

PLURA SIMUL INTELLIGERE.
ÉLÉMENTS POUR UNE HISTOIRE
DU DÉBAT MÉDIÉVAL ET RENAISSANT
SUR LA SIMULTANÉITÉ DES ACTES
DE L'INTELLECT¹

Olivier DUBOUCLEZ

Abstract

From the 14th to the 17th centuries the idea gradually emerged that created intellects can entertain several acts or apprehend several objects at the same time. While Thomas Aquinas (d. 1274) explicitly rejects such a view, claiming that there can be one and only one intellectual act referring to one intelligible at a time, from John of Jandun (d. 1328) to the Scotist Franciscus Lychetus (d. 1520), many argued that not only in angelic but also in human intellects several intellectual acts are compossible with each other and, as a consequence, that a simultaneous grasp of multiple and distinct objects can occur. At the end of the 16th century, this conception is based on the idea that the attention of the mind can be divided. In his *De angelis*, Suárez (d. 1617), while ostensibly restricting the discussion to the case of the angelic intellect, nevertheless gives a systematic treatment of the way that attention can be proportioned to the nature and diversity of the objects considered.

1. *Introduction*

Du XIV^e au XVII^e siècle s'est poursuivi dans les universités européennes un important débat autour de la question de savoir si l'intellect créé, humain ou angélique, peut accomplir plusieurs actes ou appréhender

1 Je remercie M. Joël Biard d'avoir pris la peine de lire et de commenter une version antérieure de cet article, ainsi que M. Guy Guldentops et les deux relecteurs anonymes dont les remarques ont permis d'améliorer substantiellement mon propos. J'ai bénéficié, pour conduire cette étude, d'un mandat postdoctoral Marie-Curie BeIPD-COFUND à l'Université de Liège (ULg).

plusieurs objets en même temps (*simul*). Si l'on reconnaît à la troisième des *Questiones de libero arbitrio* de Durand de Saint-Pourçain de lui avoir donné une impulsion décisive², Albert le Grand soulignait déjà dans son *Commentaire des Sentences* la position «étonnante» de certains *moderni* prenant fait et cause pour une telle simultanéité³; plus tôt encore, dans son *De intellectibus*, Abélard faisait lui aussi état d'opinions divergentes sur l'intellection simultanée de plusieurs objets⁴. Nourri par l'interprétation du livre III du *De anima* d'Aristote et du chapitre 7 du *De sensu et sensato*, ce débat a suscité un questionnement sur la nature et les limites de l'activité intellectuelle: la pensée unifie-t-elle nécessairement les objets qu'elle appréhende de sorte que toute diversité soit saisie dans un seul acte? Ou bien y a-t-il dans la pensée elle-même une multiplicité d'actes correspondant à la multiplicité des choses qui se présentent à elle? Peut-on penser plusieurs objets à la fois, au sens où nous aurions à leur sujet autant d'actes intellectuels distincts et qui seraient accomplis dans un même et unique instant?

2 P.T. STELLA, «Le 'Quæstiones de libero arbitrio' di Durando da S. Porciano», dans: *Salesianum* 24 (1962), p. 471-499: «Quæritur utrum in eadem potentia libera possint simul esse plures actus intelligendi vel volendi, quorum unus sit principium effectivum alterius». Voir R.L. FRIEDMAN, «On the Trail of a Philosophical Debate: Durandus of Saint-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellect», dans: S.F. BROWN – T. DEWENDER – T. KOBUSCH (éds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leyde 2009, p. 433-461. Durand de Saint-Pourçain sera une référence régulière dans le débat et on le retrouvera chez PIERRE AURIOL (voir R.L. FRIEDMAN, *art. cit.*, p. 442), GRÉGOIRE DE RIMINI (*Lectura super primum et secundum sententiarum*, t. 1, in *I Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 3, Berlin / New York 1981, p. 201, 18-31 et p. 206, 22-207, 35), Thomas CAJETAN (*S. Thomæ Aquinatis Summa theologica cum commentariis Thomæ de Vio Card. Cajetani*, t. 2, q. 85, art. 4, Rome 1773, p. 380), Gabriel VASQUEZ (*Commentaria et disputationes in primam partem S. Thomæ*, t. 2, q. 58, art. 2, disp. 220, ch. 1, Alcalá 1598, p. 831 puis disp. 221, ch. 1, p. 837-838), les PÈRES DE COÏMBRE (*In tres libros De anima Aristotelis*, ch. 8, q. 6, art. 2, Cologne 1603, c. 499), Philippe FABRI, (*Disputationes theologice in primum sententiarum*, II, dist. 9, q. 2, disp. 41, Venise 1613, p. 201-202), FRANÇOIS D'OVIEDO (*Integer cursus philosophicus*, t. 2, De anima contr. 5, punct. 3, § 1, Lyon 1640, p. 76) ou encore Gaetano Felice VERANI (*Theologia speculativa universa dogmatica et moralis*, t. 4, disp. 7, sect. 1, Munich 1700, p. 196). Sauf mention contraire, toutes les traductions sont les nôtres.

3 ALBERT LE GRAND, *Super IV Sententiarum*, dist. 17, art. 11, éd. A. BORGNET, Paris 1894, p. 679b. Pour la position d'Albert, voir *Super III Sententiarum*, dist. 30, art. 4, p. 573b.

4 Voir en particulier le § 44, ainsi que les §§ 33-34 (éd. P. MORIN, Paris 1994, p. 46-52). Ce thème est hérité du commentaire de Boèce sur le *De interpretatione* (voir R. PINZANI, *The Logical Grammar of Abelard*, Dordrecht 2003, p. 148).

Formulée ainsi, la question paraîtra déconcertante; il pourrait sembler qu'une telle amplitude mentale ne puisse être accessible, dans le meilleur des cas, qu'à une intelligence supérieure comme celle de l'ange. La question paraît en outre difficile à saisir dans sa concrétude: de quelle expérience psychologique peut-elle se prévaloir? Ne faut-il pas plutôt dire, comme Burman à Descartes, qu'«une pensée empêche l'autre»⁵ et que lorsque nous pensons à une chose nous ne pouvons en concevoir une autre sans nous détourner de la première? L'évolution historique du débat montre pourtant que la possibilité d'une telle simultanéité dans l'intelligence humaine a été de plus en plus largement acceptée jusqu'à constituer une position reçue dans la première moitié du XVII^e siècle.

Il s'agira dans cet article d'insister sur quelques étapes majeures de cette évolution dans la mesure où, comme on va le voir, elle a participé à l'émergence d'une conception originale de l'activité intellectuelle accordant un rôle central à l'attention: attention comprise comme une puissance susceptible d'être *divisée* entre plusieurs objets et de rendre possible la saisie *synoptique* d'informations perceptives ou de contenus intellectuels.

2. *La position thomasienne: l'unité fondamentale de l'acte intellectuel*

Si les développements consacrés par Thomas d'Aquin à la question de la simultanéité des actes de l'intellect sont régulièrement cités pendant le Moyen Âge, c'est surtout à partir du XVI^e siècle qu'ils s'imposent comme des références. Une partie du débat s'écrit alors dans les marges des articles 2 («Utrum angelus simul possit multa intelligere») et 4 («Utrum possimus multa simul intelligere») des questions 58 et 85 de la *Prima pars*⁶. Thomas a constamment refusé la possibilité qu'un intellect créé, angélique ou humain, puisse penser plusieurs choses simultanément et en particulier appréhender diverses espèces intelligibles dans un même acte de l'intellect. Il tient donc tout acte intellectuel pour essentiellement un, tout en prévenant le malentendu qui voudrait qu'une telle unité impliquât que l'acte

5 *L'Entretien avec Burman*, éd. J.-M. BEYSSADE, Paris 1981, p. 22-23.

6 THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, dans: *Opera omnia*, ed. Leon. 5, Rome 1889, p. 81 et 339.

intellectuel se réduisit à l'appréhension d'une seule chose. C'est dans l'article 2 de la question 1 du *Quodlibet VII* («Videtur quod intellectus creatus possit simul plura intelligere») que l'on trouve l'exposé le plus complet:

Il faut dire que l'intellect intellige en deux sens: en premier et par voie de conséquence. Il est possible qu'il intellige par voie de conséquence plusieurs choses en même temps dans la mesure où elles sont ordonnées à un premier intelligible qui soit unique. Ce qui se produit de deux manières: d'une part, à partir de l'unité de ce par quoi on intellige, comme lorsque plusieurs intelligibles sont intelligés par une seule espèce. C'est ainsi que l'intellect divin voit toutes choses en même temps par sa seule essence; et de cette même façon, l'intellect créé, voyant l'essence divine, peut voir en même temps toutes ces choses par l'essence divine. D'autre part, à partir de l'unité de ce qui est intelligé, à savoir lorsque plusieurs choses sont intelligées comme un. En effet, c'est cette chose une qui est intelligée en premier et ces choses multiples sont intelligées en elle par voie de conséquence. C'est le cas lorsque l'intellect intellige une ligne et qu'il intellige en même temps les parties de la ligne, comme il est indiqué dans le livre III du *De anima*. C'est un cas semblable lorsque l'intellect intellige une proposition et qu'il intellige en même temps le sujet et le prédicat; ou encore lorsqu'il intellige la similitude ou la différence entre certaines choses et qu'il intellige en même temps les choses dont il y a similitude ou différence. Mais que l'intellect intellige en même temps plusieurs intelligibles en premier et principalement, c'est impossible⁷.

Plusieurs choses peuvent être appréhendées simultanément selon Thomas, mais dans un seul acte intellectuel dont l'unité dépend alors d'un certain «ordre» en rapport à un terme de référence qu'il appelle

7 THOMAS D'AQUIN, *Questiones de quolibet*, 7, 1, 2, dans: *Opera Omnia*, ed. Leon. 25.1, Rome / Paris 1996, p. 10, 40-63: «Dicendum quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo et ex consequenti. Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter: uno modo ex unitate eius quo [quo scripsi cum R. Spiazzi, p. 135: quod ed. Leon.; an scribendum <per> quod?] intelligitur, sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur, sicut intellectus diuinus omnia simul uidet per unam essenciam suam et eodem modo intellectus creatus uidens essenciam diuinam potest simul omnia uidere que per essenciam diuinam uidet; alio modo ex unitate eius quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum: tunc enim illud unum est primo intellectum et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo, sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes linee, ut dicitur in III De anima; et similiter cum intelligit propositionem, intelligit simul predicatum et subiectum, et cum intelligit similitudinem uel differenciam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differencia. Set quod simul intellectus intelligat plura intelligibilia primo et principaliter, est impossibile.»

«premier intelligible». Ce «premier intelligible» peut être une *essence* donnant accès à une pluralité de choses particulières, par exemple le concept d'homme qui nous permet d'appréhender l'ensemble des individus humains. De même, c'est par la connaissance qu'il a de sa propre essence, disposant alors d'une vue sur la pluralité des étants, que Dieu appréhende toute la diversité du réel. Thomas distingue ce premier cas d'un second où l'esprit appréhende une *unité de composition*. Il recouvre en particulier l'ensemble des propositions ou raisonnements que nous formons à partir de certains concepts élémentaires. Si je pense que «A est différent de B», je ne pense pas A et B pour eux-mêmes puisque ce que je prends en vue est précisément leur différence. C'est donc, pour Thomas, à *partir de cette différence* que ces deux éléments sont considérés de manière simultanée: c'est elle le «premier intelligible» en fonction duquel A et B sont *composés* dans l'unité supérieure d'un acte judiciaire. De la même façon, si j'appréhende un tout, j'appréhenderai aussi ses parties d'une manière nécessairement secondaire comme y insiste le commentaire du *De sensu et sensato*: soit j'appréhende le tout en acte, «totum simul», et cette appréhension s'accompagne d'une appréhension des parties «quoddam modo in potentia»; soit j'appréhende une partie de ce tout, mais alors je saisis «unam partem post aliam», chaque partie constituant une réalité à part entière dont je considère l'espèce propre⁸. La signification littérale de l'opposition entre «primo» et «ex consequenti» qui ouvre le texte est donc claire. Plusieurs choses ne peuvent pas être appréhendées «en premier», c'est-à-dire intelligées *pour elles-mêmes*, présentes au premier plan de ma pensée. Elles peuvent l'être seulement «par voie de conséquence», c'est-à-dire en tant qu'une représentation, située au premier plan, permet d'articuler des éléments de second ordre compris en elle, de manière essentielle ou accidentelle, dans une synthèse simultanée du divers.

8 THOMAS D'AQUIN, *Sentencia libri de sensu et sensato*, dans: *Opera omnia*, ed. Leon. 45.2, Paris 1985, p. 45, 101-111. Voir aussi *Somme théologique*, q. 85, art. 4, dans: *Opera Omnia*, ed. Leon. 5, Rome 1889, p. 339: «Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione prout sunt in toto: et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur».

Thomas démontre que cette position est en adéquation avec une thèse célèbre du *De anima*, celle de l'identification de l'intellect en acte et de la chose intelligée, et, ce faisant, avec la conception aristotélicienne de l'ἐνέργεια: l'intellect «est complètement informé par l'espèce de la chose intelligée lorsqu'il l'intelligé en acte»⁹. Il est consubstantiel à l'acte qu'il s'accomplisse totalement en se saisissant de toute la forme qu'il appréhende, car sans cela il ne serait plus acte. Comme l'a montré Rémi Brague, il y a une immédiateté de l'acte chez Aristote qui exclut en effet toute dissociation entre l'acte perceptif ou l'acte intellectuel d'une part et l'unité de la forme perçue ou intelligée d'autre part: lorsque je vois une chose, aussi bien je puis dire que je l'ai vue; lorsque j'intelligé un concept, aussi bien je puis dire que je l'ai intelligé. Peut-être que je ne l'intelligé pas encore, mais en aucun cas je ne peux commencer à l'intelligé sans déjà le saisir tout entier (ce qui évidemment n'implique pas que cette saisie soit exempte d'erreur ou d'illusion)¹⁰. L'acte, qu'il soit intellectuel ou perceptif, s'accomplit comme «l'eau gèle tout entière d'un coup»¹¹. Penser et sentir, écrit encore Thomas dans les *Questions disputées sur la vérité*, sont des «opérations qui ont immédiatement leur espèce complète», ayant pour corrélats des «formes parfaites», et qui donc «ne sont pas mesurées par le temps»¹². Une conséquence directe de cette doctrine est qu'il n'y aura pas de place dans l'intellect pour des espèces co-présentes issues de formes distinctes, car «intelligé plusieurs choses à la fois en acte et en premier, c'est exactement comme si une chose en

9 THOMAS D'AQUIN, *Questiones de quolibet*, 7, 1, 2, dans: *Opera omnia*, ed. Leon. 25.1, p. 10, 68-69: «Cuius ratio est quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in III De anima [431b16-17], quod quidem intelligendum est non quod essentia intellectus fiat res intellecta uel species eius, set quia complete informatur per speciem rei intellecte, dum eam actu intelligit».

10 R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris 1988, p. 466-473.

11 ARISTOTE, *De sensu et sensato*, 6, 447a2-3.

12 THOMAS D'AQUIN, *Questiones disputatæ de veritate*, 8, 14, dans: *Opera omnia*, ed. Leon. 22.2, Rome 1972, p. 266, 308-311: «Operationes vero quae statim habent suam speciem completam, non mensurantur tempore nisi per accidens, sicut intelligere, sentire et huiusmodi». S'il y a un «acte incomplet», il s'agira de l'*habitus* qui est «un moyen entre la puissance et l'acte parfait («in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum»)» (*ibid.*, p. 265, 184-186), lorsque l'intellect s'identifie à toutes choses, constituant un «trésor» selon l'expression d'Avicenne (*Questiones de quolibet*, dans: *Opera omnia*, ed. Leon. 25.1, p. 10, 89-90).

était plusieurs à la fois»¹³. Ce n'est pas la relation entre d'éventuels contraires qui explique cette incompatibilité, mais le fonctionnement même de l'intelligence comme réception de *species*, semblable sur ce point au corps qui, comme l'a noté Algazel dans sa *Métaphysique*, ne saurait recevoir en même temps plusieurs figures¹⁴.

Il y a bien un passage des *Questions disputées* où Thomas envisage plus franchement la possibilité que l'esprit se porte vers plusieurs choses à la fois. Il passe alors du langage aristotélicien de l'acte à celui, augustinien, de l'*intentio* pour affirmer que de «multiples intentions» peuvent se trouver simultanément dans l'intellect. Il avance une double comparaison: l'intelligence est comme le corps étendu qui «touche diverses choses au moyen de ses diverses parties», puis comme le feu «qui chauffe en même temps divers corps de tous côtés». Mais, là encore, Thomas précise que c'est seulement «par une forme» que l'intellect peut «se porter en même temps vers les diverses choses auxquelles s'étend la représentation de cette forme»¹⁵: la multiplicité des intentions est placée sous l'égide d'une intention supérieure qui en oriente, et donc en unifie, le rayonnement. Thomas écarte fermement la possibilité qu'il y ait une quelconque perception ou intellection du «disparate», c'est-à-dire d'une diversité hétérogène et non articulée. L'unité de la forme s'impose comme le cadre à partir duquel la raison aussi bien que les sens reçoivent les *species* ou déploient leurs *intentiones*.

13 *Questiones de quolibet*, p. 10, 70-71: «Vnde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si una res simul esset plura.»

14 *Questiones de quolibet*, p. 11, 104-108: «Vnde patet quod, sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo. Et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere». Voir ALGAZEL, *Métaphysique*, I, tr. 3, sent. 4; *Algazel's Metaphysics: A Medieval Translation*, éd. J.T. MUCKLE, Toronto 1933, p. 68, 12-20.

15 *Questiones disputatae de veritate*, 8, 14, dans: *Opera omnia*, ed. Leon. 22.2, p. 267, 357-370: «Ad secundum dicendum quod quantitas virtualis attenditur secundum comparationem virtutis ad objecta; unde sicut corpus per quantitatem dimensionem potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa dummodo sit virtus perfecta in actu, sicut ignis simul undique calefacit diversa corpora. Et ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri in diversa, ad quae se extendit representatio illius formae; et erunt multae intentiones ex parte eius in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formae».

3. *Le fait de la simultanéité des actes intellectuels et l'aporie de sa justification*

La doctrine thomasiennne a fait l'objet de nombreuses critiques aussi bien dans ses aspects angéologiques que gnoséologiques¹⁶. À côté des discussions relatives au statut du langage mental initié par les arguments de Thomas Wilton¹⁷ s'est développée une critique prenant pour point de vue la psychologie des facultés. La conception averroïste de l'unicité de l'intellect a vraisemblablement joué le rôle d'un catalyseur pour de telles contestations, comme l'indique la prise de position de Jean de Jandun dans ses *Super libros Aristotelis de anima subtilissimæ questiones*. Car, s'il est établi que l'intellect ne peut par nature contenir plusieurs pensées différentes en même temps, l'idée d'un intellect unique, partagé par des hommes qui ont pourtant des pensées diverses, se trouve sujette à caution¹⁸.

16 Voir, par exemple, la discussion des thèses thomasiennes par Henri de Harclay (C. BOLIARD, «Henry of Harclay on Knowing Many Things at Once», dans: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81/1 [2014], p. 75-93).

17 Dans la perspective de Wilton, pour que la connaissance ait lieu, les éléments de savoir doivent être saisis pour eux-mêmes et non de manière potentielle, ce qui revient à exiger qu'un acte intellectuel se saisisse *actuellement* de chacun (voir R.L. FRIEDMAN, *art. cit.*, p. 436-442; voir aussi du même auteur, «Mental Propositions before Mental Language», dans: J. BIARD [éd.], *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique*, Louvain-la-Neuve / Leuven 2009, p. 95-115). L'affirmation de la simultanéité des actes de l'intellect semble alors induire «la matérialisation psychologique de tous les actes et tous les contenus de connaissance» (cf. F. AMERINI, «Le statut de la proposition chez Hervé de Nédellec», dans: A. MAIERÛ – L. VALENTE [éds.], *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*, Florence 2004, p. 334). Hervé de Nédellec opposera à cette interprétation une conception unitaire de la proposition, fondée sur l'affirmation de l'actualité d'un «acte propositionnel» unique et de la virtualité des actes intellectuels subalternes (*De secundis intentionibus*, q. 4, art. 2, Paris 1489, p. 60-61).

18 «Si intellectus esset unus numero in omnibus hominibus, tunc intellectus posset simul intelligere, quod est contra communiter loquentes et videtur contra Aristotelem in IV Metaphysicæ [...] Et quod intellectus non posset plura intelligere, confirmo ex alio, quia virtus indivisibilis ad quod se convertit, totaliter se convertit.» (MAINO DE MAINERI, *De anima*, III, 5, f. 150, cité par Z. KUKSEWICZ, «Maino of Milan, a Fourteenth Century Parisian Averroist», dans: *Medioevo* 31 [2006], p. 367) Maino considère que la thèse de la simultanéité des actes de l'intellect provient d'Averroès (*Ibid.*, p. 368), se référant peut-être à un commentaire du *De anima*, III, 19 selon lequel l'intellect comprend beaucoup de choses dans une proposition universelle (*In Aristotelis de anima libros*, éd. F.S. CRAWFORD, Cambridge 1953, p. 441, 37-38). Le *Commentaire du De Anima* de Maino a été rédigé avant celui de Jean de Jandun, qui l'a vraisemblablement consulté (Z. KUKSEWICZ, *art. cit.*, p. 374-375).

3.1. Jean de Jandun

Dans la question XXXII de son commentaire du *De anima*, Jean de Jandun répond en effet à diverses objections contre la simultanéité des actes intellectuels¹⁹. Il conteste d'abord l'affirmation selon laquelle l'intellect, en tant qu'il est une *virtus*, est nécessairement «indivisible» et «se tourne tout entier» vers son objet. Cette thèse, que Jean renvoie au *Liber de causis*²⁰, semble étroitement liée à la compréhension thomassienne de l'acte que nous avons exposée plus haut. Pour en critiquer la radicalité, Jean mobilise un argument issu du *De anima* (III, 2, 427a9-14), selon lequel la même chose peut être vue comme une ou comme multiple, comme divisible ou comme indivisible:

En effet, quand on dit que l'intellect, où qu'il se tourne, se tourne tout entier, cela peut être compris de deux façons: d'une part, dans ce sens qu'il ne se tourne pas selon une partie seulement et non selon une autre; et ceci est vrai puisqu'il n'a pas de parties. En un autre sens, qu'il se tourne totalement [vers une chose], c'est-à-dire vers cette chose unique et non vers autre chose; et cela n'est pas vrai. Car tout indivisible qu'il soit, il peut pourtant se rapporter à beaucoup de choses en vertu d'une conformité, ce qui revient à se tourner vers telle ou telle chose: de même que le point au milieu du cercle, même s'il est un et indivisible en lui-même, est pourtant le terme de multiples lignes et se rapporte à elles²¹.

Ce développement est sans doute influencé par l'interprétation de l'unité et de la multiplicité du sens commun proposée par Alexandre d'Aphrodise. Là où le Stagirite compare le sens commun à un point, en lui-même indivisible, mais divisible en tant qu'il constitue la limite de deux segments²², Alexandre introduit l'image du cercle et de ses

19 Nous aborderons les arguments 1, 3 et 4 sur les cinq proposés (*Super libros Aristotelis de anima subtilissima questiones*, III, q. 32, Venise 1587, col. 392).

20 Voir *Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits et notes*, éd. A. PATTIN, Louvain 1966, VI, p. 61-64.

21 JEAN DE JANDUN, *Super libros Aristotelis de anima subtilissima questiones*, Venise 1552, p. 96, c. 1C (= Venise 1587, col. 392): «Cum enim dicitur quod intellectus ad quodcumque se conuertit totaliter se conuertit, potest dupliciter intelligi. Vno modo quod ad quodcumque se conuertit totaliter se conuertit, idest non conuertit se secundum vnā partem solum sine alia, & hoc est verum, quia non habet partes. Alio modo quod totaliter se conuertit, idest sic ad aliquod vnum, quod non ad reliquum & hoc non est verum. Nam quantumcumque sit indivisibilis, tamen potest referrī ad multa[m] secundum conformitatem, quod est ipsum conuertit: sicut punctus in medio circuli, licet si vnus & indiuisibilis secundum se, tamen est terminus multarum linearum & ad eas refertur.»

22 Sur cet argument, voir également ARISTOTE, *Physique*, VIII, 8, 263a23-29.

rayons en vue d'affirmer que ce même sens commun peut accueillir une pluralité de perceptions simultanées, issues de différents sens, tout en demeurant une²³. L'unité de la puissance n'est donc pas ici, comme chez Thomas, le corrélat de la forme de l'objet ou du complexe d'objets appréhendés; elle tient à l'indivisibilité constitutive de la puissance qui reçoit en elle un ensemble essentiellement divers. Jean de Jandun peut en tirer argument pour le cas de l'intellect: s'il est essentiel à celui-ci qu'il soit tout entier «converti», cela n'interdit pas que la pensée se porte alors vers des objets distincts, accueillant une pluralité d'espèces issues d'une pluralité de formes.

Cet argument repose sur un présupposé important sur lequel nous reviendrons: ce qui est valable pour les sens l'est *a fortiori* pour l'intellect. Mais on peut lui objecter autre chose: le recours à Alexandre, qui traite d'une puissance uniquement passive, ne suffit pas encore à établir la possibilité d'une multiplicité d'actes simultanés dans l'intellect. Jean de Jandun répond à cette objection en examinant la thèse du *De sensu et sensato* selon laquelle «d'une *virtus* il ne doit y avoir en même temps qu'un seul acte ou qu'un seul usage»²⁴. Il explique que si une *virtus* ne peut produire qu'un seul acte pour un objet, cela n'exclut pas qu'elle puisse en produire plusieurs pour plusieurs objets, de même qu'une puissance peut produire plusieurs effets à la fois: «Il est bien vrai pourtant que pour une *virtus*, quelle qu'elle soit, il n'y a à la fois qu'un seul acte en rapport à un seul objet proche, mais en rapport à plusieurs objets il peut y avoir un acte et un autre»²⁵.

23 ALEXANDRE D'APHRODISE, *De l'âme*, texte grec et traduction française, éd. M. BERGERON – R. DUFOUR, Paris 2008, p. 165-166 et p. 307-308: «Les rayons qui joignent le centre du cercle à sa périphérie, même s'ils sont multiples, sont tous identiques par leurs limites, car leurs limites se rattachent au centre du cercle et cette limite est une et multiple [...] C'est de la même manière qu'il faut supposer que le sens commun est un et multiple». Alexandre propose trois arguments qui sont tous repris par Jean de Jandun: a) les affections sensibles ne modifient pas matériellement les sens (*Super libros Aristotelis de anima subtilissima questiones*, p. 96, c. 2A = Venise 1587, col. 392); b) les formes contraires sont reçues en différentes parties des organes sensoriels (p. 96, c. 3G = Venise 1587, col. 394); c) la puissance sensitive est à la fois une et multiple (p. 96, c. 1C = Venise 1587, col. 392). Averroès a relayé cette lecture dans son *Grand Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote* (éd. F.S. CRAWFORD, § 149, p. 355, 10-357, 66).

24 JEAN DE JANDUN, *Super libros Aristotelis de anima subtilissima questiones*, p. 96, c. 1B (= Venise 1587, col. 392): «Unius virtutis non debet esse simul nisi unus actus vel usus, hæc est manifesta».

25 *Ibid.*, p. 96, c. 2A (= Venise 1587, col. 392): «Hoc tamen bene verum est quod unius [unius *om. ed. 1587*] virtutis, quæcunque illa sit, simul non est nisi unus actus

Par exemple, la vision d'une chose immédiatement placée sous le regard requiert un acte unique tandis que la vision d'une assemblée ou d'un paysage exige la saisie simultanée de plusieurs objets. Or, dira plus loin Jean, si l'intellect est «plus parfait du point de vue de la connaissance» que la vision, comment ne pourrait-il pas lui aussi «intelliger divers intelligibles en même temps»²⁶? Mais surgit alors une nouvelle difficulté: si la vision et, à sa suite, l'intellect sont capables d'une telle simultanéité, existe-t-il une limite à leur pouvoir? Puis-je voir *actuellement* tous les détails du paysage qui s'ouvre devant moi?

Jean se trouve alors contraint de faire porter sa réflexion sur les limites de la capacité intellectuelle. Sans cela, il lui faudrait reconnaître que l'intellect peut tout intelliger en même temps ou que toutes les espèces présentes dans l'imagination et la mémoire peuvent s'actualiser simultanément en lui, ce qui est manifestement contraire à l'expérience. Chez Thomas d'Aquin l'alternative passait entre un acte unique et une infinité: accepter que deux actes soient compossibles revient à accepter qu'une infinité d'actes le soient, car c'est en vertu de sa nature même que l'acte n'est pas compatible avec un autre. Il y aurait donc une contradiction à affirmer que plusieurs intellects sont actuellement compossibles dans l'intellect tout en refusant qu'elles le soient toutes²⁷. Pour rendre compte du nombre limité de pensées effectivement compatibles, Jean en appelle à la «présence suffisante» de certains objets aux sens ou à l'imagination²⁸. Si dans

respectus vnius & eiusdem obiecti propinqui, sed respectu diuersorum potest esse alius & alius actus».

26 *Ibid.*, p. 96, c. 3G (= Venise 1587, col. 394): «Si igitur unus visus potest videre simul duo visibilia, quare intellectus, qui est perfectior in cognoscendo, non posset simul intelligere diuersa intelligibilia?»

27 *Ibid.*, p. 96, c. 1B (= Venise 1587, col. 392). L'argument vient de *Physique*, IV, 6 (213b7-8); voir aussi *Somme théologique*, Prima pars, q. 86, a. 2, arg 3 (*Opera omnia*, ed. Leon. 5, p. 349).

28 *Ibid.*, p. 96, c. 2B (= Venise 1587, col. 393): «Sicut ergo possibile est sensui particulari duo sensibilia sufficienter esse præsentia, & ea sentire, & tamen non sequitur ex hoc, quod alia simul possint sufficienter esse præsentia ipsi sensui, ita non est remotum, quod duæ imaginationes possint sufficienter offerri virtuti cogitativæ, & virtus cogitativa cogitabit illa, quorum species sunt, & tamen non omnes species interius reservatæ simul possunt sufficienter præsentari ipsi cogitativæ, & sic non omnia cogitabit, quia forte sensationes interius existentes non præsentantur cogitativæ, ad cogitandum illas res, nisi in quibusdam corporibus subtilibus, quæ dicuntur spiritus animalis, & non sequeretur, quod duo talia aut tria possunt esse sufficienter præsentia cogitativæ, vt omnia possint ei esse præsentia sufficienter».

un rêve apparaissent telle et telle figures, surgies de ma mémoire, ces figures ont bien un privilège sur d'autres, conservées en elle, qui ne paraissent pas alors. Mais comment l'expliquer? Si les espèces sont incorporelles, rien ne s'oppose à la présence simultanée de toutes celles que contient ma mémoire. Jean propose donc une solution intermédiaire: ces espèces se présentent à la cogitative «par certains corps subtils», suffisamment minuscules pour que «deux ou trois» d'entre eux parviennent à la conscience, mais incapables, du fait de leur nature corporelle, d'y atteindre tous en même temps. C'est donc le soubassement physiologique de la manifestation des *species* qui expliquerait à la fois que celles-ci ne soient pas toutes compossibles, mais qu'elles le soient *dans une certaine mesure* pour composer, pendant que nous dormons, certaines images semblables à celles que nous présente la perception visuelle.

3.2. Grégoire de Rimini

Cette dernière explication semble à nouveau présupposer que ce que peut la sensation ou l'imagination, l'intellect le peut *a fortiori*. C'est une tendance argumentative répandue chez les défenseurs de la simultanéité des actes psychiques. Si elle est évidemment discutable dans son principe, elle permet d'en appeler à certains faits d'expérience qui vont au fil des siècles s'imposer comme des arguments à part entière²⁹. On retrouve cette démarche chez Grégoire de Rimini, principal avocat de la simultanéité des actes de l'intellect au XIV^e siècle, démarche d'autant plus justifiée sous sa plume que, selon lui, «la même chose sensible et singulière que l'homme peut appréhender par le sens, il peut aussi l'appréhender par l'intellect»³⁰. Critiquant explicitement

29 Voir, par exemple, à la fin du XVI^e siècle, les PÈRES DE COÏMBRE, *In tres libros De anima Aristotelis*, c. 8, q. 6, art. 2, Cologne 1603, c. 501: «Quoties cognoscuntur multa distincte, cognoscuntur ut plura, sed possumus simul videre distincte tres columnas; ergo possumus eas ut plura cognoscere, idque etiam sensu quam intellectu: cum ea, quæ sensus percipit, intellectus simul intelligat».

30 GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura super primum et secundum sententiarum*, t. 1, *In I Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 3, éd. A.D TRAPP – V. MARCOLINO, Berlin / New York 1981, p. 202, 28-29: «Idem autem singulare sensibile, quod homo apprehendere potest per sensum, potest etiam apprehendere per intellectum». En conséquence de cela, Grégoire affirme à propos de l'affirmation de la simultanéité des actes perceptifs que tous les arguments de l'opinion en question peuvent être appliqués aux sens comme à l'intellect (*ibid.*, p. 203,

les positions de Durand de Saint-Pourçain, il emprunte à Jean de Jandun l'exemple de la blancheur du papier et de la noirceur de l'encre qui, dans l'acte de lire, sont vues, et donc intelligées, de manière simultanée et distincte³¹. Je ne peux pas dire que je voie principalement l'encre et de manière secondaire ou subordonnée le papier, car en réalité la perception de l'encre et la perception du blanc sont concomitantes au titre du *contraste* qu'elles produisent par leur juxtaposition³². Pour Grégoire, le fait que j'aie une perception distincte et du noir et du blanc implique qu'il y ait là, non pas une, mais deux *species* appréhendées par des actes indépendants «comme l'enseigne l'expérience à celui qui les imagine à l'intérieur de lui»³³.

Un autre fait d'expérience est mobilisé par Grégoire qui touche encore plus profondément à la vie de l'intellect:

Soit cinq choses, par exemple deux hommes ici et trois là-bas. On peut connaître évidemment que ces trois-ci sont plus nombreux que ces deux-là et, en le montrant, l'énoncer mentalement. On peut donc appréhender distinctement ces trois choses et de même ces deux-là; sans quoi on ne connaîtrait pas évidemment que ceux-ci sont trois et que ceux-là sont deux. Mais il appert qu'ils ne peuvent être appréhendés et connus distinctement que par des actes distincts, donc, etc³⁴.

Grégoire considère trois actes: l'acte de comparer l'ensemble de trois et l'ensemble de deux, l'acte d'appréhender l'ensemble de deux et celui d'appréhender l'ensemble de trois. Ces actes sont simultanés

2-10). Voir aussi *Lectura*, t. 5, Berlin / New York 1979, *In II Sent.*, dist. 16-17, q. 3, art. 1, p. 366, 28-367, 7.

31 GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura*, t. 1, p. 202, 27-28. Voir JEAN DE JANDUN, *Super libros Aristotelis de anima subtilissima questiones*, p. 95, c. 1H - c. 2E (= Venise 1587, col. 392-393): «Quilibet experitur se intelligere differentiam inter albedinem, ut albedo est, & nigredinem, ut nigredo est, quia non cognoscit differentiam inter albedinem & nigredinem sub ratione communi, ut sub ratione coloris aut alicujus hujusmodi, qui secundum talem rationem non differuntur, immo in ea conveniunt [...] Intellectus simul intelligit differentiam inter albedinem et nigredinem sub propriis rationibus earum.»

32 Voir ARISTOTE, *De anima*, III, 2, 427a9-14 et III, 7, 431a16-b2.

33 GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura*, t. 1, p. 203, 10-14: «Ut docet experientia imaginanti illas intrinsecus».

34 *Ibid.*, p. 203, 20-25: «Secundo, datis quinque rebus, verbi gratia hominibus duobus hic et tribus illic, potest aliquis evidenter cognoscere quod hi tres sunt plures duobus illis et sic demonstrando mentaliter enuntiare. Igitur potest istos tres distincte apprehendere, et similiter illos duos; alioquin non evidenter cognosceret istos esse tres et illos esse duos. Sed constat quod non possunt distincte apprehendi et cognosci nisi actibus distinctis; igitur, etc.».

puisqu'ils s'accomplissent au sein de l'acte de comparaison qui me permet de dire qu'un ensemble est plus grand que l'autre. Il n'existe pourtant aucune opération de comptage: le nombre est à chaque fois appréhendé de manière immédiate, sur le mode de ce que la psychologie cognitive appelle aujourd'hui «subitisation»³⁵. Mais Grégoire, à juste titre, ne dit pas que j'aie une appréhension instantanée du nombre d'objets total présents devant moi: si j'appréhende l'ensemble de deux et l'ensemble de trois et leur différence en même temps, il me faudra faire encore une addition élémentaire pour établir qu'il y a là cinq objets. Il y a donc une limite à notre pouvoir d'appréhension simultanée et, comme Jean de Jandun, Grégoire va s'employer à en rendre compte. On trouve un développement sur ce point dans la question 1 de la distinction 11 du commentaire du second livre des *Sentences* où il traite principalement de l'intellect angélique³⁶, suivant la thèse augustinienne selon laquelle «la puissance spirituelle de l'âme angélique comprend toutes les choses qu'elle veut en même temps et par la connaissance la plus facile»³⁷. Grégoire en infère que l'activité intellectuelle de l'ange ne saurait être ni plus aisée ni plus pénible en fonction du nombre de *species* considérées³⁸, de sorte qu'en comprendre une, quelques-unes ou un très grand nombre revient pour lui au même. C'est au seul intellect humain que s'impose une limite, non du fait de sa nature propre, mais à cause de sa «dépendance» à l'égard du corps et des facultés liées au sensible: l'homme pourra bien appréhender simultanément une pluralité d'objets, comme nous venons de le voir, mais sa condition charnelle constituera une entrave à cette

35 La «subitisation» est la capacité à dénombrer de manière purement intuitive, sans comptage, un maximum de 3 ou 4 objets. Il reste qu'une telle subitisation prend du temps, fût-il très court, et n'implique pas des actes intellectuels simultanés au sens où l'entend Grégoire de Rimini (même si elle repose incontestablement sur une multiplicité d'opérations visuelles ou cérébrales). Voir S. DEHAENE, *La Bosse des maths*, Paris 2010, p. 77-80 et p. 302-305.

36 GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura super primum and secundum sententiarum*, t. 5, in *II Sent.*, dist. 11, q. 1, éd. A.D. TRAPP, Berlin / New York 1979, p. 230, 3-4: «Utrum omnia, quorum angelus simul habet species vel potest habere, ipse naturaliter possit simul actu et distincte intelligere».

37 *Ibid.*, p. 232, 9-10: «Mentis angelicæ cuncta quæ voluerit simul notitia facillima». Voir AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, t. 1, IV, 32, § 49, texte latin et trad. P. AGAËSSE – A. SOLIGNAC, Paris 1972, p. 354-355.

38 *Ibid.*, p. 232, 11-17.

«multiplication»³⁹. Considérée en elle-même l'intelligence est sans limite: pur intellect, l'ange «ne s'affaiblit pas en intelligent»⁴⁰. Grégoire explique un peu plus loin que ce dernier jouit d'une «attention actuelle» qui est pleine et égale, quand les hommes éprouvent au contraire que celle-ci, présente en toute intellection, fléchit avec l'accroissement du nombre d'objets⁴¹.

On pourrait objecter que si l'ange ne connaît aucune limite physique à l'exercice de son intelligence, il peut en connaître une dans l'extension même de ce pouvoir: intelliger *sans peine* ne signifie pas qu'il ait la capacité de *tout* intelliger, à moins que l'on ne pose en lui une capacité infinie d'intellection. L'argument selon lequel la possibilité d'appréhender une infinité de *species* implique la possession d'une force intellectuelle infinie, que l'on trouve sous la plume de Duns Scot⁴², est réfuté par Grégoire, qui veut préserver la finitude de l'ange:

De fait, si l'on suppose que l'intellect est le principe actif de l'intellection, non pas total cependant, mais partiel, concourant avec la *species* à la production de l'intellection, alors il co-produit avec une *species* telle intellection, et avec une autre une autre intellection. Or, quand quelque chose est seulement un agent partiel et accompli, pour autant qu'il est en son pouvoir, une opération puis une autre avec l'un puis l'autre principe partiel coactif, alors [cet agent] peut être engagé dans un grand nombre d'opérations simultanées avec un grand nombre de principes coactifs de ce genre de la même façon que dans un petit nombre d'opérations avec un petit nombre de principes

39 Aussi bien qu'à la continuité des opérations intellectuelles (*ibid.*, p. 233, 35-36).

40 *Ibid.*, p. 233, 27.

41 *Ibid.*, p. 236, 9-13: «Ad primum dicendum quod, quamvis in nobis in statu præsentis actualis attentio non se extendat ad multa sed ad pauca, in angelis tamen, qui excellentiorem habent naturam et illam nullo peccato vitiatam aut peccati poena debilitatam, ad tot se extendere potest actualis attentio, ad quot et intellectio; et illa ad tot, quot habet species». Voir aussi *ibid.*, p. 234, 21-23.

42 DUNS SCOT, *Traité du premier principe*, texte latin et trad. R. IMBACH, Paris 2001, p. 164 sq. Sur ce passage, voir R. CROSS, *Duns Scotus on God*, Burlington 1999, p. 91-92. Voir aussi *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 3, § 367, dans: *Opera omnia*, VII, éd. C. BALIĆ *et al.*, Vatican 1973, p. 579: «Probo igitur primo quod non potest una ratio creata esse principium cognoscendi infinitas quidditates, sive non tot quin plures, – quia ubi pluralitas numeralis requirit majorem perfectionem, ibi infinita pluralitas sive infinitas numeralis requirit infinitam perfectionem (exemplum: si 'posse portare simul plura pondera' concludit majorem virtutem, 'posse simul portare infinita sive non tot quin plura' concludit infinitam virtutem intensivam); sed aliquid esse rationem distincte cognoscendi plures quidditates, concludit majorem perfectionem in ipso quam esse rationem cognoscendi unam tantum; si ergo aliquid posset esse ratio cognoscendi infinita (sive non tot quin plura), illud erit infinitum, – quod est impossibile».

coactifs; à moins peut-être qu'il ne s'affaiblisse lui-même en opérant ou qu'il ne dépende en quelque manière d'une autre chose qui s'affaiblisse avec la multiplication de telles opérations⁴³.

La multiplication des opérations n'entraîne pas la nécessité d'une force plus grande, et cela en raison de la nature coopérative de la production des intellections: en comparant cette production avec celle des espèces colorées⁴⁴, Grégoire explique que la production d'un grand nombre de couleurs visibles n'exige pas une lumière plus intense ou plus forte que pour une seule couleur⁴⁵. L'intensité lumineuse est constante tandis que s'ajoutent des choses colorées qui enrichissent alors le milieu intermédiaire et produisent donc un phénomène visuel plus complexe. Par analogie, on comprend en quoi l'attribution à l'ange d'une capacité intellectuelle sans limite n'implique pas qu'elle soit infinie: ce sont les *species* qui contribuent à enrichir la pensée de l'ange sans que celle-ci ne modifie alors son propre régime d'activité⁴⁶. On peut affirmer que l'ange intelligera plus que l'homme ou qu'il sera plus parfait que toute créature dont nous concevons le caractère limité; mais on ne saurait en tirer une détermination exacte de la puissance de l'ange et encore moins affirmer qu'elle est infinie. Grégoire refuse en vérité deux choses: qu'une *maior virtus* soit nécessaire dans l'ange pour accomplir un plus grand nombre d'actes intellectuels (sa force est finie), et que l'attention de l'ange soit soumise à une

43 GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura*, t. 5, p. 233, 9-17: «Nam supposito quod intellectus sit principium activum intellectionis, non est tamen totale, sed partiale concurrans cum specie ad productionem intellectionis, ita quod cum una specie ad productionem intellectionis, ita quod cum una specie coagit unam intellectionem, et cum alia specie aliam. Nunc autem quodcumque aliquid est solum agens partiale et aliam et aliam operationem agit cum alio et alio partiali principio coactivo, quantum est ex se, ita potest in plures operationes simul cum pluribus talibus principiis coactivis sicut in pauciores cum paucioribus, nisi ipsum forsitan in operando debilitetur aut per se modo aliquo dependeat ab aliquo, quod debilitetur ex multiplicatione talium operationum». Pour l'objection, voir *ibid.*, p. 234, 26-235, 23.

44 *Ibid.*, p. 233, 18-26. Voir aussi p. 237, 14-22.

45 *Ibid.*, p. 233, 21-23: «Nec maior virtus arguitur in luce ex eo quod cum multis multas potest quam ex eo quod cum uno potest unam».

46 *Ibid.*, p. 237, 14-27. Grégoire prend un autre exemple, similaire à celui de Scot (voir note 42) pour en tirer une conclusion bien différente: «Nam alicuius potentiae est posse se solo portare tantum pondus, et tamen non est in duplo maioris perfectionis posse simul cum alio comportante portare duo pondera simul quorum quodlibet sit tantum.» (*ibid.*, p. 237, 10-13; nous soulignons). Mais, comme le remarquera Gabriel VASQUEZ, cet argument convient sans doute mieux aux espèces sensibles qu'aux espèces intelligibles (*Commentaria et disputationes in primam partem*, q. 58, art. 2, disp. 221, ch. 3, p. 840, c. 2).

quelconque variation en fonction des objets qui s'offrent à lui (son «actualis attentio» est inaltérable). L'activité spirituelle de l'ange, bien que finie, n'a d'autre limite que sa liberté d'user ou non de toutes les *species* qui se trouvent en lui⁴⁷.

C'est sur ces deux points que va s'accomplir dans les siècles suivants une rupture importante. Car c'est sur la base d'une *distribution de l'effort intellectuel*, dans l'ange aussi bien que dans l'homme, que va se développer le principal argumentaire en faveur de la simultanéité des actes de l'intellect. On en trouve au XIV^e siècle une esquisse sous la plume de Buridan, qui introduit dans ses *Quæstiones de anima* l'idée que des actes intellectuels sont compossibles dans la mesure où leur perfection est réduite proportionnellement à leur nombre⁴⁸. Mais c'est surtout au cours de la Renaissance que cette solution va être plus exactement élaborée.

4. *Un tournant scotiste? «Mouvement intentionnel» et «intensité» des actes intellectuels*

Si l'on fait un bond en avant de cent cinquante ans pour considérer l'état de la question au début du XVI^e siècle, on constatera que le débat se réduit pour l'essentiel à un affrontement entre ceux que Pomponazzi appelle «*nostræ militiæ principes*», Thomas d'Aquin et Duns Scot. Situation surprenante puisque Scot est alors désigné comme le principal promoteur de la doctrine de la simultanéité des actes de l'intellect⁴⁹. Des thomistes comme Cajétan (1469-1534) et Sylvestre

47 *Ibid.*, p. 239, 2-25.

48 Voir J.A. ZUPKO (éd.), *John Buridan's Philosophy of Mind. An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Redaction) with Commentary and Critical and Interpretative Essays*, q. 16, Cornell 1989, p. 177-186, spéc. p. 183, 155-184, 186. BURIDAN écrit en particulier: «Et non potest intellectus ita perfecte formare et ad eas attendere sicut posset ad unam. Potest tamen imperfecte duas, et adhuc minus perfecte tres, et posset sic multitudo excrescere, quod ultra non posset, sicut dicebatur» (p. 183, 171-174). La position de BURIDAN se retrouve dans l'analyse de la perception donnée dans son *In librum Aristotelis de sensu et sensato*, dans: G. LOKERT (éd.), *Questiones et decisiones physicales insignium virorum*, q. 21, Paris 1516, f. 39 (voir plus bas, note 75). Nous remercions M. Joël Biard pour avoir attiré notre attention sur ces textes.

49 Pietro POMPONAZZI, *Fragmenta super libros de anima Aristotelis*, 1514-1515, éd. B. MOJSISCH, 2012, Bibliotheca Augustana (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Pomponatius/pom_intr.html), «Utrum contingat simul et semel plura intelligere», § 4. Voir aussi dans le commentaire du livre II, «Utrum unitas objecti secundum numerum arguat operationem unam secundum numerum et e contra», § 7: «In hoc

de Ferrare (c. 1474-1528) s'en prennent nommément à lui et à ses héritiers dans leur défense du dogme thomasien de l'unité intellectuelle⁵⁰. Pourtant, le consensus est loin d'être établi sur la question de savoir si le Docteur Subtil a effectivement soutenu la thèse simultanéiste. Philippe Fabri le niera au début du XVII^e siècle, affirmant que Duns Scot envisage seulement la possibilité d'une simultanéité confuse⁵¹.

4.1. Duns Scot

Pour trancher cette question, on peut se reporter à un passage du commentaire des *Sentences* où Scot aborde directement ce problème. Il commence par envisager les raisons fondant l'affirmation de la possibilité d'actes simultanés dans l'intellect:

De même, si elle était présente dans l'intellect, n'importe quelle espèce serait une forme agissant naturellement pour causer l'intellection; or si l'on pose qu'une espèce est présente dans l'intellect, il s'ensuit que plusieurs espèces peuvent être présentes simultanément; par conséquent, toutes ces espèces agiraient naturellement pour causer les intellections correspondantes; il y aurait donc plusieurs intellections simultanées dans l'intellect, correspondant à cette pluralité d'espèces. Si, en effet, l'une quelconque de ces espèces agit naturellement, et qu'il n'y a pas d'intellection relative à cette espèce, il s'ensuit que nulle intellection relative à cette espèce ne pourra jamais avoir lieu; en effet, lorsqu'une cause agit naturellement elle agit suivant son degré de puissance optimal; si donc elle ne peut causer son effet, jamais elle ne le pourra⁵².

Scotus et Thomas sunt oppositi. Vult enim Scotus, quod una potentia possit simul habere plures operationes, sanctus vero Thomas vult, quod hoc non sit possibile, et ideo de hoc difficile est inquirere veritatem et bene determinare. Videtur forte, quod ambo bene dicant, nec est differentia in re, sed in verbis tantum. Cum enim dixit Scotus: 'Sunt plura objecta visa, ergo plures visiones', dico, quod est unum objectum primo visum in actu et sunt plura in potentia, sicut, si videam domum, tota domus est unum objectum primo visum in actu, partes vero visæ sunt in potentia, et sicut objectum est unum actu, ita visio est una in actu. Unde si audiamus harmoniam, in harmonia est grave et acutum, et tamen tota harmonia est unum primo auditum in actu, plures in potentia, sicut lapides in domo».

50 Thomas CAJÉTAN, *S. Thomæ Aquinatis Summa theologica cum commentariis Thomæ de Vio Card. Cajetani*, t. 2, q. 85, art. 4, Rome 1773, p. 379-380 et t. 1, q. 12, art. 10, p. 137-138; François SYLVESTRE DE FERRARE, *Questiones in tres libros de anima Aristotelis*, q. 14, Venise 1619, p. 205-206.

51 PHILIPPE FABRI, *Disputationes theologicae in primum sententiarum*, II, dist. 9, q. 2, disp. 41, Venise 1613, p. 201, c. 1.

52 DUNS SCOT, *L'image*, § 335, trad. G. SONDAG, Paris 1993, p. 114 (*Ordinatio*, I, dist. 3, pars 3, q. 1). DUNS SCOT, *Opera omnia*, III, éd. A. SÉPINSKI, Vatican 1954, p. 202,

Si l'espèce existe, alors elle doit être agissante, sans quoi poser son existence serait inutile; mais si elle est agissante, alors puisqu'un grand nombre d'espèces intelligibles sont présentes en nous, s'ensuivra un grand nombre d'opérations simultanées. Ce que cet argument semble supposer, c'est qu'à l'existence de la *species* corresponde nécessairement une intelligence actuelle dans l'esprit, et donc que la défense même de la notion d'espèce intelligible implique d'affirmer la simultanéité des actes de l'intellect. Scot envisage alors une objection à cet argument:

Or cette pluralité d'espèces, qui découle de l'hypothèse, est infirmée par Algazel dans sa *Métaphysique*, parce que, dit-il, 'pas plus qu'un seul et même corps ne peut être informé simultanément par plusieurs figures différentes, pas davantage un seul et même intellect ne peut être informé simultanément par plusieurs objets différents', ce qui pourtant serait le cas si l'on posait la présence simultanée de plusieurs espèces intelligibles⁵³.

On retrouve ici la référence algazélienne convoquée par Thomas que Scot va justement réfuter en s'appuyant d'abord sur l'autorité d'Augustin, puis sur un argument simultanéiste que l'on rencontrera aussi sous la plume de Jean de Jandun:

[Concernant Algazel], j'estime que sa comparaison ne vaut rien, car il y a bien incompatibilité dans le premier cas, mais non dans le second – ce qui est prouvé tant par Aristote que par le Commentateur, *Métaphysique*, livre VII: dans l'intellect, les notions de choses qui s'excluent ne s'excluent pas⁵⁴.

13-203, 2: «Item, quælibet species, si esset in intellectu, esset forma naturaliter agens ad intellectionem; sed multæ possunt esse simul in intellectu si una ponatur; ergo omnes illæ naturaliter agerent ad intellectiones sibi correspondentes: ergo simul essent plures intellectiones in intellectu, correspondentes illis pluribus speciebus. Si enim aliqua illarum ageret naturaliter et tamen non esset intellectio secundum eam, sequeretur quod numquam posset esse intellectio secundum eam, quia causa naturaliter agens quando agit secundum ultimum potentiæ suæ, si non potest habere effectum, numquam habebit». Voir aussi la *Lectura*, I, dist. 3, pars 3, q. 1 (*Opera omnia*, XVI, éd. C. BALIĆ *et al.*, Vatican 1960, p. 326, 17-23 et p. 344, 9-345, 4).

⁵³ *Ibid.*, p. 114; *Opera omnia*, III, p. 203, 2-7: «Et pluralitas etiam ista specierum, quæ sequitur ex hypothesi, improbat per rationem illam Algazelis in *Metaphysica*, quia 'sicut unum corpus non potest figurari simul diversis figuris, ita non videtur idem intellectus posse figurari simul diversis objectis', quod tamen sequeretur ponendo simul plures species intelligibiles».

⁵⁴ *Ibid.*, § 385, p. 140; *Opera omnia*, III, p. 234, 16-235, 3: «Ad Algazelem dico quod similitudo nihil valet, quia hic tollitur illud quod est ratio impossibilitatis ibi, – quod probatur per Aristotelem et Commentatorem VII *Metaphysicæ* ubi volunt quod rationes oppositorum non sunt oppositæ in intellectu». Scot renvoie respectivement à ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, 7, 1032a32-1032b5, et à AVERROËS, *Métaphysique* VII,

Scot dénonce une confusion grossière entre deux sortes de relation, physique et psychologique: si le noir et le blanc s'excluent dans la réalité corporelle, les espèces du noir et du blanc ne s'excluent pas pour autant, ou du moins elles ne sauraient s'exclure dans l'âme *en vertu de l'incompatibilité physique des objets qu'elles représentent*. Avec cet argument, Scot semble lever l'une des principales raisons contre la thèse de la simultanéité des actes intellectuels. C'est d'ailleurs cet argument-là qui sera critiqué par les thomistes Cajétan et Sylvestre de Ferrare⁵⁵.

Mais, à mieux y regarder, c'est seulement la compatibilité des espèces *in habitu* qui est affirmée par le Docteur subtil: il précise aussitôt que, lors de leur mise en œuvre, une *species* prendra nécessairement le pas sur l'autre. La coexistence des espèces intelligibles en nous ne saurait impliquer leur actualisation immédiate et sans restriction: non seulement l'expérience sensible donne la prééminence à telle espèce sur telle autre, mais notre volonté participe elle aussi à cette sélection, de sorte que, dans l'un ou l'autre cas, «si une autre espèce agit avec plus de vigueur, la première est pendant ce temps empêchée d'exercer son action»⁵⁶.

Il existe toutefois un autre ouvrage où Duns Scot semble tenir pour possible une telle simultanéité des actes: les *Questiones super secundum et tertium de anima* qui furent rédigées pendant sa jeunesse, autour de 1290. L'authenticité de ce texte est aujourd'hui établie, mais ayant connu un cheminement incertain à travers l'histoire, il est difficile, avant sa «redécouverte» au début du XVII^e siècle⁵⁷, d'apprécier son

com. 23 (*Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, éd. C. GENEQUAND, Leiden 1986, p. 120-122; texte arabe utilisé: AVERROËS, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, t. 3, éd. M. BOUYGUES, Beyrouth 1948).

⁵⁵ Voir en particulier ce que Sylvestre de Ferrare appelle la «responso scotistarum»: «Dicunt præterea quod non est simile de corpore respectu figurarum, & de speciebus respectu intellectus [...] Si idem corpus haberet diversas figuras, [...] non sic autem est de intellectu, & specie intelligibili, quæ sunt incorporæ, ideo nihil prohibet esse plures species in intellectu» (*o.c.*, p. 205-206).

⁵⁶ *L'image*, § 384, p. 139; *Opera omnia*, III, p. 234, 12-13: «Si alia species fortius movet, ista impeditur ne modo moveat».

⁵⁷ Ce texte a été cité dès le XIV^e siècle (DUNS SCOT, *Questiones super secundum et tertium de anima*, dans: *Opera Philosophica*, V, éd. B. C. BAZÁN *et al.*, Washington 2006, p. 133*-135*). En plus des manuscrits qui ont pu circuler dans les milieux franciscains et des éditions signalées dans l'édition du Franciscan Institute (*ibid.*, p. 54*), il existait une édition complète des *Questiones* accompagnant les *Passus super universalialia et predicamenta Aristotelis* de FRANÇOIS DE MEYRONNES, publiés en 1517 par le médecin romain HIERONYMUS DE NUCIARELLIS (Les *Questiones super libros de anima Subtilis Doctoris Joannis Scoti*

impact sur la *questio* que nous étudions. On retrouve en tout cas dans la question VIII l'idée qu'un sens ne peut recevoir les contraires:

En outre, s'il en allait comme on l'a dit, c'est-à-dire qu'un sens est mû simultanément par des contraires, on aurait ou bien des contraires d'une force égale qui se feraient mutuellement obstacle et l'on ne sentirait aucun des deux: ou bien l'un d'une force plus grande, et l'on ne sentirait pas l'autre d'une force plus faible puisque le mouvement le plus fort bloque le second, selon le Philosophe⁵⁸.

Scot reprend ici le chapitre 7 du *De sensu* (447a12-447b16) où Aristote pose une alternative très nette: soit les mouvements contraires sont égaux et se neutralisent de sorte que ni l'un ni l'autre ne soient ressentis comme tels; soit l'un prend le dessus sur l'autre et l'inhibe de sorte qu'il n'y ait plus qu'une seule sensation en acte. Aristote n'envisage pas, par exemple, que le mouvement le plus faible se fasse *plus faiblement* sentir. Il considère bien un troisième cas, celui du «mélange», mais pour mieux rejeter alors la possibilité d'une pluralité de sensations concomitantes. Duns Scot s'oppose à Aristote avec l'argument suivant:

À la seconde objection, il faut dire que ces mouvements peuvent être égaux si les objets changent de manière égale ou inégaux si c'est de manière inégale. Et contre elle, il faut dire que deux mouvements réels et corporels se font obstacle, mais en aucun cas [des mouvements] intentionnels comme on le prétend.

Sed contra: on voit cela même dans les choses spirituelles; ainsi intelliger un objet empêche l'intellect d'en intelliger un autre ou empêche un sens de sentir, ou bien l'inverse.

Il faut donc dire que lorsqu'un seul acte est à ce point intense et indivis qu'il est adéquat à sa puissance, alors il exclut totalement un autre acte de cette même puissance. Si, d'autre part, il est moins intense et en deçà du terme de sa puissance, il peut bien faire en quelque manière obstacle à un autre, ou cet autre à lui, néanmoins il ne le bloque pas totalement, mais est plutôt compatible avec lui. Un seul acte sensitif – l'acte de percevoir un [seul] objet – en

occupent les p. 69-81; la question 8 se trouve à la p. 72). Le franciscain Hugh McCagwell prétend néanmoins l'avoir tiré de l'oubli au début du XVII^e siècle («ab oblivione postliminio restitua», *Duns Scoti questiones super libris Aristotelis de anima*, éd. H. CAVELLUS, Lyon 1625, page de titre).

58 DUNS SCOT, *Questiones super secundum et tertium de anima*, q. 8, § 2, p. 63, 11-15: «Item, si ita esset, ut dictum est, quod sensus movetur simul a duobus contrariis: aut igitur sunt aequalis virtutis illa contraria, et tunc impediunt se ne utrumque sentiatur; aut alterum est maioris virtutis, et tunc illud minoris non sentitur, quia maior motus depellit minorem, secundum Philosophum».

obscurcit un autre, pourtant il ne le recouvre pas toujours: pour cette raison ils peuvent être ensemble⁵⁹.

Que les mouvements intentionnels soient d'une autre nature que les mouvements du corps et ne puissent se faire obstacle les uns les autres, c'est ce que Jean de Jandun, peut-être influencé par Duns Scot, explique dans son commentaire du *De sensu et sensato* en affirmant que les «motus spirituales» ne se font point obstacle et que si les objets comme le noir et le blanc sont contraires, leurs «intentiones» ne le sont pas⁶⁰. L'originalité de Scot ici ne tient pas à l'affirmation de cette différence, mais à sa capacité à répondre au *sed contra*, c'est-à-dire à l'objection selon laquelle nous constatons que les pensées s'empêchent mutuellement ou qu'elles empêchent d'avoir certaines sensations comme l'explique Aristote lui-même dans le *De sensu* (447a15-17). Scot n'en appelle ni à un hypothétique empêchement mutuel des corps subtils (comme Jean de Jandun), ni à la dépendance de l'esprit envers le corps (comme Grégoire de Rimini), mais au mode même d'actualisation de la *potentia*. En termes scotistes, un objet de connaissance est dit «adéquat» quand il correspond au premier objet d'une puissance, c'est-à-dire à son objet privilégié et propre dont une saisie intégrale est possible et qui, à cette fin, requiert tout sa force⁶¹. De là, on peut envisager qu'un acte qui n'est pas adéquat à la puissance au sens où il se trouverait «en deçà» de son terme («*citra terminum potentiae*»), soit

59 *Ibid.*, §§ 19-21, p. 67, 16-68, 7: «Ad secundum dicendum quod illi motus possunt esse aequales si obiecta sint aequaliter immutabilia, vel inaequales si inaequaliter. Ad probationem secundum quod duo motus reales corporales se impediunt, non autem intentionales sicut in proposito. Sed contra: Hoc videmus etiam in spiritualibus, sicut intelligere unum obiectum impedit intellectum ab intelligendo aliud vel sensum a sentiendo, et e converso. Dicendum ergo quod quando unus actus est ita intensus, indivisus quod adaequat sibi potentiam, tunc evacuat totaliter alium actum eiusdem potentiae; si autem sit minus intensus et citra terminum potentiae, licet aliquantulum impediatur alium et e converso, tamen non totaliter depellit, sed secum compatitur. Unus actus sentiendi unum obiectum obtenebrat alium, non tamen semper obfuscat; ideo possunt simul esse, etc.»

60 JEAN DE JANDUN, *Questiones super parvis naturalibus*, q. 33, Venise 1557, p. 23.

61 W.A. FRANK – A.B. WOLTER, *Duns Scotus, Metaphysician*, West Lafayette 1995, p. 156-157: «The adequate object of a cognitive power or faculty is known as its first, or primary, object. 'Adequate' means properly proportioned or commensurate to the power in question. It implies, first of all, that the object is able to motivate or elicit from the faculty an awareness of itself both as to its formal meaning and its virtual implications. And second, it must be either formally or virtually coextensive with whatever can be known by the particular power under consideration, so that by knowing that object fully, everything is known that can be known.» Voir aussi T. NOONE, *Of Angels and Men. Sketches from High Medieval Epistemology*, Toronto 2011, p. 29-30.

compatible avec un autre relevant de la même *potentia*. Le cas échéant, il y aura *obscurcissement*, mais non *recouvrement*: ces actes concomitants se trouveront en quelque manière dégradés, mais non supprimés. Nous pourrions donc avoir plusieurs intellections d'objets pourvu qu'elles ne soient pas adéquates à la puissance de notre faculté intellectuelle. Néanmoins, le fait qu'il existe une limite à la puissance elle-même, implique qu'il ne saurait y avoir en même temps en elle une infinité d'actes. Scot répond par là à une autre objection: «Deux corps étendus s'excluent autant l'un l'autre qu'une infinité de corps étendus, alors qu'une force plus grande est requise pour connaître en même temps plusieurs choses que pour en connaître une, et pour en connaître une infinité que pour en connaître deux»⁶². Autrement dit, il n'existe pas de différence de degré dans le cas des corps: qu'ils soient deux ou une infinité, ils ne peuvent pas occuper le même lieu en même temps. Mais cette différence existe dans le cas des opérations de l'esprit qui sont compatibles *dans une certaine mesure*, celle du rapport existant entre leur intensité et la capacité de la *virtus* mise en œuvre.

Dans ses *Questiones*, Duns Scot soutient donc une position que l'on peut qualifier de simultanéiste. Il est probable néanmoins que l'attribution au scotisme de la thèse de la simultanété des actes de l'intellect soit plutôt à mettre au compte d'auteurs postérieurs comme Henri de Harclay (c. 1270-1317) et François de Meyronnes (1288-1328)⁶³. C'est ce que suggère en particulier le développement substantiel qu'un autre théologien scotiste, Franciscus Lychetus (c. 1465-1520), va donner à la thèse simultanéiste au début du XVI^e siècle.

62 DUNS SCOT, *Questiones super secundum et tertium de anima*, q. 8, § 16, p. 66, 17-67, 2: «Non est maioris potentiae facere infinita corpora esse simul, et duo; tantam enim repugnantiam habent dimensiones duorum corporum ad invicem, quantam dimensiones infinitorum, sed maior virtus requiritur ad sciendum simul plura quam unum, et infinita quam duo». L'objection 6 à laquelle il répond se trouve au § 11, p. 65, 5-11. Voir ARISTOTE, *Physique*, IV, 6, 213b4-11.

63 Voir en particulier son commentaire des *Sentences* (*In Sententias*, I, dist. 3, q. 11, Venise 1517, p. 28) et ses *Quodlibetales questiones fertilissimae* (q. 16, Venise 1507, p. 42). Nombre de commentateurs lui attribuent cette position (NICOLAS DA FOLIGNO, *In libros Aristotelis de Anima commentarii*, III, Florence 1572 [1551 pour la 1^{ère} édition], p. 395-397; GIL DA PRESENTAÇÃO, *Disputationes de anima et corporis beatitudine*, t. 1, II, Coïmbre 1609, q. 5, art. 5, p. 306; BARTOLOMEO MASTRI DE MELDOLA – BONAVENTURA BELLUTI, *Disputationes in Aristotelis Stagiritae libros De anima*, t. 3, disp. 6, q. 9, § 271, Venise 1678 [1643 pour la 1^{ère} édition], p. 230). Voir aussi l'affirmation de la simultanété inhérente à la perception visuelle chez ANTONIO TROMBETTA (*Opus doctrine scotice Patavii in Thomistas*, Venise 1493, p. 72-73).

4.2. Franciscus Lychetus

L'un des grands mérites de Lychetus est de répondre à une question que le jeune Duns Scot avait laissée en suspens: des actes intellectuels ou perceptifs simultanés peuvent-ils avoir une authentique valeur de connaissance? Ou bien la dégradation qu'ils subissent les rend-elle irrémédiablement confus? Si Lychetus soutient que «l'intellect peut intelliger plusieurs choses à la fois», il précise aussi qu'«il ne peut intelliger toutes ces choses en même temps avec une perfection égale à l'intellection de l'une d'entre elles»⁶⁴. Il renvoie pour la démonstration de cette thèse à un passage de son commentaire des *Sentences* qui aborde en réalité une question beaucoup plus générale: «Est-ce qu'une plus grande perfection est requise dans l'agent quand il produit deux effets en même temps aussi bien et aussi parfaitement que s'il en produisait un seul?»⁶⁵ C'est à la physique qu'il emprunte son exemple et son explication:

Quoique dans la causation d'une seconde chaleur n'advienne à la chaleur qui la cause ni ne soit requise une nouvelle perfection, toutefois si elle pouvait causer deux chaleurs en même temps et aussi parfaitement qu'une seule d'entre elles, je dis que cela requerrait une force plus grande: il n'y aurait pas d'obstacle, puisqu'il s'agit d'un agent naturel, à ce qu'elle en causât une infinité aussi bien qu'un seul d'entre eux, mais puisque nous voyons par l'expérience qu'en l'absence de tout obstacle, elle n'en cause pas deux aussi bien qu'un seul d'entre eux, c'est un signe qu'une plus grande force est requise; et pour produire de même une infinité une force infinie est requise⁶⁶.

Une cause naturelle ne saurait produire simultanément deux effets qui équivaillent chacun à l'effet unique que produirait cette même cause:

⁶⁴ F. LYCHETUS, *In primum sententiarum libros Joannis Scoti Doctoris Subtilis commentaria*, t. 1, in *I Sent.*, dist. 3, q. 1, Venise 1589, p. 92, c. 3: «Et an intellectus possit simul plura intelligere: dico quod sic; non tamen æque perfecte illa plura simul sicut quodlibet seorsum, ut supra patuit dist. 2 q. 1».

⁶⁵ *Ibid.*, dist. 2, q. 1, p. 61, c. 3: «An major perfectio requiratur in agente, quando producit duos effectus simul æque bene, & æque perfecte, sicut si tantum unum produceret». Voir aussi dist. 8, q. 3, p. 188, c. 3.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 61, c. 3: «Quamvis in causatione secundi caloris non adveniat calori causanti nec requiratur nova perfectio; tamen si posset causare duos calores simul æque perfecte, sicut & unum illorum: dico quod requireretur major virtus: & sic non esset impeditus, cum sit agens naturale, æque bene causaret infinitos, sicut & unum illorum, sed quia experimentaliter videmus, quod non ita æque bene simul causat duos, amoto quocunque impedimento, sicut unum illorum, signum est quod major virtus requiritur: & si infinitos æque bene infinita virtus requiritur». Voir aussi dist. 8, q. 3, p. 188, c. 3.

plutôt qu'un principe *a priori*, c'est une règle que l'on peut induire de l'observation des phénomènes physiques. Or, cette règle s'applique aussi bien à l'activité intellectuelle et au problème de la simultanéité, conduisant donc à affirmer la nécessité d'une *maior virtus* pour que soient produits deux actes équivalents⁶⁷. Ce qui signifie du même coup que, si elle ne bénéficie pas d'une telle addition, les actes produits par la puissance considérée seront d'une moindre perfection par rapport à un seul. Une créature finie ne pourra donc connaître parfaitement une infinité d'espèces, à moins d'être soutenue en cet effort par une force extérieure⁶⁸. Il reste néanmoins que si des connaissances simultanées sont nécessairement inférieures en intensité à la connaissance d'une seule chose, il est possible, selon Lychetus, qu'elles soient distinctes et que leur objet soit entièrement connu. D'une moindre intensité de l'acte intellectuel ne suit donc pas sa confusion :

Je concède tout à fait que l'intellect créé ne peut connaître en même temps plusieurs choses aussi bien que s'il en connaissait une seule d'entre elles, et avec la même intensité. Je concède par rapport à ce qui a été dit qu'il ne connaît pas le tout et en même temps ses parties aussi intensément qu'un seul élément [c'est-à-dire une seule partie ou le tout] pris séparément. Toutefois il connaît le tout et les parties distinctement, de même que moi je connais la pierre distinctement dans toutes ses parties, mais non pas de manière aussi intense que l'intellect de l'ange puisqu'il est plus parfait. Il reste que l'ange ne la connaît pas plus distinctement, étant donné que la pierre peut être connue par moi distinctement⁶⁹.

67 F. LYCHETUS, *In secundum sententiarum libros Joannis Scoti Doctoris Subtilis commentaria*, dist. 9, q. 2, Venise 1589, p. 181, c. 3: «Et ex hoc concludo, quod nulla virtus creata æque perfecte potest producere duos effectus ejusdem rationis simul, sicut quemlibet seorsum, quin de necessitate sit majoris virtutis, immo sic dico, quod nulla est causa creata quantumcunque perfecta, quæ simul possit producere duos effectus ejusdem rationis, sicut quemlibet seorsum, & sic nullus intellectus creatus simul potest producere duas intellectiones ejusdem objecti æque perfecte simul, sicut quamlibet seorsum».

68 Par exemple par la volonté divine, comme l'indique Lychetus à propos de la question de savoir si l'âme du Christ (dont l'attention est plus faible lorsqu'elle vise une pluralité d'objets) a une connaissance actuelle de tout ce qui se trouve dans le Verbe (voir le commentaire inséré dans: DUNS SCOT, *Quæstiones in lib. III sententiarum*, 7.1, dist. 14, q. 2, Lyon 1639, p. 300-301). Voir plus bas, note 81.

69 F. LYCHETUS, *In primum sententiarum*, dist. 3, q. 2, p. 96, qui répond à la p. 95, objection 5: «Concedo absolute quod intellectus creatus non potest simul cognoscere æque bene plura, sicut quodlibet seorsum & hoc æque intense. In proposito concedo: quod non æque intense simul cognoscit totum & partes sicut unum illorum seorsum acceptum; tamen cognoscit totum & partes distincte: sicut ego cognosco lapidem distincte secundum omnes suas partes, non tamen ita intense sicut intellectus angeli quia perfectior;

Lychetus y insiste souvent: «La connaissance distincte d'un objet doté de parties présuppose la connaissance distincte de ses parties»⁷⁰, autrement dit qu'il s'agisse de la connaissance de l'homme comme animal rationnel ou de la pierre, la connaissance du tout implique plusieurs connaissances distinctes. La connaissance confuse se caractérise au contraire par le fait de connaître une chose sans la connaître «secundum omnes partes», c'est-à-dire sans saisir ce qui la définit. Lychetus apporte toutefois une précision importante, renvoyant une nouvelle fois à la démonstration donnée dans la question 1 de la distinction 2: «Il est impossible qu'une seule et même cause produise en même temps deux connaissances avec une perfection égale»⁷¹. Ainsi dans le cas de la connaissance distincte de l'essence de l'homme, la connaissance que j'aurai de la rationalité sera plus parfaite que la connaissance de l'animalité, mais elle le sera moins que la connaissance que j'ai de l'essence de l'homme dans son ensemble. Ce que refuse donc Lychetus c'est la possibilité de connaissances simultanées de plusieurs choses qui soient d'égale perfection puisque cette égalité nous reconduirait au blocage évoqué par Aristote dans le *De sensu*⁷². Mais en expliquant que plusieurs connaissances simultanées sont possibles avec une perfection inégale, *il préserve la possibilité de la distinction dans la connaissance*; il rompt de manière significative avec Thomas d'Aquin, qui voulait que la connaissance distincte du tout impliquât la connaissance confuse des parties, alors qu'elle requiert précisément que cette connaissance des parties soit également distincte, même si elle implique des degrés variables de perfection, faibles ou intenses. La connaissance des parties n'est donc ni confuse ni virtuelle lorsque je connais le tout; elle est de

& tamen angelus non cognoscit distinctius: posito quod lapis possit a me cognosci distincte». Voir aussi *In secundum sententiarum*, dist. 42, q. 1, p. 242, c. 3: l'intellect «potest plura simul distincte cognoscere, non tamen æque perfecte & æque intense».

70 *Ibid.*, p. 95, c. 2: «Cognitio distincta alicujus habentis partes præsupponit distinctam cognitionem partium».

71 *Ibid.*: «Modo est impossibile unam & eadem causam simul producere duas cognitiones æque perfecte».

72 Ou bien encore, «quia ad intellectionem non tantum concurrunt objecta, sed etiam concurrunt intellectus ut causa partialis», la présence à égale perfection de deux espèces intelligibles ferait que l'intellect «vel nullum [nullum scripsi cum Wadding, *Questiones in lib. II. Sententiarum*, 6.2, dist. 42, q. 4, Lyon 1639, p. 1053: *intellectum* ed. 1589] intelligeret, vel utrunque remisse intelligeret, vel unum intense, & aliud remisse». Même si je suis affecté à égalité par deux impressions concomitantes, il y aura du côté du sujet une perception inégale (*In secundum sententiarum*, dist. 42, p. 242, c. 3).

moindre intensité, mais elle participe actuellement à construire la connaissance distincte que j'ai de l'ensemble.

Il semble donc y avoir une nécessaire asymétrie dans la conception de plusieurs objets. L'intellect, à titre de cause partielle des actes intellectuels, se voit crédité d'une force qu'il ne peut mettre en œuvre qu'inégalement puisqu'il « ne peut avoir un *conatus* à propos de deux objets qui soit aussi parfait et intense qu'à propos d'un seul d'entre eux »⁷³. C'est en concevant cette *virtus* dans sa variabilité intrinsèque, dans sa *remissio* et son *intensio*, que la simultanéité d'actes intellectuels distincts peut être véritablement expliquée.

5. Vers la division de l'attention

C'est toute une représentation de l'esprit et de son travail qui semble trouver peu à peu son assise théorique et paraît en mesure de concurrencer la conception thomasiennne de l'unité des actes intellectuels. En effet, si de nombreux thomistes de Thomas Cajétan à Jean de Saint-Thomas continuent à défendre cette dernière, d'autres, au sein même des écoles jésuites ou dominicaines, vont reconnaître le fait psychologique de la simultanéité et valider le dispositif conceptuel qui le soutient. C'est à cette époque que la force de l'intellect va dans certains cas être identifiée au pouvoir de l'attention qui joue, au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, un rôle central dans les explications produites. Si la notion d'attention est déjà présente dans le débat sur la simultanéité des actes de l'intellect, chez Grégoire de Rimini en particulier⁷⁴, mais aussi chez certains nominalistes⁷⁵, plusieurs

⁷³ *In secundum sententiarum*, dist. 42, q. 1, p. 242, c. 3: «Sed modo intellectus [...] non potest habere conatum circa duo objecta, ita perfectum, & intensum sicut potest circa unum seorsum sumptum».

⁷⁴ Voir plus haut la section 3.2., p. 342-347.

⁷⁵ Comme chez Buridan, selon qui l'intensification de l'attention est requise pour la plus grande perfection de l'acte sensitif. Voir BURIDAN, *Questiones et decisiones physiques insignium virorum*, «quinta conclusio», f. 39, c. 3-4: «Non est possibile sentire plura simul et quodlibet eorum ita perfecte sicut posset sentiri unum. Probatur sic: quia possibile est aliquod unum esse optime proportionatum sensui, et secundum intensionem vel remissionem, et secundum magnitudinem vel parvitatem, et secundum situm vel distantiam et propinquitatem. Et tunc si sentiens bene advertat ad illud, perfectissime sentietur, scilicet quantum perfecte ille sensus potest ipsum sentire. Sic autem non est possibile quod aliorum plurium simul sensorum quodlibet se habeat in optima proportione ad sensum.

représentants de la Seconde Scolastique vont plus systématiquement traduire la notion de *virtus* en *attentio* et concevoir, de manière plus ou moins déterminée, sa répartition entre plusieurs objets⁷⁶.

5.1. Domingo de Soto et Luis de Molina

Domingo de Soto en fournit une première illustration dans son commentaire des *Sentences*. Après avoir rappelé la position thomasienne selon laquelle «l'intellect ne peut être informé ni être actualisé en même temps par plusieurs espèces afin d'intelliger plusieurs choses»⁷⁷, il propose une vue plus nuancée:

La phrase d'Aristote (i.e., *contingit plura scire, intelligere vero non*⁷⁸) ne signifie rien d'autre que, dans la mesure où d'intelliger c'est connaître une chose de l'intérieur et parfaitement, nous ne pouvons pas être parfaitement attentifs à plusieurs choses en même temps: l'attention est alors affaiblie puisque plus l'on vise de choses, moins l'on sent chacune. Néanmoins de même que le corps peut recevoir des qualités contraires à des degrés affaiblis, ainsi l'intellect peut être en même temps attentif à plusieurs choses de manière affaiblie. Mais à la vérité quand nous connaissons cette pluralité de choses par une même espèce, par exemple plusieurs parties par l'espèce du tout, ou la conclusion à partir de celle de ses principes, l'attention ne faiblit pas à ce point qu'on ne puisse d'intelliger simultanément et parfaitement et le principe et la conclusion⁷⁹.

Ideo non est possibile quod illorum quodlibet ita perfecte sentiatur. Et item ad perfectionem requiritur attentio diligens: ideo si valde attendimus ad voces vel melodias, non bene sentiemus quae ante visum occurrerent quantumcunque visui sint bene proportionabilia. Sed non est possibile ita perfecte attendere simul ad utrumque aliquorum plurium sicut ad unum sive eodem sensu sive diversis: sicut communiter experimur». Voir aussi PAUL DE VENISE qui dans sa *Logica magna* prend position en faveur de la saisie simultanée de plusieurs propositions par l'intellect (t. 2, partie 6, éd. F. DEL PUNTA, Oxford 1978, p. 74-75). Voir plus haut, note 48.

⁷⁶ Sur le concept d'attention, voir R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Late Middle Ages*, Cambridge 1997, ainsi que C. LEIJENHORST, «Attention Please! Theories of Selective Attention in Renaissance and Early Modern Philosophy», dans: P. BAKKER – J. THIJSEN (éds.), *Mind, Perception, and Cognition. The Commentary Tradition of Aristotle's De Anima*, Aldershot 2007, p. 205-230.

⁷⁷ SOTO, *Commentaria in quartum sententiarum*, dist. 49, q. 3, art. 3, Salamanque 1558, p. 608, c. 1: «Intellectus non potest simul pluribus speciebus informari, & actuari, ad intelligendum plura».

⁷⁸ ARISTOTE, *Topiques*, II, 10, 114b31-36.

⁷⁹ SOTO, *Commentaria in quartum sententiarum*, p. 608, c. 2: «Sententia ergo Aristotelis non fuit nisi quod cum intelligere sit rem intus, atque adeo perfecte cognoscere, non possumus ad plura simul attendere perfecte: imo attentio tunc remittitur: quia pluribus

Grégoire de Rimini mobilisait déjà le proverbe latin dont Domingo de Soto fait mention⁸⁰. C'est en tout cas le recours à l'attention qui permet de neutraliser l'argument algazélien: si la compatibilité de plusieurs qualités en une même chose, corporelle ou spirituelle, est relative à leur degré de réalisation, alors plusieurs «intentions» pourront être compatibles dans l'âme si leur intensité est faible. La différence avec Thomas est sensible: dans l'appréhension d'un tout ou d'un syllogisme, nous procédons à partir d'une *species* et connaissons donc la diversité des éléments *ut unum*; mais dans le même temps, précise Domingo de Soto, la conscience que nous avons de ces éléments ne s'efface pas au profit de la conscience de l'unité qu'ils composent; nous ne les perdons pas de vue et, grâce au maintien de la visée attentionnelle, nous en avons une intelligence «parfaite et simultanée». On pourra opposer une telle conception à celle que l'on trouve sous la plume de Cajétan: en subordonnant l'attention à la visée d'une unique «species» qui la mobilise tout entière, ce dernier empêche justement sa diversification⁸¹. C'est une certaine compréhension de la

intentus, minor ad singula sensus. Nihilominus sicut corpus in gradibus remissis potest recipere qualitates contrarias: ita potest intellectus ad plura remisse simul attendere. At vero quando illa plura cognosci per eandem speciem, ut plures partes per speciem totius, aut conclusionem per suum principium, & non remittitur attentio, quin possit perfecte simul & principium & conclusio intelligi».

80 GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura super primum et secundum sententiarum*, t. 5, p. 234, 22-23: «Pluribus intentus, deficit ad singula sensus». Le pentamètre «pluribus intentus, minor ad singula sensus» était cité souvent au Moyen Âge (mais surtout dans d'autres contextes): cf. par ex. *Proverbia Sententiaeque Latinitatis Medii ac Recentioris Aevi*, éd. H. WALTHER, Göttingen 1965, t. II.3, p. 842, n° 21629; PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum. Textus alter*, 28, éd. M. BOUTRY, Turnhout 2012 (CCCM 196B), p. 141, 12; THOMAS DE CHOBHAM, *Sermo XVII*, éd. F. MORENZONI, Turnhout 1993 (CCCM 82A), p. 175, 103-104. Voir aussi ANONYME, *Glosa super Graecismum Eberhardi Bethuniensis*, Prologus I, éd. A. GONDREUX, Turnhout 2010 (CCCM 225), p. 213, 176-214, 184: «Secundo impediuntur quidam ab acquisitione scientie eo quod nimis uacant circa terrestria, caduca, mundialia. Cuius ratio est quia anima circa aliqua occupata suam auertit *intentionem* ab aliis, iuxta illud, 'pluribus intentus minor est ad singula sensus'. Item 'non placet ambobus qui uult seruire duobus'. Vnde dicit Philosophus libro De sompno et uigilia quod 'motus maiores qui fiunt depellunt motus minores' [cf. *De sensu*, 7, 447a21-22]. Huic consonat uerbum Philosophi dicentis: 'qui bonus est in foro, pessimus in studio et e conuerso'.»

81 Voir en particulier le commentaire de la *Prima pars*, q. 12, art. 10 («utrum [intellectus creatus] simul cognoscat omnia quæ in Deo uidet»). Contre Scot qui considère qu'il y a dans le Christ, selon les mots de Cajétan, une «diminutio attentionis» du fait de la pluralité de choses à considérer, celui-ci affirme que c'est par le moyen d'une unique espèce, objet de «l'attention la plus parfaite», que le Christ voit toutes choses en Dieu (*S. Thomæ*

vision béatifique que Soto veut défendre par là: toutes les choses sont vues en Dieu, c'est-à-dire par une unique *species*, mais elles le sont de sorte que les Bienheureux puissent aussi «juger» et «jouir» de chacune⁸².

Luis de Molina radicalisera encore cette lecture au début des années 1570, abandonnant purement et simplement le dogme thomasiens de l'exclusivité de la *species*:

Non seulement les anges, mais nous aussi, nous pouvons connaître en même temps plusieurs choses *per modum multorum*, et nous pouvons connaître par des actes distincts les choses qui sont représentées par des espèces distinctes, mais non pas toutefois avec la même perfection et la même intensité que si notre puissance était attentive à une seule d'entre elles, car *plus l'on vise de choses moins l'on sent chacune*⁸³.

Plusieurs actes cognitifs distincts sont donc compatibles au sein de la même *potentia* qui «peut être attentive en même temps à plusieurs objets représentés par diverses espèces, même si elle sera moins intensément attentive à chacun que si, d'un même élan et d'une même force, elle était attentive seulement à l'un d'eux»⁸⁴. Comme chez Lychetus, la distinction de la connaissance se maintient malgré la multiplicité des visées: loin de constituer un obstacle à la perception d'un ensemble ou à la compréhension d'un argumentaire, elle semble une condition normale de sa réalisation dont elle assure justement le

Aquinatis Summa theologica cum commentariis Thomæ de Vio Card. Cajetani, t. 1, q. 12, art. 10, p. 137). Sur ce débat, voir S. KNUUTTILA, «The Psychology of Incarnation in John Duns Scotus», dans: K. EMERY – R.L. FRIEDMAN – A. SPEER (éds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, Leyde 2011, en particulier p. 740-742. Que l'attention ne soit pas un élément intrinsèque à l'acte intellectuel chez Thomas d'Aquin, mais une «condition préalable» à son accomplissement, c'est ce que montrent les analyses classiques de R. PASNAU, *o.c.*, spéc. p. 144-146.

82 SOTO, *Commentaria in quartum sententiarum*, p. 608, c. 1-2: «Intuitu ejusdem visionis, beatus simul plura perfectissime intelligit, ac de omnibus simul judicat, omnibusque simul fruitur».

83 MOLINA, *Commentaria in primam divi Thomæ partem*, q. 58, art. 2, disp. 1, Venise 1602, p. 573, c. 2B: «Non solum angelos, sed & nos, posse simul cognoscere multa per modum multorum, posseque simul cognoscere distinctis actibus ea, quæ representantur per distinctas species, non tamen æque perfecte & intense, ac si potentia ad unum dumtaxat eorum attenderet, eo quod pluribus intentus minor est ad singula sensus.». On trouve la même insistance sur la possibilité d'appréhender deux *species* en même temps chez les Pères de Coïmbre critiquant Sylvestre de Ferrare (*In tres libros De anima Aristotelis*, ch. 8, q. 6, art. 2, c. 501).

84 *Ibid.*, p. 574, c. 1A-B: «Neque sit repugnantia potentiam aliquam cognoscentem attendere simul ad objecta representata per diversas species, esto minus intense ad singulas attendant, quam si eodem conatu, ac vi ad unum eorum tantum attenderet».

caractère synthétique au détriment de la *species* qui n'est plus alors qu'un élément entrant dans la composition de l'acte.

5.2. Francisco Suárez

Francisco Suárez va donner à cette conception une formulation qui, avec celle de Domingo de Soto et Molina, se trouve au centre des débats dans la première moitié du XVII^e siècle⁸⁵. À Jean de Saint-Thomas, qui entreprendra de la réfuter, la position suarézienne paraîtra typique de la thèse simultanéiste⁸⁶. Identification d'autant plus légitime que celle-ci servira en 1625 de référence à l'éditeur et interprète des *Questiones super secundum et tertium de anima* de Duns Scot⁸⁷. Comme ses prédécesseurs, Suárez insiste sur la nécessaire finitude de la *virtus* qui ne peut s'appliquer à de multiples objets qu'en se portant vers chacun selon une intensité moindre⁸⁸. Il explique alors la possibilité de leur simultanéité en se fondant sur la distinction suivante:

On doit noter que la connaissance peut être parfaite et imparfaite; en outre, elle peut être dite parfaite de deux manières, soit du côté de la puissance, soit du côté de l'objet. Est parfaite du côté de la puissance celle qui est adéquate à la force de la puissance, c'est-à-dire celle dans laquelle la puissance déploie toute sa force; elle est dite parfaite du côté de l'objet quand l'objet est connu pour autant qu'il est lui-même connaissable⁸⁹.

85 On en trouvera des échos chez Francisco ZUMEL (*In Primam D. Thome Partem Commentaria*, t. 2, q. 58, art. 2, Venise 1601, p. 223) et Domingo BAÑEZ (*Scholastica commentaria in primam partem S. Thome*, q. 58, art. 2, Douai 1614, p. 556), qui exposent tous deux la thèse simultanéiste en utilisant le lexique de l'attention et de la *remissio*.

86 JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus thomisticus*, partie 3, q. 10, art. 4, Lyon 1678, p. 887-888, spéc. p. 888, «*Primo arguitur*».

87 Dans ses «*annotationes*» à la question VIII (*Duns Scoti questiones super libris Aristotelis de Anima*, q. 8, p. 49), McCaghwell reprend les analyses du chapitre 3 du *Commentaire du De anima* de Suárez, dans l'édition ALVARES (*Partis secundae summae theologiae tractatus tertius de anima*, III, ch. 3 Lyon 1621, p. 116-117). Voir A. TROPIA, «*McCaghwell's Reading of Scotus's De Anima (1639): A Case of Plagiarism?*», dans: *The Modern Schoolman* 89/1-2 (2012), p. 95-115.

88 F. SUÁREZ, *Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis De anima*, t. 2, par. 2, disp. 5, q. 7, § 4, éd. S. CASTELLOTTE, Madrid 1991 (<http://www.catedraldevalencia.es/castellote/deanimav22.pdf>).

89 *Ibid.*: «*Nota cognitionem posse esse perfectam et imperfectam; perfecta autem duplici ratione dici potest, scilicet aut ex parte potentiae, aut ex parte obiecti. Ex parte potentiae est perfecta illa quae adaequatur virtuti potentiae, id est, in qua potentia explicat totam virtutem suam; ex parte vero obiecti dicitur perfecta quando cognoscitur objectum quantum ipsum cognoscibile est*».

L'imperfection de la connaissance se marque donc par une privation de deux types: soit par rapport à la capacité intrinsèque de la puissance, soit par rapport à la connaissabilité de l'objet. Suárez exclut qu'il y ait deux actes parfaits et simultanés *ex parte potentiae*: si dans un acte une puissance a investi toute sa force, il va de soi qu'il ne restera rien de cette force qui puisse soutenir un autre acte simultané, même dégradé⁹⁰. C'est précisément la limite de la position de Thomas d'Aquin qui, dans ses explications, se place toujours dans le cas d'actes parfaits nécessitant toute la force d'une puissance. Or, pour Suárez, il est possible qu'«une puissance cognitive accomplisse deux actes de connaissance en même temps»⁹¹ du fait de la «division» de l'attention intellectuelle:

En effet, quand je vois deux hommes, je ne les vois pas *per modum unius* puisque je ne fais en aucun cas une comparaison entre l'un et l'autre ni n'en conçois un seul à partir de ces deux-là. C'est selon ce même mode que l'intellect peut les considérer. La raison en est que l'attention de l'intellect a de l'étendue et qu'elle peut s'appliquer soit totalement soit en partie à la connaissance: une chose peut donc être connue comme par une moitié d'attention et l'autre ensuite par l'autre partie de l'attention. De même, l'intellect peut connaître plusieurs choses en même temps en établissant leur différence ou en les comparant d'une certaine manière: il peut donc aussi les connaître absolument et sans comparaison⁹².

Le fait que l'attention intellectuelle possède une certaine *latitudo* décomposable en «parties», justifie la possibilité qu'«à partir d'un même principe il puisse y avoir plusieurs actions tendant vers divers termes ou objets»⁹³ et cela, comme il est stipulé plus loin, «sine ordine», c'est-à-dire sans un ordonnancement qui garantisse leur unification

90 *Ibid.*, § 5: «Impossibile est quod una potentia habeat duos actus simul perfectos ex parte potentiae».

91 *Ibid.*, § 6: «Non repugnat unam potentiam cognoscitivam habere simul duos actus cognoscendi, sive res cognitae cognoscantur per modum unius, vel plurium».

92 *Ibid.*: «Nam quando video duos homines, non video illos per modum unius, quia nullo modo confero unum ad alium, nec ex illis facio unum. Et eodem modo potest intellectus illos considerare. Et ratio est, nam attentio intellectus habet latitudinem, et potest totaliter vel ex parte applicari cognitioni; ergo potest unum cognoscere dimidiata attentione, et deinde aliud alia attentionis parte. Item, intellectus potest simul plura cognoscere, constituendo differentiam inter illa, vel aliquo modo comparando; ergo etiam potest illa absolute cognoscere sine comparatione».

93 *Ibid.*: «Ab uno principio possunt esse plures actiones ad diversos terminos vel objecta tendentes».

sous une espèce unique accaparant la totalité de cette attention⁹⁴. Nous pouvons percevoir deux hommes sans les comparer, mais en les appréhendant à la fois séparément et d'une seule vue, comme c'était le cas chez Grégoire de Rimini. Suárez semble toutefois réserver la possibilité d'une connaissance simultanée et parfaite *ex parte obiectorum* au seul intellect angélique; s'agissant de l'homme, écrit-il, «cette conclusion se vérifie rarement voire [ne se vérifie] jamais» puisque l'être humain «ne comprend pas si parfaitement une chose qu'il ne puisse la comprendre plus parfaitement» et que la division de l'attention, par conséquent, accroît un peu plus la distance séparant notre intelligence de la connaissance parfaite⁹⁵. Mais l'intellect angélique, lui aussi, est prisonnier de sa finitude: il ne peut en aucun cas connaître simultanément tout ce qu'il est capable de connaître et il ne peut exercer son activité intellectuelle que dans le cadre d'une *répartition calculée de sa puissance*.

C'est dans le contexte angéologique que Suárez donne toute sa mesure à cette dernière idée⁹⁶. Dans son *De angelis*, en effet, l'intellect de l'ange fait l'objet d'une division de nature physique en fonction de degrés d'activité s'échelonnant entre «un certain degré minimal d'activité de la puissance intellectuelle requis pour la production de ses effets»⁹⁷ et une limite supérieure qu'elle ne saurait jamais dépasser⁹⁸.

94 *Ibid.*, § 7. Sur le traitement de la latitude des formes chez Suárez, en particulier dans la *Disputatio 46*, voir J.-L. SOLÈRE, «The Question of Intensive Magnitudes according to Some Jesuits in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», dans: *The Monist*, 84/4 (2001), p. 588-590.

95 *Ibid.*, § 8: «In intellectu autem humano, propter limitationem virtutis suae, raro aut numquam verificatur conclusio, quia numquam rem aliquam adeo perfecte comprehendit, quin possit perfectius. Et ideo dum ad plura attendit, aliquid diminuit de perfecta cognitione uniuscujusque. Et idem est de sensibus, eadem ratione. Et hoc experientia patet».

96 Le *De angelis* est régulièrement cité dans les développements postérieurs du débat. Voir par exemple: ADAM TANNER, *Universa Theologia Scholastica*, t. 1, Ingolstadt 1626, p. 1443-1444; RAFFAELE AVERSA, *Philosophia, metaphysicam physicamque complectens*, t. 2, q. 58, sc. 4, Bologne 1650 (1627 pour la 1^{ère} édition), p. 992; ZACHARIA PASQUALIGO, *Sacra speculativa doctrina de Deo*, disp. 108, sect. 2, Venise 1650, p. 287; GAETANO FELICE VERANI, *Theologia speculativa universa dogmatica et moralis*, t. 4, disp. 7, sect. 1, Munich 1700, p. 196; PAUL DE LA CONCEPTION, *Tractatus theologici*, tract. 7, disp. 2, dubium 8, § 2, Augsburg 1726, p. 138.

97 D. CONNELL, *The Vision in God. Malebranche's Scholastic Sources*, New York 1967, p. 132.

98 F. SUÁREZ, *De angelis*, dans: *Opera omnia*, t. 2, ch. 34, § 8, éd. M. ANDRÉ, Paris 1856, p. 336: «Et in ea divisione [virtus finita] terminum habeat, quia non fit mathematicae, per partes proportionales, sed physice per gradus activitatis ad singulos effectus necessarios». Voir aussi le ch. 37, § 30, p. 358-359.

On ne saurait donc accroître indéfiniment le nombre d'actes simultanés en divisant à proportion la force intellectuelle sans atteindre un seuil inférieur où elle n'agira plus, comme l'a souligné Desmond Connell⁹⁹. La théorie angélogique suarézienne multiplie les niveaux de variation: non seulement les anges ne sont pas tous égaux (il y a une hiérarchie des anges), mais en outre les «espèces universelles» qui se trouvent en eux de manière innée ont une amplitude variable; il ne s'agit pas de concepts généraux obtenus par abstraction, mais de représentations d'une collection déterminée d'individus avec l'ensemble de leurs déterminations particulières¹⁰⁰. Cette amplitude variera en fonction du degré de perfection des objets représentés (le lion étant plus parfait que le cheval, un plus grand nombre d'espèces du second pourront être intelligées à la fois) en relation avec le degré de perfection de l'ange prenant connaissance de celles-ci. Dès lors la situation est la suivante: 1) l'ange peut connaître parfaitement tout ce qui est représenté par une espèce universelle¹⁰¹; 2) s'il accomplit un acte adéquat à une espèce universelle, il ne pourra en connaître une autre en même temps car l'extension de chaque *species* est relative à sa propre puissance qui est alors entièrement mobilisée¹⁰². 3) *A contrario*, l'usage inadéquat d'une espèce est compatible avec l'usage inadéquat d'une autre ou de plusieurs autres: l'ange peut sélectionner dans chaque espèce une partie et avoir de toutes deux une connaissance simultanée et distincte par des actes séparés¹⁰³. Cette «*divisio specierum*» n'entraîne aucun effort supplémentaire puisque «la distinction des espèces se fait quasi matériellement», c'est-à-dire que la force de l'intellect est également répartie entre l'une et l'autre¹⁰⁴. Un autre cas doit néanmoins être signalé: la connaissance angélique peut être

99 D. CONNELL, *o.c.*, p. 142; *De angelis*, ch. 37, § 30, p. 359.

100 D. CONNELL, *o.c.*, p. 112 puis p. 128-129.

101 *Ibid.*, p. 138.

102 *Ibid.*, p. 139. Voir *De angelis*, ch. 37, § 13, p. 352-353.

103 *Ibid.*, § 14, p. 353: «Si Angelus velit uti inadæquate suis speciebus universalibus, optime potest simul intelligere multa, pluribus, et distinctis actibus, per plures, ac distinctas species elicitos».

104 *Ibid.*, § 15, p. 354: «Hoc autem supposito, distinctio specierum non potest impedire, imo nec difficiliorem reddere attentionem ad omnia illa objecta, quia tunc specierum distinctio quasi materialiter se habet, et intellectus per neutram earum totam suam virtutem applicat, et utraque simul informatur, ergo æque potest simul utraque uti partialiter, ac postea una earum uti totaliter». La notion de «*divisio specierum*» apparaît à la ligne suivante («ex illa divisione specierum»).

partielle «quant au nombre de choses intelligées», comme on vient de le voir, mais elle peut l'être aussi «quant au mode d'attention de la puissance et d'intensité de l'acte»¹⁰⁵. L'ange est libre en effet «d'appliquer son intellect avec un effort plus ou moins grand»¹⁰⁶, en considérant une espèce universelle avec une intensité moindre, c'est-à-dire en prenant en vue tous les individus qui composent ladite espèce, *mais sans s'attarder à tous leurs aspects*. Le «residuum activitatis»¹⁰⁷ ainsi dégagé pourra être employé à la considération simultanée d'une autre *species*. La situation est similaire chez l'être humain :

Et cela se confirme, car si notre intellect ou notre sens peut de cette manière avoir plusieurs actes en même temps, ce n'est pas à cause de l'inadéquation de l'acte à l'espèce du point de vue de son extension objective, puisque nos espèces ne représentent pas plusieurs choses, mais à cause de l'inadéquation quant à son mode d'attention, ce qui peut donc bien se trouver aussi chez les anges¹⁰⁸.

Puisque l'espèce intelligible est pour l'homme strictement générale, c'est seulement dans la mesure où son attention n'est pas adéquate qu'il pourra considérer plusieurs objets simultanés. En attribuant à l'ange la possibilité d'avoir, lui aussi, une attention inadéquate, Suárez confirme qu'il existe une attention de nature purement intellectuelle dont la division constitue un phénomène original dans la vie de l'esprit, indépendant de l'affaiblissement imputable à notre condition charnelle.

6. Conclusion

Un effort spéculatif considérable a été produit dès le Moyen Âge pour reconnaître l'existence d'une simultanéité essentielle à la pensée. C'est en particulier en traitant les mouvements de l'intellect sous l'aspect de leur intensité qu'a pu être expliquée leur compatibilité tout en préservant leur valeur de connaissance. Située à l'articulation de

105 *Ibid.*, § 23, p. 356: «Vel quantum ad numerum cognitorum, vel quantum ad modum attentionis potentiae et intentionis actus».

106 *Ibid.*: «Ita etiam est liber ad applicandum intellectum cum majori vel minori conatu».

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*: «Et confirmatur, nam si noster intellectus, vel sensus, potest hoc modo habere plures actus simul, non est ex inadæquatione actus ad speciem in ordine ad extensionem objecti, quia species nostræ non repræsentant plura, sed ex inadæquatione in modo attendendi, ergo idem poterit in Angelis reperiri».

l'anthropologie et de l'angéologie, une telle discussion a permis de poser la question de la puissance propre de l'intelligence et des raisons de sa limitation. En mettant en lumière, parmi ces raisons, celles qui ne tiennent pas à la seule corporéité de l'homme, mais dépendent de la nature même de l'attention, Soto, Molina, puis Suárez ont contribué à inscrire plus profondément ce pouvoir, à la fois actif et divisible, dans les opérations de l'intellect. Ce faisant, ils ont accompli un geste diamétralement opposé à celui de Thomas, qui condamnait les intellects humain et angélique à l'exclusivité d'un acte unique.

Que soient possibles plusieurs pensées simultanées, c'est ce qu'un certain nombre de penseurs modernes ont pu soutenir à leur tour, sans en proposer toutefois une discussion explicite et approfondie. Descartes se trouve au plus près de certaines déclarations des Pères de Coïmbre¹⁰⁹ lorsqu'il insiste, au début de la Sixième Méditation, sur la capacité de l'imagination à saisir en même temps un nombre limité d'objets:

Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je le conçois pas seulement comme une figure composée & comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force & l'application intérieure de mon esprit¹¹⁰.

Il souligne qu'à la différence des conceptions purement intellectuelles, une «particulière contention d'esprit»¹¹¹ est nécessaire pour une telle représentation. Ce qui ne signifie pourtant pas qu'à ses yeux l'entendement soit dépourvu de toute amplitude: au jeune Burman il répondra en effet qu'une capacité d'attention simultanée à plusieurs raisons est non seulement possible, mais nécessaire pour le bon développement de l'argumentation métaphysique¹¹². On trouve une autre trace de cet héritage chez Spinoza: celui-ci appuie son explication de

109 Voir note 29

110 DESCARTES, *Méditationes de prima philosophia*, dans: *Œuvres*, VII, éd. C. ADAM – P. TANNERY, Paris 1996, p. 72, 6-9; *Méditations métaphysiques*, dans: *Œuvres*, IX.1, p. 57: «Nempe, exempli causa, cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam presentes acie mentis intueor». Descartes le répète à propos du pentagone (*Œuvres*, VII, p. 72, 25-28).

111 *Ibid.*, 72, 28-73, 1: «Particulari quadam animi contentione».

112 Voir notre article «Peut-on avoir plusieurs pensées en même temps? Étude d'une controverse scolaire et de son traitement par Descartes dans *L'Entretien avec Burman*», dans: *Studia UBB. Philosophia* 58/3 (2013), p. 85-108.

la formation des concepts universels sur le postulat de la présence simultanée de plusieurs images dans le «Corps humain» qui, précise-t-il, «n'est capable de former en lui de manière distincte qu'un nombre précis d'images à la fois»¹¹³ et nous fait sombrer dans la confusion du général dès que ce nombre est dépassé. La question se pose alors de savoir s'il s'agit là de simples survivances d'une conception scolaire de l'activité intellectuelle, ou si au contraire la capacité de diviser l'attention et ainsi de déborder tout objet vers un ou plusieurs autres est un propre de la philosophie moderne, en particulier de la manière dont elle conçoit la puissance de penser.

Olivier DUBOUCLEZ
Université de Liège
Place du Vingt août, 7
B-4000 Liège
olivier.dubouclez@ulg.ac.be

113 SPINOZA, *Éthique*, partie II, prop. 40, scolie I, texte latin et traduction par B. PAUTRAT, Paris 1988, p. 173: «Humanum Corpus [...] tantum est capax certi imaginum numeri [...] in se distincte simul formandi».