme...*, op. cit., p. 234 sq., correspondant au texte grec, *Themistii, in libros aristotelis de Anima, Paraphrasis*, R. HEINZE ed., Berlin, 1899, p. 103 sq., ARISTOTE, *Traité de l'âme*, III, 6, 430 b, 25.

hypothèse, de la multiplicité des intellects, que Nardi tirait argument pour en faire un partisan du monopsychisme.

Saint Thomas d'Aquin n'avait-il pas su, lui aussi, en tirer parti, comme d'ailleurs de la première hypothèse, en des passages fameux? A la suite de Thémistius il opposait le point de vue platonicien assimilant l'intelligence au soleil unique source lumineuse des vivants, à celui d'Aristote qui préférait comparer l'intellect à la lumière (*lumen*)⁴¹. Une fois encore sa lecture s'oppose à celle d'un augustinisme avicennisant plus néoplatonicien qui voudrait une dépendance noétique, et non seulement ontologique à l'égard du créateur. Par ailleurs, saint Thomas tire parti de la seconde hypothèse lors qu'il suggère justement que l'enseignement du disciple par le maître serait impossible si leurs deux intellects ne tiraient leur lumière d'une unique source de toute intelligibilité⁴².

Mais nous ne pouvons avec B. Nardi nous arrêter au second moment, de cette pensée éminemment dialectique, où aussi bien l'unicité que la pluralité des intellects semblent inacceptables. Il nous faut aller à son dépassement qui constitue justement l'originalité de la pensée de Thémistius et n'a pas manqué de séduire saint Thomas. La troisième hypothèse envisagée par Thémistius, et que semble négliger B. Nardi, concilierait l'existence d'un intellect actif premier, seule source de toute lumière intellectuelle, avec une multiplicité d'intellects éclairés et éclairants. Nous retrouvons ici l'interprétation typiquement néoplatonicienne de la connaissance par des illuminations hiérarchiques. Ne pouvons nous penser qu'elle dut séduire les contemporains de Moerbeke à la fois augustiniens et férus

⁴¹ «*Nihil enim videtur inconueniens sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum. Quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparat ipsum lumini; Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit: est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum.*» THOMAS D'AQUIN, *De unitate intellectus*, c. IV, editio Leonina, t. XLIII, Rome, 1976, p. 307.

⁴² «*Unitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non esset, nisi esset idem principium illustrans.*», *ID.*, *ibid.*, c. V, p. 314.

d'optique? Notons toutefois que pour Thémistius les intellects en question étaient tous actifs à des niveaux divers, et recevaient les lumières de leurs supérieurs.

Saint Thomas propose, on le sait, une autre lecture du texte. Là seulement réside son erreur d'interprétation, mais elle n'en est que plus féconde. Pour lui les intellects illuminés sont les intellects possibles tandis que les illuminateurs sont les intellects agents. De plus, tous sont maintenus dans l'être par leur créateur. Ainsi peut-il à la fois penser la multiplicité des intellects agents et possibles et leur dépendance universelle, (mais dans l'ordre de l'être, non de l'intellection), à l'égard d'un unique intellect agent transcendant. Sur ce point, saint Thomas s'avère à la fois assez proche par certains côtés, mais aussi fondamentalement en désaccord avec un autre commentaire néoplatonicien du *De Anima*, (dont la traduction de Moerbeke se limite à la fin du Livre III): celui de Philopon.

3. *Le commentaire de Philopon: les lumières de la pédagogie*

Nous ne voulons pas, ici non plus, reprendre la polémique déjà ancienne à propos de l'influence de Philopon sur le commentaire de saint Thomas au *Traité de l'âme*. Il semble qu'elle relève d'une lecture trop superficielle des deux commentaires, ainsi que l'a montré M. Jugie⁴³. De bonnes raisons peuvent être trouvées au fait que Thomas d'Aquin n'ait pas utilisé Philopon. G. Verbeke s'emploie

⁴³ Cf. *Les Oeuvres complètes de Gennade Scolarios*, L. Petit, X. A. Sideres, M. Jugie, eds., Paris, 1933, t. 4, p. XI, M. JUGIE, «Georges scholarios et saint Thomas d'Aquin», dans *Mélanges Mandonnet*, I, Bibliothèque Thomiste, 13, Paris: Vrin, 1930, p. 423-440. Les éditeurs répondent sur ce point aux grecs, B. TATAKIS, et K. AXELOS, qui exagéraient sans doute l'influence de Philopon sur saint Thomas, notons toutefois que M. de Corte et E. Gilson soutenaient également l'existence de cette influence: M. DE CORTE, *Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du «Traité de l'âme» d'Aristote*, Liège/Paris, 1934, p. XIV-XVII. E. GILSON, «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle», dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 28 (1961) p. 164-279. E.-H. Weber voit quant à lui un emprunt explicite de saint Thomas à ce commentaire: E. H. WEBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Bibliothèque Thomiste 46, Paris: Vrin, 1991, p. 415-416.

à en avancer d'excellentes au plan doctrinal ⁴⁴. Il en est une autre, c'est que saint Thomas n'a sans doute pas eu le loisir de l'étudier assez à fond pour en tirer parti, en tout cas dans son commentaire du *De anima*. S'il a quitté Rome à la fin 1268, a-t-il pu prendre connaissance avant son départ, de la traduction de Moerbeke achevée le 17 décembre de cette année? A-t-elle pu parvenir à saint Thomas durant son dernier séjour à Paris? Le commentaire de Philopon n'était pas directement utilisable au plan polémique. Et c'est plutôt à celui de Themistius que saint Thomas eut recours dans le *De unitate intellectus*. En revanche, l'on ne peut s'empêcher de penser que Moerbeke fit lire sa traduction de Philopon à ses amis perspectivistes. Or il s'y trouvait une variante nouvelle de l'interprétation de l'analogie de la lumière et du Soleil.

Rappelons rapidement le contexte de la psychologie et de la noétique de Philopon. C'est un mélange savamment dosé de spiritualisme platonicien, de pneumatisme stoïcien, et enfin de noétique aristotélicienne. Pour lui, l'âme reste un principe immatériel. Sa partie rationnelle qui n'est aucunement liée au corps doit donc être éternelle et s'unir à lui à la suite d'un abaissement progressif. Par ailleurs, sa partie sensible est forme du corps pneumatique et sa partie végétative du corps terrestre. L'âme rationnelle sera ainsi capable, lors qu'elle pourra se dégager totalement du corps et de son influence, d'une connaissance purement intuitive des intelligibles. En attendant, l'intellect reste entravé par le corps, et cet état de puissance en mal d'actualisation, le cantonne dans un usage encore discursif de la raison (*dianoia*). Son passage de la puissance à l'acte exigera l'intervention d'un autre intellect en acte: celui du maître. Celui-ci pourra, par sa lumière, actualiser, en une sorte de réminiscence, des connaissances présentes dans l'intellect du disciple, mais à l'état virtuel seulement. L'actualisation de l'intellect possible peut être pensée selon un principe formel: et c'est le rôle de la *species*. Elle peut aussi être pensée selon une causalité efficiente, et c'est ainsi que les lumières du docteur actualisent l'intelligence du disciple, mais cette

⁴⁴ Cf. JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le De Anima d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke*, G. Verbeke ed., Louvain/Paris 1966, p. LXXI-LXXXII.

fois sans réception d'un contenu extérieur, en une sorte de réminiscence ⁴⁵.

Philopon ne doute pas de tenir là la synthèse entre Platon et Aristote, présente implicitement chez ce dernier ⁴⁶. Mais encore ne s'agit-il ici que du passage de la puissance première à la puissance seconde. Reste à penser le principe de l'actualisation ultime faisant passer l'intellect de la puissance seconde, ou de l'entéléchie première à l'entéléchie seconde. En d'autres termes, la lumière du maître confère au disciple l'*habitus* de science, mais comment celui-ci va-t-il s'actualiser en lui? Philopon va envisager trois solutions dont une seule lui paraîtra devoir être retenue. L'intellect actif qui fait passer l'intellect possible de la puissance à l'acte peut se trouver dans l'âme individuelle elle-même, dans celle d'un autre individu ou en Dieu. Ici encore, la pédagogie de la lumière va l'emporter. La première hypothèse ne convient pas, en effet car l'intellect d'un individu doit être soit en acte soit en puissance. Si un intellect doit être actualisé, c'est qu'il est en puissance et non en acte. Ce sera donc nécessairement par un autre (autre selon le nombre, mais non selon l'espèce) déjà en acte, qu'il devra être porté à l'acte ⁴⁷. Cela n'exclut pas, à l'occasion, une intervention directe ponctuelle de l'intellect divin ⁴⁸. Mais cela ne saurait être le cas général, sans quoi l'intellect

⁴⁵ «*Principium autem aut formale aut factivum. Possibile enim utrumque: formale quidem ut ad id quod perficitur et fit actu: assumit enim tunc propriam speciem, quando operatur vel actuatur; factivum autem ut ad docentem: qui enim in doctore secundum actum intellectus factivus est eius qui in discipulo, ex eo qui secundum potentiam ad actum transmutante.*», JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le De Anima d'Aristote...*, op. cit., p. 58, l. 96-1.

⁴⁶ Cf. *infra*, n. 49. Remarquons que nous avons trouvé chez Pierre d'Espagne une tentative de synthèse identique entre Platon et Aristote. Pour lui aussi la lumière d'un intellect agent, qui pouvait être supérieur, venait libérer les espèces de la matérialité où les imprimait l'intellect possible. Cette prétendue synthèse d'un innéisme de la réminiscence et du réalisme de la *species*, constituait pour lui aussi la réconciliation des deux grands philosophes de l'antiquité.

⁴⁷ «*Duci autem ad actum dicitur eum qui potentia ab alio quidem anime actu ente, individuo autem solo, non substantia differente.*», ID., *ibid.* p. 50, l. 79-81.

⁴⁸ «*In uno autem homine praecedit qui potentia eum qui actu, sed iste qui potentia ab aliquo alio intellectu actu ente, puta eo qui doctoris, ducitur in actum, aut etiam a divino.*», ID., *ibid.* p. 91, l. 46-49.

agent devrait être comparé au soleil et non à la lumière. Nous retrouvons ainsi la comparaison de l'actualisation intellectuelle à celle de la vision sensible, par la lumière. Pourtant, alors que pour saint Thomas, elle oppose les noétiques de Platon et d'Aristote, elle est supposée les réconcilier pour Philopon. En revanche l'espoir de réconcilier Aristote et Platon est une constituante traditionnelle de l'Augustinisme avicennisant qui servait de cadre doctrinal aux savantes recherches optiques et métaphysiques menées à Viterbe dans l'entourage de Moerbeke.

Ainsi pour Philopon, l'intellect agent qui actualise l'intellect possible n'est pas celui du Créateur, mais un autre intellect humain. Il ne crée d'ailleurs pas de nouveaux intelligibles dans l'intellect en puissance, il révèle ceux qui s'y trouvent déjà, de même que la lumière révèle des couleurs préexistantes. C'est, selon Philopon, parce que Aristote pense la connaissance comme une réminiscence, qu'il est possible de comparer l'intellect purement humain du *doctor activus* au soleil et non ⁴⁹ seulement à la lumière. Voilà ce qui, selon lui, le réconcilie avec Platon, tandis que pour saint Thomas c'est justement ce qui les oppose. Si Aristote avait considéré l'intellect agent comme divin, il l'aurait comparé au soleil et non à la lumière, mais il ne parle que d'un intellect humain. Lorsque Aristote dit que l'intellect en acte est toujours en acte, il faudra le comprendre de l'humanité dans son ensemble, non de l'intellect individuel. Dans l'ensemble de l'humanité, il en est toujours quelques uns qui pensent (même s'ils ne sont pas nombreux!).

⁴⁹ «*Et hinc etiam patam, quia non de conditore intellectu dicit; lumen quidem enim non existentiam coloribus exhibet, sed solum videri. Conditor vero intellectus non sic facit omnia, sed ipsum esse et substantiam his quae ab ipso fiunt, tradit. Quare nostro intellectui haec congruent magis qui omnia facit non substantiam ipsorum producens, sed potentia intelligibilia actu faciens intelligibilia, sicut dictum est. Et utique si intellectum conditorem in his diceret, rationabilius utique ipsum magis soli assimilaret, non lumini; sicut enim sol producit lumen et condit sibi esse, sic et conditor intellectus actu intellectum producit, a quo potentia intelligibilia fiunt actu intelligibilia, ut a lumine potentia visibilia actu visibilia. His autem verbis attendunt qui dicta Platonis extollunt, ad concordiam sibi Aristotelem reducetes*», ID., *ibid.* p. 56-57, l. 51-63.

Pour le combat contre le monopsychisme averroïste, l'apport de Philopon est ici le même que celui de Thémistius. Plus exactement Philopon, distingue quatre opinions sur le sujet, dont il ne retient que la dernière ⁵⁰. L'attribution de chacune d'elles n'est pas passée dans la traduction de Moerbeke, mais on peut la reconstituer à partir du texte grec.

La première opinion est celle d'Alexandre d'Aphrodise. Selon lui, l'intellect en acte est universel parce que divin et créateur. Il actualise de l'extérieur notre intellect, qui étant parfois en puissance ne peut constituer le principe actif de l'intellection.

La seconde opinion est attribuée à Marinus: l'intellect actif serait toujours extérieur à l'homme, il ne serait pas Dieu, mais une intelligence séparée, intercalée entre eux. Ici encore Marinus reprend la comparaison avec la lumière qui ne correspond pas à Dieu (soleil), mais à quelque intelligence illuminatrice intermédiaire entre lui et l'homme. Philopon lui oppose qu'un tel intellect extérieur ne saurait animer le corps de l'homme comme son acte premier.

La troisième opinion, attribuée dans la version latine du commentaire à «certains qu'on a considérés comme platoniciens» ⁵¹, viendrait en fait de Plotin. Celui-ci distinguerait dans l'âme humaine deux intellects. L'intellect en puissance, s'y trouve en permanence et est parfois en acte. Mais il y a aussi un autre intellect en acte qui s'introduit dans l'âme du dehors pour l'actualiser. Philopon refuse cette présence en nous (même venant de l'extérieur), d'un intellect toujours en acte qui nous obligerait à penser sans cesse. Les enfants, les fous et ceux qui dorment ne pensent pas! ⁵².

Il adhère en revanche à une quatrième opinion que le texte grec attribue à Plutarque. Il ne peut y avoir en nous qu'un intellect, tantôt en acte et tantôt en puissance. Mais Aristote ne dit-il pas que l'intellect humain est toujours en acte? Cela est vrai du genre humain

⁵⁰ ID., *ibid.* p. 43, l. 18-49, l. 54.

⁵¹ ID., *ibid.*, p. 45, l. 45.

⁵² «*Si enim est in nobis qui semper actu intellectus, semper nos oportebat secundum intellectum operari; qui enim actu intellectus per operari dicitur actu intellectus. Nunc autem neque omnes homines intellectualiter operantur, neque pueri entes neque in somnis, neque in alienationibus.*», ID., *ibid.*, p. 47, l. 19 - p. 48, l. 23.

dans son ensemble où l'on devrait à tout instant arriver à trouver quelqu'un pour penser ⁵³! Mais en chaque individu l'intellect ne saurait rester toujours en acte, il est parfois en puissance.

Ce qui caractérise la réfutation du monopsychisme par Philopon, c'est son optimisme à l'égard d'une dimension sociale de la pensée, où Platon et Aristote devraient d'ailleurs pouvoir être réconciliés. L'actualisation de l'intellect passe individuel est atteinte grâce à l'illumination par quelque *doctor* dont la pensée est déjà en acte. Au plan collectif, l'on trouvera toujours des intellectuels pour penser à temps et à contre temps. Cependant, dans la mesure où toutes ces lumières intellectuelles tirent leur subsistance dans l'être d'une seule et même source lumineuse, son intervention dans le processus intellectif ne doit pas être totalement exclue.

Dans sa lecture d'Aristote, et plus encore dans celle de Thémistius, tant les théologiens héritiers d'un augustinisme avicennisant que saint Thomas trouvent argument contre le monopsychisme. Mais ce qui diffère, c'est l'interprétation proposée de l'Aristotélisme et du platonisme. Et c'est là peut-être que la fortune de saint Thomas se sépare de celle des théologiens qui comme lui en 1267, à Rome et dans ses environs cherchaient à contrer l'aristotélisme radical qui gagnait du terrain à Paris.

Saint Thomas sait que Platon et Aristote sont irréconciliables. Aussi se contente-t-il de proposer une interprétation authentique d'Aristote. Mais il la reprend au néoplatonisme qui avait tenté une première christianisation d'Aristote, avant d'inspirer ses lecteurs arabes. Toutefois, il purifie au maximum cet Aristote authentique, aussi bien de tout ce qu'il pourrait avoir de chrétien que de ce qui lui est ajouté par le néoplatonisme. Il distingue donc dans l'individu, deux puissances intellectuelles, l'une en puissance susceptible d'être actualisée, l'autre en acte.

⁵³ «*Quoniam igitur in universo, neque tempore quod potentia praecedat id quod actu, propter hoc non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit sicut in uno, sed semper intelligit (sunt enim in universo semper actu intellectus). Quare non ad omne et ad susceptaculum animarum in universo dictum est: semper intelligit non etiam quod unusquisque semper intelligit.*», ID., *ibid.*, p. 52, l. 23-29.

Pour Thémistius, comme pour Philopon, ce n'étaient pas les mêmes intellects qui étaient en puissance et en acte. Pour le premier, les intellects en puissance étaient actualisés par ceux qui sont en acte selon des illuminations hiérarchiquement célestes. Pour Philopon, la hiérarchie est plus terre à terre et scolaire, elle est celle du maître éclairant le disciple en une maïeutique toute socratique. Mais, pour l'un comme pour l'autre, cette propagation hiérarchique de la lumière n'exclut pas une dépendance ontologique des intelligences comme des intelligibles à l'égard du Créateur.

Saint Thomas, saisissant cet effort aristotélien de la part des lecteurs néoplatoniciens que lui traduit Moerbeke, limitera strictement la dépendance à ce niveau ontologique. Mais on comprend que la lecture de ces mêmes textes (dans le contexte illuministe d'une optique pensée dans le cadre de l'augustinisme avicennisant) ait étendu cette dépendance de l'ordre de l'ontologie à celui de l'épistémologie. Cela donne alors une métaphysique de la lumière et une explication de la vision béatifique toutes différentes.

4. *A la recherche d'une métaphysique néoplatonicienne de la lumière?*

Nous voyons ainsi ce que saint Thomas a pu tirer de ses lectures des traductions de Moerbeke, mais ce n'est peut-être pas exactement ce que celui-ci et ses amis y cherchaient. L'on peut penser en effet que Moerbeke ne travaillait pas exclusivement sur commande, et sûrement pas sur celles exclusives de saint Thomas dans les années 1267-1268. C. Steel l'accorde en conclusion de son article:

«Les données manquent pour parler d'une véritable coopération entre les deux hommes. D'ailleurs, je n'ai pas l'impression que leurs intérêts intellectuels étaient convergents. Si on peut prendre le Prologue de la *Perspectiva* de Witelo comme un témoignage indirect sur la pensée de Guillaume, il semble qu'il avait une préférence pour la philosophie 'platonisante', avec un intérêt particulier pour la philosophie de la nature et l'astronomie (-logie?).»⁵⁴

⁵⁴ C. STEEL, «Guillaume de Moerbeke et saint Thomas», art. cit., p. 81.

Ne peut-on donc penser que ce que cherchait Moerbeke, en traduisant l'*Elementatio theologica* de Proclus, c'était un cadre néoplatonicien pour la théorie de la lumière qui le passionnait, ainsi que son entourage savant de la cour de Viterbe? Qui plus est, on sait bien que la physique céleste s'articulait à l'époque à la métaphysique des intelligences, puisque c'est parmi elles que se recrutaient les causes du mouvement des astres. Or le texte que Moerbeke avait traduit immédiatement avant le commentaire de Thémistius, est justement un commentaire du *De celo*. Nous ne pouvons qu'imaginer, en l'absence d'écrits personnels, ce que pouvait être la synthèse qui s'élaborait dans l'esprit du traducteur dominicain. Il ne nous appartient pas ici examiner en détail l'influence de sa traduction de l'*Elementatio*. Il semble toutefois qu'elle se soit cantonnée dans le domaine germanique, ne touchant guère les milieux parisien ou anglais.

Pour nous en tenir au problème des âmes et de leur vision, l'on imagine aisément le parti qui pouvait être tiré de la proposition 185 de l'*Elementatio*. Elle distingue en effet trois types d'âmes: celles qui sont sans cesse placées sous l'irradiation de la source divine de toute lumière, celles dont l'intellection est toujours en acte, celles enfin qui sont par intermittence en état d'intellection⁵⁵.

Si nous rapprochons cette division de celles que nous trouvons dans les deux commentaires néoplatoniciens, entre intellect créateur (divin), intellect agent et intellect possible, nous pouvons arriver à une synthèse du type suivant. Dieu illumine directement les âmes bienheureuses, humaines ou angéliques. Par ailleurs sa lumière atteint

⁵⁵ «*Omnes quidem divine anime dii sunt animaliter, omnes autem que intellectuali intellectu participant deorum contemplatrices semper, omnes autem transmutationis susceptive deorum contemplatrices quandoque. Si enim hee quidem habent divinum lumen desuper irradians, hee autem semper intelligunt, hee autem quandoque ab hac perfectione transmutantur: hee quidem in multitudine animarum proportionaliter stant diis; hee autem consequuntur diis, secundum intellectum operantes semper, et a divinis dependent animabus, hanc rationem habentes ad ipsas quam quod intellectu ad divinum; que autem quandoque intelligunt et assequuntur quandoque diis, neque intellectu semper participare neque divinis simul converti animabus semper potentes; quod enim ab intellectu quandoque transcendit nulla arte diis semper coaptari possibile.*», PROCLUS, *Elementatio Theologica*, trad. Guillaume De Moerbeke, H. Boese ed., Leuven, 1987, p. 90-91.

hiérarchiquement les intelligences angéliques toujours en acte. Enfin, les intelligences humaines pourront bénéficier de leurs lumières pour passer (par intermittence en cette vie) de la puissance à l'acte. Une telle synthèse serait assez proche de celle que nous allons trouver chez Peckham, à ceci près que la sienne s'inscrit dans le cadre d'un augustinisme avicennisant.

Nous trouvons dans un écrit de la même époque, mais auquel ce «garde fou» théologique semble manquer, une tentative sauvage de synthèse entre la théologie de la vision de Dieu et les données de la science optique de ce temps. Il s'agit du *De Oculo Morali* de Pierre de Limoges qui fut considéré jusqu'au siècle dernier comme une oeuvre de Peckham lui-même. Il propose une analogie entre les trois types de vision optique, et autant de genres de vision de Dieu. Celle par des rayons directs, droits (*recti*) correspondrait à la vision faciale réservée aux bienheureux après le jugement dernier. Jusque là les âmes saintes séparées n'ont qu'une vision imparfaite correspondant à celle obtenue ici-bas par des rayons obliques, selon des lignes brisées. Enfin celle qui se produit selon des rayons réfléchis correspond à la vision de Dieu en cette vie, «*in speculum*»⁵⁶. L'expression Paulinienne interfère ainsi avec la science optique de ce temps, en une conception de la lumière où les frontières de la physique et de la métaphysique sont mal définies. Par ailleurs, cette conception de la vision de Dieu réservant la vision parfaite, face-à-face, aux bienheureux après le jugement dernier annonce, plus de soixante ans avant qu'elle ne soit formulée, l'opinion de Jean XXII sur la vision béatifique! Plus exactement, la thèse de Pierre de Limoges correspond davantage à celle des trois visions inventée alors par Guiral Ot pour défendre le pape. Notons qu'à travers ces croisements entre l'opti-

⁵⁶ «*Auctores perspective distingunt triplicem oculi visionem, prima est per lineas rectas, secunda per lineas fractas, tertia per reflexas... Modo consilli spirituali loquendo, possumus in homine visionem triplicem assignare. Unam perfectam quam erit in statu glorie post resurrectionem ultimam. Alia est in anima separata a corpore usque ad resurrectionem in celo empyreo, divinam essentiam contemplante, et hec visio debilior est quam prima. Tercia est in hac vita, et hec est omnino debilissima, et habet fieri per reflexionem, sic et visio qua aliquid videtur in speculo habet fieri mediantibus reflexis lineis. Unde ab Apostolo vocatur visio specularis.*», PIERRE DE LIMOGES, *De oculo morali*, Ch. 5, Ms. Vat. lat. 1041.

que et une théologie influencée par le néoplatonisme, réapparaissent chez certains des médiations créées, angéliques, jusque dans la vision béatifique. Leur formulation dans le langage des théophanies et de l'avicennisme avait été censurée et éliminée à partir de 1241-44, mais nous avons vu que certains milieux théologiques n'acceptaient qu'à contre coeur la critique des théophanies ⁵⁷.

Avec les traductions de Moerbeke, les perspectivistes, Witelo, Pierre d'Espagne ou John Peckham puisaient la métaphysique de la lumière à sa source. C'est en ce sens (seulement) que Moerbeke nous semble pouvoir être appelé «l'initiateur du néoplatonisme au XIIIe siècle» ⁵⁸. Non que le néoplatonisme soit absent de ce siècle avant les traductions de Moerbeke, mais il parvient au monde latin dans sa lecture arabe, dans le *Liber de causis* par exemple. Il est encore mêlé par les commentaires arabes à l'aristotélisme auquel son opposition est ainsi voilée. Certes il y a aussi une autre présence grecque du néoplatonisme en ce siècle, celle de Denys, mais elle n'est pas non plus connue comme telle puisqu'il est encore confondu avec l'Aréopagite et le martyr parisien. Avec les traductions de Moerbeke, le néoplatonisme est restitué à l'état pur, même si la plupart de ses contemporains n'ont pas la rigueur philologique qui leur permettrait de discerner les filiations historiques entre les textes qu'ils utilisent. Confrontés, sept siècles plus tard au même problème de christianisation d'Aristote, ils bénéficiaient avec les commentaires du *de Anima* par Thémistius et Philopon, de tentatives antérieures fondées également sur une lecture néoplatonicienne, avant même que la médiation des commentateurs arabes fût intervenue.

L'on sait le parti qu'en tira saint Thomas dans sa lutte contre le monopsychisme «averroïste», et pour sa restitution d'une noétique authentiquement aristotélicienne. Il se garda bien, pourtant, de tenter une synthèse avec le platonisme qu'il jugeait impossible, et abandonna la conception augustinienne de l'illumination. Les perspectivistes

⁵⁷ Cf. par exemple Albert le Grand et sa critique acerbe d'Hugues de Saint-Victor en même temps que des censeurs de 1241. Cf., ALBERT LE GRAND, *De Coelestibus hierarchia*, c. 4, 7, Borgnet, 14, p. 118.

⁵⁸ M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain/Paris, 6^e édition, 1934-47, II, p. 110.

réunis à Viterbe visaient, eux, une synthèse plus large, s'inscrivant dans le cadre de l'augustinisme avicennisant, mais que l'on peut croire également ouverte aux nouveautés apportées par les traductions de Moerbeke, en particulier les commentaires du *De Anima*. Il est temps d'analyser comment Peckham sut tirer profit, non seulement de son séjour en Curie, certes près de dix ans après la période de traductions de Moerbeke, mais aussi de ses années d'enseignement à Paris et à Oxford.

C. La synthèse de Jean Peckham

1. L'héritage de l'augustinisme avicennisant, dans les écrits de la période parisienne (1270-1272)

Son augustinisme avicennisant est manifeste dans ses *Quaestiones de Anima*⁵⁹. Leur éditeur les date de l'enseignement parisien de Peckham, elles correspondent ainsi à un premier moment de sa production théologique écrite, que nous pouvons aujourd'hui situer entre 1270 et 1272, et à laquelle se rattachent aussi les *Quodlibets* I et II⁶⁰. Dans la question *De anima* 5, il situe sa position augustinienne par rapport à quatre autres, successivement critiquées.

La première est celle attribuée à Averroès pour qui l'intellect possible aussi bien que l'intellect agent est unique pour tous les hommes. Elle a, selon Peckham, été assez critiquée précédemment.

La seconde est celle d'Avicenne, pour qui, si les intellects matériels sont multiples, l'intellect agent est unique mais créé, puisqu'il n'est autre que l'intelligence de la dernière sphère. Mais comment pourrait-il alors agir sur une multiplicité d'intellects possibles?

La troisième position consisterait à supposer une multiplicité d'intellects agents et possibles, parties intégrantes de l'âme humaine.

⁵⁹ H. SPETTMANN ed., «Johannis Peckhami Quaestiones tractantes De Anima», dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XIX, 5-6 (1918) p. 1-104.

⁶⁰ Pour la datation des questions disputées: Cf. H. SPETTMANN, «Johannis Peckhami Quaestiones...», art. cit., p. XXXIII-XXXIV. Pour les *Quodlibets*, Cf. G. J. ETZKORN ed., *Fr. Johannis Peckham, Quodlibeta Quatuor*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 25, Grottaferrata, 1989, p. 21^a-25^a.

Ses défenseurs la tiennent pour celle réellement enseignée par Aristote. Nous y reconnaissons la position du premier averroïsme reprise par saint Thomas. Sur ce point comme sur bien d'autres le maître franciscain et le docteur dominicain durent s'opposer durant les années où ils furent présents ensemble à Paris (1270-1272). Une telle noétique mènerait selon Peckham à considérer que nous serions omniscients selon une partie de notre âme et totalement ignorants selon l'autre ⁶¹.

Une quatrième position consisterait à dire que c'est bien Dieu qui actualise tout intellect, non par lui-même toutefois, mais par l'entremise de quelque lumière créée. Cette dernière opinion est plus difficile à attribuer, à moins qu'il ne s'agisse de la seule connaissance bienheureuse. Dans ce cas la lumière créée serait le *lumen gloriae* (nous verrons que Peckham lui reconnaîtra par ailleurs un rôle, dans ses disputes ultérieures). Elle est vigoureusement récusée par l'auteur pour qui toute connaissance humaine doit être atteinte dans la lumière increée ⁶². Le franciscain reconnaît bien quelque disposition efficiente et créée à l'acte surnaturel de la béatitude, mais il l'attribue, à ce moment de sa réflexion, à la seule volonté et à sa charité *in via*. Lorsqu'il s'agit de penser l'actuation de l'intellect dans la béatitude, il quitte la distinction aristotélicienne des actes premier et second, pour préférer l'illumination augustinienne et la métaphore optique qui y est associée: en matière de vision béatifique il s'agit moins d'acte efficace de l'intellect que d'une réception de la lumière. Celle-ci suppose en effet une passivité de l'intellect plus

⁶¹ «*Quod si esset, essemus simul omnia scientes secundum unam partem et omnia nescientes secundum aliam partem. Quod est impossibile.*», JOHN PECKHAM, *Quaestiones De Anima*, H. Spettmann ed., art. cit., p. 66, l. 21-23.

⁶² «*Igitur fatendum est quod intellectus humanus videt, quaecumque intellectualiter cognoscit, in ipso lumine increato. Ad cuius intelligentiam notandum quod omnis operatio est a Deo. Et operatio est perfectio operationis vel operantis. Sed quaedam est perfectio operantis in esse primo, quaedam in esse secundo intra terminos naturae. Iuxta quod perfectio hominis dicitur esse consideratio veritatis. Quaedam autem est perfectio in esse secundo supra terminos naturae. Et ita convenit in ordine efficienti ad finem supernaturalem per dilectionem bonitatis*», ID., *ibid.*, p. 67, l. 6-14.

conforme à la pensée bonaventurienne ⁶³. L'analogie optique est sensée intervenir ici ⁶⁴, mais l'auteur ne fait que la mentionner dans sa question parisienne, comme si la synthèse qu'elle suppose et que nous lirons bientôt dans ses textes ultérieurs n'était pas encore explicitement pensée.

Son augustinisme avicennisant, ne se contente pas de superposer la distinction aristotélicienne des deux intellects avec celle augustinienne des deux parties de l'âme. La partie inférieure concernait en effet la connaissance sensible, tandis que la partie supérieure, spirituelle, est pour Augustin indivisible. Comme Bacon, il considère que le terme d'«intellect agent» convient principalement à Dieu ⁶⁵. La raison alléguée est intéressante: les attributs aristotéliciens de l'intellect ne peuvent s'appliquer en propre qu'à lui. Lui seul est sans mélange, impassible, toujours omniscient, substantiellement acte. C'est pourquoi Avicenne en a fait un être séparé, et cette erreur valait mieux d'une certaine manière que d'attribuer à l'âme humaine ces qualités réservées à Dieu. Toutefois, Peckham reconnaît la présence dans l'âme, d'un principe illuminateur créé, que l'on peut appeler intellect agent, distinct de l'intellect possible (non *potentia a potentia*, mais *vis a vi*) ⁶⁶. L'opposition «*vis a vi*» à l'intérieur d'une même puis-

⁶³ «*Operatio autem intellectus est ab ipso secundum rationem non tantum potentiae efficientis, sed secundum rationem lucis refulgentis.*», ID., *ibid.*, p. 67, l. 19-21.

⁶⁴ «*Exemplum de luce et colore*», ID., *ibid.*, p. 67, l. 26. La métaphore de la lumière est également diffuse en d'autres points de la question: par exemple, solution 4, p. 68, l. 27: «*Ad quartum dicendum quod sol, ille Deus est*», Cf. aussi ad. 14, 16, 17, p. 69-70.

⁶⁵ «*Intellectus siquidem agens, de quo Philosophus loquitur, non est usquequaque pars animae, sed Deus est, sicut credo, qui est lux omnium mentium, a quo est omne intelligere. Ipse enim solus est, cui conveniunt omnes proprietates illae nobiles, de quibus loquitur Philosophus. Quia est immixtus, impassibilis et semper omnia intelligens, cuius substantia est sua actio. Et pro tanto melius posuit Avicenna — qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam — quam illi ponant, qui ponunt eum tantum partem animae.*», ID., *ibid.*, p. 73, l. 11-21.

⁶⁶ «*Est tamen in anima rationali aliquid activum, quod dico potentiam illam, per quam nata est se in omnium intelligibilium similitudinem transformare. Haec igitur vis, si appelletur intellectus agens — quae et habet aliquid luminis creati*

sance vient de Bonaventure, mais l'analogie optique est très belle et originale: il est des yeux de myope d'une grande beauté, mais qui manquent d'acuité. A la différence de saint Thomas, il ne considère pas que cet intellect créé suffise à produire la connaissance humaine, même naturelle. Selon Pecham, s'il en était ainsi, notre intellect aurait deux faces, l'une par laquelle il serait totalement ignorant, l'autre selon laquelle il serait omniscient ⁶⁷. Bien que agent, l'intellect humain créé se contente de coopérer, mais il voit tout «*in ipso lumine increato*». L'intellect agent séparé n'est autre que la lumière incréée ⁶⁸. L'intellect humain a bien une lumière naturelle, mais elle regarde sa puissance (*vis*) active ⁶⁹, dont le rôle est d'éclairer l'intellect possible et de le transformer en similitude des intelligibles ⁷⁰. Toutefois l'illumination vient en partie de sa puissance (*vim*) active, en partie de l'intellect agent incréé. En effet, la raison supérieure illumine l'inférieure non de sa puissance et de sa lumière propres, mais de celles incréées de Dieu qui est son objet ⁷¹.

Nous avons donc le schéma suivant: un intellect possible correspondant aux deux *rationes* augustinienne (*inferiorem et superiorem*), un intellect agent créé, qui les perfectionne, et un intellect agent incréé qui est Dieu, lumière première et source de toute illumination. Donc dans la connaissance de la vérité qui est sa propre finalité, l'intellect humain créé, même dans sa partie active doit coopérer en

naturalis — differt essentialiter ab intellectu possibili, sicut vis a vi, non sicut potentia a potentia. Credo enim quod sunt diversae vires eiusdem potentiae, sicut in eodem organo oculi differunt splendor et perspicuitas.», ID., *ibid.*, p. 73, l. 21-27.

⁶⁷ ID., *ibid.*, p. 66, Cf. *supra*, n. 61.

⁶⁸ «*Et istud lumen increatum est intellectus agens separatus.*», ID., *ibid.*, p. 74, l. 30-31.

⁶⁹ «*Intellectus agens creatus aliquod lumen habet. Sed illud respicit vim activam*», ID., *ibid.*, l. 32-33.

⁷⁰ «*Intellectus agens, secundum quod est pars animae, non dirigit aliter quam, ut dictum est, transformando intellectum possibilem in similitudinem rerum intelligibilium et movendo ipsum ut applicetur lumini. Illarum igitur rerum conceptio est intellectus possibilis. Et hoc secundum vim passivam. Illustratio autem earum est secundum vim activam agentis, partim creati partim increati.*», ID., *ibid.*, p. 75, l. 8-13.

⁷¹ «*Ratio superior illustrat inferiorem, non virtute vel luce <sua>, sed virtutis increate, que est eius objectum.*», ID., *ibid.*, p. 75, l. 16-17.

reflétant la lumière incréée ⁷². Cette coopération n'est d'ailleurs possible que si la lumière divine actualise l'intellect agent créé, même si dès lors, il peut et doit prendre une part active à la connaissance humaine. Nous passons sur la suite des questions consacrées à la cogitative, et au rôle des espèces et phantasmes dans la connaissance. Nous passons aussi sur la question consacrée à la connaissance des réalités singulières par les âmes séparées, et sur celles concernant leur désir de régir leur corps. Peckham y reste fidèle à la tradition franciscaine. Notons toutefois qu'il y distingue six types d'espèces: abstraites, innées, impresses, expresses, en vestige (*relicta*), ou cumulatives (*collecta*) ⁷³. Notons aussi que les purs intelligibles ne peuvent procéder par espèces abstraites, mais seulement expresses ⁷⁴. Pour tous les autres objets de connaissance, on aura diverses combinaisons des autres espèces, c'est ce que nous trouvons confirmé dans le *Quodlibet I* ⁷⁵. Mais ce rôle de la similitude *expressa* (par l'intellect humain) et *impressa* (par Dieu), nous intéresse, car nous le verrons préciser dans les questions *De beatitudine corporis et animae* datées de la période romaine de l'enseignement de Peckham. Dès le *Quodlibet I*, nous trouvons la comparaison entre le processus de l'accès à la béatitude et la vision sensible ⁷⁶. La vision béatifique exiguera donc trois lumières, comme la vision corporelle.

⁷² Cf. supra note 62.

⁷³ ID., *ibid.*, p. 85-86.

⁷⁴ «*Igitur res intelligibiles per se <seu> spirituales non intelliguntur per species abstractas, sed si sunt essentialiter et presentialiter in anima cognoscuntur per species in intelligentia expressas.*», ID., *ibid.*, p. 86, l. 34-87, l. 1.

⁷⁵ JOHN PECKHAM, *Quodlibet I*, q. 3, G. J. Eitzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor*, *op. cit.*, p. 7 à 11.

⁷⁶ «*Dico igitur quod sicut in visu corporali tria concurrunt, lux oculi naturalis et eius bona dispositio et lux praesens et impressio eius super oculum, ita in proposito est concursus trium luminum, scilicet luminis gloriae intellectum disponentis, sanantis et elevantis ad Deum videndum; item luminis increati praesentis intellectum moventis; item tertio luminis impressio super intellectum quod est Dei cognitio, non tantum actus sed etiam habitus. Hoc tamen aliter est hic quam in visu corporali, quia lux visa est indistans ab intellectu, movens tamen in sua similitudine.*», JOHN PECKHAM, *Quodlibet I*, q. 10, G. J. Eitzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor*, *op. cit.*, p. 30.

A la lumière naturelle de l'oeil sain et bien disposé, correspond celle du *lumen gloriae* qui dispose assainit et élève l'intellect humain. A la lumière (*lux*) physique présente dans la vision oculaire, correspond la lumière créée de Dieu qui meut l'intellect. Mais une troisième lumière est nécessaire, celle qui vient imprimer sur l'oeil la similitude de l'objet connu (et donc aussi celle de Dieu dans l'intellect bienheureux). Cette troisième lumière est à la fois l'acte et l'*habitus* qui l'informe. Elle est la similitude qui résulte dans l'âme de sa compréhension de Dieu, selon le passage d'Augustin si souvent cité par les franciscains défenseurs de la *species* dans la vision béatifique depuis les Correctoires:

«*Cum Deum novimus fit aliqua similitudo Dei illa notitia*» (*De Trinitate*, 9, 11, 16).

C'est elle que les partisans de saint Thomas interprétaient comme le *verbum* exprimant une connaissance déjà formulée. Nous avons vu que Henri de Gand aussi bien que Gilles de Rome refusaient la présence d'un tel «*verbum mentis*» dans la vision béatifique, du fait de l'infinité de la divine essence qui la rend irreprésentable (même pour Peckham). Comme pour Gilles de Rome c'est l'acte même de la connaissance bienheureuse qui est ici l'espèce intervenant dans la vision bienheureuse. Chez le franciscain, cette espèce est considérée, non comme un contenu de connaissance, mais comme une lumière créée, la connaissance même, habituelle, de Dieu par l'âme bienheureuse, et qui la rend semblable à lui. Dans le *Quodlibet* III, question 6, comme déjà dans la question 10 du *Quodlibet* I, cette espèce est considérée comme une *species impressa a Deo*⁷⁷. Nous laissons de côté les questions classiques sur le primat de la volonté sur l'intellect dans la béatitude ou sur le fait que celle-ci atteint d'abord l'essence avant les puissances (*Quodlibet* I, q. 5-6, *Quodlibet* II, q. 13).

⁷⁷ «*Ergo, cum sit sola lux habilitans intellectum, ergo necesse est quod sit alius habitus, quod esse non potest nisi aliquid impressum super illum. Dico igitur quod sicut ad visionem lucis corporalis tria concurrunt: scilicet lumen oculi quo aptum est ad videndum, et lumen praesens obiectum, et lumen impressum, ita in proposito. Concedo igitur aliquam esse similitudinem impressam*», JOHN PECKHAM, *Quodlibet* III, q. 6, G. J. Etzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor, op. cit.*, p. 145, l. 48-54.

Peckham y reste fidèle à la tradition franciscaine. Il objecte à saint Thomas des arguments que l'on retrouve, pour la plupart, dans les *Correctoires*.

Notons toutefois que sa principale raison de placer la délectation au dessus de l'intellection est morale. Pour Peckham, c'est la délectation et non la connaissance qui constitue de manière principale la récompense du mérite. Une fois de plus le franciscain n'envisage pas le plaisir intellectuel sans pareil de la vision bienheureuse de Dieu. La délectation est celle de la volonté possédant son bien. C'est elle, avant tout qui est conçue comme récompense des élus.

Sachant que l'originalité de la pensée de Peckham se trouve dans son usage théologique des analogies optiques, nous préférons nous arrêter plutôt sur une question portant précisément sur la lumière. Il s'agit de savoir si l'être de la lumière est en devenir permanent ou s'il demeure stable ⁷⁸. Cette question va en effet nous permettre de préciser à quel type d'actualisation nous avons à faire dans la vision béatifique. La question 7 du *Quodlibet I* entend traiter exclusivement de la lumière céleste. L'auteur y envisage trois opinions qu'il critique avant de formuler la sienne.

Certains disent que l'illumination est une altération du milieu, actualisant des puissances qui s'y trouvaient. Ils doivent donc affirmer que la lumière a un être permanent comme la chaleur. Pourtant, le soleil d'été disparaissant, la chaleur reste tandis que la lumière s'évanouit.

D'autres considèrent que ce qui est lumineux n'altère que la partie qui est près de lui et ainsi de proche en proche. Mais un rayon perpendiculaire se réfléchit en lui-même sans affecter son entourage.

D'autres enfin, en supposant un être fixe des rayons dont le mouvement dépendrait du soleil, en viennent à faire de la lumière un corps. Cela est impossible car alors, il y aurait deux corps en un même lieu lumineux.

Ne reconnaissons nous pas dans les deux premières opinions décrites une version certes matérialisée de la théorie baconienne de la

⁷⁸ «*Utrum esse luminis sit in continuo fieri aut habeat esse manens*», JOHN PECKHAM, *Quodlibet I*, q. 7, G. J. Etzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor*, op. cit., p. 20-23.

multiplication des espèces? Peckham semble prendre ici ses distances avec elle.

Pour lui, la lumière est dans le milieu. Elle ne provient pas de lui, mais de la source lumineuse. Et il propose une triple analogie: celle justement de l'émanation des créatures à partir de la matière et de la forme. Une première forme d'émanation est purement matérielle, comme celle de la rivière par rapport à sa source. La seconde est en partie matérielle et en partie formelle, comme l'arbre à partir de ses racines, tirant de la terre la substance qui prend forme de plante. La troisième est purement formelle, comme dans la diffusion de la lumière. Et c'est pourquoi elle est ce qu'il y a de plus semblable à la lumière divine née de la lumière ⁷⁹. Force est ici de constater que le modèle de la diffusion de la lumière céleste n'est pas la multiplication des espèces dans le milieu, critiquée parmi les opinions précédemment évoquées par l'auteur. C'est plutôt une altération purement formelle à partir d'un être constamment en acte et en acte constant. *A fortiori*, la réverbération (*refulgentia*) de la lumière incréée par l'âme bienheureuse, sera une actualisation sans distance. C'est là la différence avec la diffusion de la lumière physique, précise Peckham dans la question 10 du *Quodlibet I* ⁸⁰. Nous avons ici une conception proprement néoplatonicienne de l'émanation, tentant de se libérer autant que possible de l'hylémorphisme aristotélicien. Nous voyons ainsi se durcir l'augustinisme du franciscain anglais.

2. Vers un augustinisme plus néoplatonicien

Dès le troisième *Quodlibet*, nous voyons la position de Peckham se préciser en un sens toujours plus néoplatonicien. Remarquons encore que, comme nous le prévoyions plus haut, la dépendance à l'é-

⁷⁹ «...*Quaedam est pure formalis sicut in luminis diffusione. Unde haec [est] simillima emanationi aeternae ubi vere lumen est de lumine. Haec ergo diffusio est in continuo fieri quoniam est a causa uniformiter agente. Forma enim luminosi ex actualitate generat. Ergo cum semper sit eiusdem actualitatis semper aequaliter generat, ergo si maneret lux genita a principio mundi, usque modo crevisset [mundi] splendor et calor et fuisset mundus olim calore consumptus*», JOHN PECKHAM, *Quodlibet I*, q. 7, G. J. Etzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor, op. cit.*, p. 22, l. 55-62.

⁸⁰ Cf. *supra* n. 76.

gard de la lumière créée pour l'actuation de l'intellect dans la vision béatifique est pensée, non selon l'ordre de l'être seulement, mais selon un mode intentionnel ⁸¹. L'on voit même réapparaître explicitement le thème des théophanies ⁸². Certes, ces théophanies ne sont autres que l'acte de contemplation par lequel les âmes bienheureuses se trouvent divinisées. Pourtant, paradoxalement, l'acte humain de la contemplation bienheureuse prend ainsi plus d'importance, puisque cette fois explicitement, il n'est plus pensé seulement comme une *similitudo impressa a Deo*, mais aussi *expressa ab intellectu* ⁸³. Remarquons au passage la transformation opérée par rapport à l'usage précédent de l'analogie optique. Dieu n'est plus ici la lumière qui actualise les couleurs, mais l'objet vu (certes non distinct de la lumière fontale, mais cela n'est plus explicite). Son efficace se confond avec celle de la lumière créée dans la vision béatifique, ce qui l'oppose à la connaissance ordinaire où la coopération était nécessaire, mais plaçait l'intellect humain dans une situation de dépendance absolue par rapport à Dieu ⁸⁴. Or justement cette dépendance que nous

⁸¹ «*Ad secundum: quia sicut perfectiones solis distribuuntur diversis creaturis sensibilibus secundum esse naturale, quae tamen omnes secundum esse intentionale relucent in uno radio oculo glorioso, ita in proposito*», JOHN PECKHAM, *Quodlibet* III, q. 6, G. J. Etzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor, op. cit.*, p. 146, l. 71-73.

⁸² «*Sicut enim duo sunt, lumen et quod suscipit lumen, corpus lucens, quod est quodammodo similitudo luminis, ita Deus nostrum lumen est. Et ipsum lumen rationales animi mundi et puri concipiunt et ex eo lucentes fiunt et sunt ipsa lucentia theophaniae luminis, in quibus lumen videtur, quoniam ab nullo lumine videtur Deus, si nullus a lumine illuminaretur.*», JOHN PECKHAM, *Quaestiones De beatitudine corporis et animae*, 23, H. Spettmann ed., art. cit., p. 176, l. 6-11 (Citant Hugues de Saint-Victor, *Sur la Hiérarchie Céleste*, PL 175, 955 sq).

⁸³ «*Unde sicut in visione corporali tria sunt, scilicet: oculus bene dispositus et objectum movens et impressio objecta super oculum, ita et in visione gloriosa. Est enim concursus trium luminum, quorum unum i. e. increatum est objectum, aliud sanat intellectum, ut sit potens videre Deum, quod est habitus gloriae, tertium est lumen impressum super intellectum, per quod formaliter Deus videtur, sicut anima videt seipsam per essentiam praesentem, et nihilominus per similitudinem aliquam a se expressam.*», ID., *ibid.*, l. 12-19.

⁸⁴ «*Intelligendum igitur quod sicut in oculo corporali est lumen oculi naturale quod in tantum est efficax in quibusdam animalibus, ut sine lumine sensibiliter radiante sufficiat ad rem videndam, — sicut patet in cato serpente et leone —, est etiam species rei sensibilis, et lux solaris, tertio ponens utrumque in actu. Sic in*

avons mise en évidence dans le cadre d'un augustinisme avicennisant dès les questions de Paris, se trouve encore accentuée dans l'expression que nous venons de citer du *Quodlibet* III.

Le *Quodlibet* romain, semble davantage préoccupé par des problèmes moraux. Il n'apportera pas grand chose de nouveau sur la vision béatifique, sinon la précision que c'est dans son humanité que le Christ apparaît au jugement. L'argument principal est là aussi moral: la vision de Dieu est la récompense des bons et les damnés n'en doivent jamais jouir, pas même pour un instant. En revanche, Peckham accentuera encore la dépendance de l'intellect dans la connaissance *in via* à l'égard de la sagesse éternelle. On se souvient que cette question avait été choisie par les éditeurs de Quaracchi pour figurer parmi les exemples illustrant la tradition franciscaine de l'illumination⁸⁵. Les intentions apologétiques de cet ouvrage, prétendant disculper saint Bonaventure d'une conception passive de la connaissance, (tout en rappelant l'opposition de la tradition franciscaine à l'égard d'un rationalisme athée encore appelé averroïsme), sont un témoignage admirable de la manière dont était à l'époque conçue l'Histoire de la théologie médiévale. Le choix de la question n'en demeurerait pas moins excellent. Elle témoigne en effet de la manière dont Peckham durcit ses positions augustinienne dans cette période tardive de son oeuvre. Il est remarquable que là encore nous retrouvons l'intellect conçu comme espèce expresse, mais cette fois dans la connaissance ordinaire⁸⁶. De même, le schème ternaire de l'analogie optique que nous trouvons jusque là à propos de la vision béatifique, est appliqué cette fois à toute forme de connaissance, même ordinaire. Peu importe que son objet ne soit pas Dieu lui-même,

proposito est lux intellectus agentis creati quae est formativa specierum, et est phantasma excitans, et lux divina radians super intellectum, in qua videtur quidquid intellectualiter cognoscitur. Sed in patria, ubi lumen ipsum in se videbitur, erit tota ratio cognoscendi.», JOHN PECKHAM, *Quodlibet* III, q. 10, G. J. Eitzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor, op. cit.*, p. 154, l. 45-53.

⁸⁵ *De Humanae cognitionis ratione...*, Quaracchi, 1888, p. 180-182.

⁸⁶ «*Dicunt aliqui quod verbum Augustini, quod dicit 'omnia videri in luce aeterna', intelligendum est sic: id est, in luce intellectus agentis, quae est expressa similitudo lucis aeternae.*», JOHN PECKHAM, *Quodlibet* IV, q. 4, G. J. Eitzkorn ed., *Quodlibeta Quatuor, op. cit.*, p. 183, l. 30-33.

elle engage aussi la lumière de l'intellect créé, la lumière incréée super-resplendissante et l'intellect possible appréhendant l'espèce intelligible⁸⁷. Ici le schème se précise même, la troisième lumière est celle de l'acte de compréhension qui est le fait de l'intellect possible, tandis que l'intellect agent n'a qu'un rôle de disposition à l'intellection, même ordinaire. Mieux encore, sa dépendance absolue à l'égard de la lumière incréée, non seulement dans l'ordre de l'être, mais encore dans celui de l'opération intellectuelle est explicitée en un admirable parallèle. Comme Dieu est la cause de toute action méritoire en tant que bien ultime, de même, comme lumière et comme sagesse, il est la cause ultime de toute intellection atteignant la vérité⁸⁸. L'intellect humain n'est ainsi plus que cause seconde dans un processus d'intellection qui ne tolère qu'un seul véritable agent⁸⁹. La lumière créée de l'âme ne saurait suffire à la connaissance⁹⁰. Toutefois, la lumière fontale, de moyen et cause de la connaissance ordinaire, devient objet et terme de la connaissance bienheureuse⁹¹. L'usage du même schème pour les deux types de

⁸⁷ «*Nec tamen per hoc excluditur lux creata intellectus naturalis. Sed sicut in ocu-lo corporali tria concurrunt ad cognitionem, scilicet lumen naturale oculi et lumen caeli et praesentia obiecti, ita est in proposito. Quoniam est ibi lumen intellectus creatum — sed imperfectum — et lumen increatum supersplendens, et intellectus possibilis apprehendens speciem intelligibilem*», ID., *ibid.*, p. 184, l. 67-72.

⁸⁸ «*Concedo igitur quod lux increata aliquo modo attingitur in omni cognitione intellectuali, et est ratio per modum luminis ostendentis omnis certae cognitionis intellectualis. Sicut enim Deus secundum rationem potentiae causa est immediata omnis operationis naturalis cuiuscumque agentis — immediata inquam — et mediata quantum ad essentiam actionis, sicut etiam secundum rationem bonitatis causa est cuiuslibet operationis meritoriae in quantum meritoria est, ita secundum rationem lucis et sapientiae causa est omnis operationis intellectualis et omnis intelligentiae veritatis. Influit igitur potentiae omni operanti essentiam operationis; influit praetera cognitionis evidentiam et certitudinem; influit voluntati rationali efficaciam meritoriae actionis.*», ID., *ibid.*, l. 57-67.

⁸⁹ «*Licet intellectus noster non sit tantum passivus, licet habeat aliquid luminis, non tamen idem lumen appellat philosophus intellectum agentem. Immo intellectus agens de que loquimur, nihil est animae.*», ID., *ibid.*, l. 73-76.

⁹⁰ «*Dico igitur quod lumen creatum animae non sufficit pro intellectuali cognitione.*», ID., *ibid.*, p. 185, l. 87-88.

⁹¹ «*Aliae sunt rationes cognoscendi quae non sunt obiecta, sed tantum media in alterum ducentia, sicut species rerum sensibilium. Et huiusmodi [non] innotes-*

connaissance explique sans doute l'évolution notée plus haut. La difficulté n'est pourtant pas relevée et affrontée: dans la vision béatifique, c'est la même lumière incréée qui est cause efficiente et objet de la connaissance. En revanche le rôle de la lumière créée est clairement délimité: *antecedenter* par la disposition de l'intellect agent, *consequenter* avec la similitude créée de la connaissance atteinte par l'intellect possible.

Conclusion

C'est cette coopération qui est nouvelle par rapport à la théorie de Guillaume d'Auvergne ou même de Bacon, comme aussi la reconnaissance de l'existence d'un intellect agent créé. Ainsi constatons nous une évolution de l'augustinisme avicennisant. Il se caractérise d'abord par le refus d'un intellect agent humain ou créé, parce qu'il veut réserver au Dieu illuminateur d'Augustin, le rôle actif dans la connaissance humaine: on le voit chez Guillaume et plus encore chez Roger Bacon en une conception plus millénariste de la connaissance. Ce dernier ne peut attribuer, même au philosophe, l'initiative de son activité rationnelle, puisque sa science est reçue comme faisant partie d'une révélation divine plus ample. L'intérêt de Bacon pour l'optique ne lui permet pas encore de penser la coopération de l'oeil avec la lumière, de l'intellect humain avec celui de Dieu. Pierre d'Espagne et Peckham, concèdent l'existence d'un intellect agent créé, dont ils interprètent le rôle selon une tradition issue de Jean de La Rochelle. Mais ils y joignent leur conception métaphysique de la lumière. La synthèse la plus parfaite se trouve chez Peckham, dans ses derniers écrits, peut-être sous l'influence des traductions de Moerbeke. Toutefois, pour l'un comme pour l'autre, cet intellect agent humain est incapable d'atteindre aucune connaissance, même naturelle, s'il n'est actualisé par la lumière incréée, mais doit nécessairement coopérer avec elle. Cette recherche sur l'optique abou-

cunt nisi in quantum ducunt in alia. Et sic se habet lux aeterna, quae non est in via obiectum mentium humanarum, sed lumen tantum ostendans veritatem intelligibilem. Sicut lumen solare non attingit visus nisi in quantum superfunditur rebus visibilibus», ID., ibid., l. 110-115.

tit, nous le voyons, à plus qu'une simple analogie. Il faut toutefois distinguer, même chez les auteurs perspectivistes, entre la lumière physique créée, la lumière intellectuelle créée de l'intellect humain ou des intelligences séparées, et enfin la lumière seule créée de Dieu. Ainsi, le mouvement scientifique de recherche d'une théorie synthétique de la lumière, qui s'inscrit certes dans le cadre théologique de l'augustinisme avicennisant, apparaît moins comme une simple réaction à la pensée thomiste que comme la quête originale d'une autre synthèse entre la pensée chrétienne de ce temps et l'aristotélisme qu'elle redécouvrait. Mais cette ouverture d'une philosophie de cour provoqua sans doute bien malgré elle la réaction parisienne de 1277. Par ailleurs, la percée qu'elle opérait dans l'ordre des Frères Mineurs avec Peckham fut de courte durée.