

II

THÉMISTIUS ET LE « DE UNITATE INTELLECTUS » DE SAINT THOMAS

Dans son petit traité *De unitate intellectus* saint Thomas cite dix extraits provenant de la paraphrase de Thémistius au *De anima* d'Aristote : tous sont empruntés au commentaire du philosophe grec sur le chapitre V du troisième livre du *Traité de l'âme*, chapitre qui traite de l'intellect actif.

Qu'il nous suffise d'indiquer brièvement les thèses fondamentales du Docteur angélique dans ce domaine : l'intellect actif n'est pas le même pour tous les hommes et n'est pas séparé des âmes individuelles ; de même qu'il y a pour chaque homme un intellect possible, sans cesse actualisé par les objets intelligibles, ainsi y a-t-il pour chacun un intellect actif, dont le rôle est d'amener les données sensibles au niveau intelligible. Le passage de puissance à acte se faisant dans l'intellect possible, celui-ci ne dépend donc pas directement de l'intellect actif, mais il n'en dépend qu'indirectement, par l'intermédiaire des images sensibles rendues intelligibles sous l'influence de l'intellect actif. Tout ceci n'exclut pas cependant la dépendance de notre vie cognitive vis-à-vis d'une Intelligence absolue, principe ultime et unique de toute notre activité intellectuelle.

Saint Thomas croit pouvoir s'appuyer sur le commentaire de Thémistius, pour justifier son interprétation d'Aristote ; voici le texte principal auquel il fait appel afin de prouver la multiplicité des intellects actifs : « Aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo aliquo partiri ad visus. Propter hoc enim non solem in comparatione posuit (Aristoteles), sed lumen ; Plato autem solem » ⁽¹⁾. Saint Thomas fait allusion au même passage de

(1) *De unitate intellectus*, ed. L. W. KEELER, § 120.

Thémistius dans le *De spiritualibus creaturis* (a. 10 in corp.), dans le *De malo* (q. 16, a. 12, ad 1) et dans la *Summa Theologiae* (I, q. 79, a. 4 in corp.) (2).

L'interprétation donnée par le Docteur angélique au texte cité s'appuie principalement sur le passage : « illustrati autem et illustrantes sunt plures », où le terme « illustrati » désignerait la multiplicité des intellects possibles et le vocable « illustrantes » s'appliquerait aux multiples intellects actifs (3). Ceci n'exclut pas cependant l'unicité du principe ultime de l'illumination, qui d'après les catholiques (secundum Catholicos) est Dieu et d'après Avicenne l'Intelligence suprême ; et pour le prouver saint Thomas fait allusion à un argument de Thémistius, se rapportant à la possibilité de l'instruction : dans l'exercice de l'enseignement le maître et l'élève pensent le même objet, ce qui ne serait pas possible sans un même principe d'illumination, éclairant les deux intelligences (4). Saint Thomas est donc persuadé que Thémistius admet la multiplicité des intellects actifs aussi bien que des intellects possibles et il reproche à Averroès d'avoir mal interprété la véritable pensée de Thémistius et de Théophraste (5).

Examinons donc de plus près le texte du Commentateur grec, auquel saint Thomas se réfère à plusieurs reprises. Abordant la question de l'intellect actif, Thémistius se refuse à considérer celui-ci comme un ensemble de principes et de sciences qui en sont déduites (6) ; il estime que cette manière de voir est manifestement inconciliable avec les formules employées par le Stagirite pour décrire l'intellect actif : celui-ci est considéré comme étant divin et impassible, seul immortel, éternel et séparé, possédant une activité

(2) Cf. notre étude précédente sur : *Thémistius et le commentaire de S. Thomas au De anima d'Aristote*, p. XXXV-XXXVII.

(3) *De unitate intellectus*, § 120 : Ergo patet per verba Themistii quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus.

(4) *De unitate intellectus*, § 120 : Unitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non esset nisi esset idem principium illustrans.

(5) *De unitate intellectus*, § 121 : Patet etiam quod Averroes perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente. Cfr § 56.

(6) THEMISTIUS, *De anima*, ed. R. HEINZE (Commentaria in Aristotelem graeca, V, 3), Berlin 1899, p. 102, 30-32.

qui coïncide entièrement avec sa substance ⁽⁷⁾. Tous ces attributs ne semblent pas, aux yeux de Thémistius, pouvoir se concilier avec une conception purement logique de l'intellect actif.

Par ailleurs, notre commentateur grec n'admet pas non plus qu'on identifie l'intellect actif à la divinité première, interprétation qui avait été proposée par Alexandre d'Aphrodise. Celui-ci s'était basé sur les attributs qu'Aristote confère à l'intellect actif pour l'identifier à la cause première, qui est intelligence à un degré éminent ⁽⁸⁾. Thémistius met en avant deux arguments pour rejeter la théorie d'Alexandre. Il s'en réfère d'abord au texte même d'Aristote, d'après lequel le principe matériel et le principe actif, présents dans la nature tout entière, doivent se trouver également à l'intérieur de l'âme humaine; il faudra donc admettre dans celle-ci non seulement un intellect réceptif, mais aussi un intellect actif, qui sera la partie la plus noble de l'âme ⁽⁹⁾. De plus, Aristote dit de cet intellect actif qu'il est seul à être immortel et éternel. Thémistius estime que ces qualificatifs n'auraient pas de sens si l'intellect actif s'identifiait à la divinité première puisque les moteurs des corps célestes sont également immortels d'après Aristote; le texte devient tout à fait intelligible si l'intellect actif est à l'intérieur de l'âme humaine, où il s'oppose à d'autres facultés; il faut en conclure que l'intellect actif dans la pensée du Stagirite est

(7) THEMISTIUS, *De anima*, 102, 33-36. Cfr O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses Commentateurs*, éd. E. BARBOTIN, Paris 1953, p. 40: « Bien qu'il admette qu'une forme intelligible par soi est du même coup intelligente, tout en refusant d'ailleurs de dire si Dieu est intelligible parce qu'il est intelligent ou s'il est intelligent parce qu'il est intelligible, Thémistius repousse cette interprétation. Les textes d'Aristote, à son sens, parlent très haut contre elle, lorsqu'ils disent que l'intellect agent est séparé, actuel par essence et divin; par où Thémistius entend sans doute qu'on ne saurait, sans manquer à l'esprit de l'aristotélisme, réduire l'intellect à une idéalité morte telle qu'est celle des principes, s'ils n'ont, comme il semble, qu'intelligibilité sans intelligence ».

(8) ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima*, éd. IVO BRUNS, Berlin, 1887, p. 89, 16-18.

(9) THEMISTIUS, *De anima*, p. 103, 1-6. *De unitate intellectus*, § 53 : Cum prae-dixisset (scil. Aristoteles) in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam.

vraiment quelque chose de nous-mêmes ou qu'il est constitutif de notre moi ⁽¹⁰⁾.

Abordant maintenant la question de l'unité ou de la multiplicité de l'intellect actif, Thémistius avance trois hypothèses possibles. Se basant sur le texte d'Aristote qui compare l'intellect actif à la lumière, on pourrait croire qu'il est unique, étant donné que la lumière et surtout la source de la lumière, sont uniques. Après les déclarations si nettes concernant l'immanence de l'intellect agent, on ne doit pas s'étonner que cette hypothèse n'emporte pas l'assentiment du commentateur grec; celui-ci fait simplement observer que dans ce cas l'éternité de l'intellect actif n'aurait plus aucune signification pour chacun de nous, de même que l'incorruptibilité de la lumière ne change rien à la nature des facultés visuelles ⁽¹¹⁾. En d'autres termes, admettre l'unicité de l'intellect actif, c'est le détacher de chacun de nous pour l'établir dans une pure transcendance, ce qui s'oppose directement à la doctrine de Thémistius sur cet intellect comme constitutif formel du moi ⁽¹²⁾.

Peut-on admettre qu'il y a de multiples intellects actifs, aussi nombreux que les intellects réceptifs? C'est la deuxième hypothèse examinée par Thémistius. Ici se pose alors le problème de la distinction à admettre entre ces multiples intellects, possédant tous la même forme. Suivant les principes d'Aristote, la distinction entre les individus d'une même espèce se fait par la matière; mais comme ce principe de différenciation est exclu de l'intellect actif, on ne peut admettre une multiplicité d'intellects qui, faute de principe distinctif, devraient nécessairement coïncider. Ensuite, tous ces intellects devraient penser les mêmes objets, puisque leur activité est identique à leur essence et que leur essence est la même. D'ailleurs

(10) THEMISTIUS, *De anima*, 103, 9-19. *De unitate intellectus*, § 53 : Ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat (scil. Aristoteles) aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos.

(11) THEMISTIUS, *De anima*, 103, 21-26. *Trad. lat.*, p. 234, 94 : Illud autem dignum est et valde multa inquisitione : utrum unus activus iste intellectus aut multi? Ex lumine quidem enim cui comparatus est, unus utique erit; unum enim aequaliter utique et lumen, magis autem et luminis emissor, a quo omnes animalium visus producuntur ex potentia in actum. Sicut igitur nihil ad unumquemque visum luminis communis incorruptio, ita nihil ad unumquemque nostrum activi intellectus perpetuitas.

(12) THEMISTIUS, *De anima*, 100, 31-32.

si les objets de pensée étaient différents d'un intellect actif à l'autre, il en résulterait que les intellects réceptifs, auxquels ils sont unis, ne pourraient plus penser tous les objets, car leurs possibilités seraient limitées par le contenu de l'intellect actif correspondant ⁽¹³⁾. L'intellect actif était décrit comme une forme pure, essentiellement en acte, et possédant un contenu cognitif transcendantal; il ne peut donc se concevoir comme une multiplicité, parce qu'on ne peut trouver un principe de différenciation qui permettrait de distinguer ces intellects les uns des autres.

La troisième hypothèse de Thémistius est un effort en vue de concilier les deux précédentes : il y aurait un intellect actif premier et unique, qui serait la source de toute activité intellectuelle, alors qu'il y aurait une multiplicité d'intellects éclairés et éclairants (*ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες*). Il faut probablement considérer ces deux participes comme se rapportant à des intellects actifs subordonnés, qui sont illuminés par l'intellect actif premier et qui à leur tour illumineraient l'intellect réceptif auquel ils sont unis ⁽¹⁴⁾. La raison principale qui pousse à interpréter dans ce sens le passage cité, c'est que tout le contexte se rapporte à l'intellect actif, dont on cherche s'il est unique ou multiple.

Nous avons indiqué déjà plus haut que saint Thomas n'interprète pas ce texte de la même manière : il rapporte le participe passif à l'intellect possible et le participe actif à l'intellect agent, et il en conclut que Thémistius admet la multiplicité de chacun de ces intellects ⁽¹⁵⁾. Cette interprétation pourrait s'appuyer sur un petit passage du commentateur grec, où il est dit qu'il n'est pas étonnant que ceux qui sont composés d'un intellect en puissance

(13) THEMISTIUS, *De anima*, 103, 26-32. *Trad. lat.* p. 234. 1 : Si autem multi et secundum unumquemque eorum qui potentia est unus activus, unde different invicem? Nam in eisdem specie secundum materiam partitio est, necesse autem eosdem esse specie activos, si omnes habent essentiam eandem cum operatione et si eadem omnes intelligunt. Si autem non eadem, sed alia, quae erit sortitio? Unde autem et potentia intellectus omnia intelligat, si primus non omnia intelligit qui producit ipsum in actum?

(14) THEMISTIUS, *De anima*, 103, 32-36. Cfr O. HAMELIN, *op. cit.*, p. 42 : « On pourrait dire, il est vrai, que les intellects agents, dont nous recevons l'action sont à la fois éclairants et éclairés, et le fait est qu'Aristote les a comparés à la lumière et non à la source primitive de la lumière, au Soleil, qui est selon Platon l'analogue du Bien, principe de toute intelligence ».

(15) *De unitate intellectus*, § 120.

et d'un intellect en acte dépendent finalement dans leur être même d'un intellect actif unique. C'est l'argument aristotélicien d'après lequel ce qui est composé de puissance et d'acte doit nécessairement dépendre d'un acte pur. Voici le texte dans la traduction de Moerbeke : « Si autem ad unum activum intellectum omnes reducimur compositi ex eo qui potentia et actu et unicuique nostrum esse ab illo uno est, non oportet mirari » (16).

Nous croyons cependant qu'on ne peut pas trop accentuer le parallélisme entre les deux textes que nous venons de citer : si Thémistius admet que l'intellect actif est le constitutif formel du moi, tout en étant dépendant d'un principe supérieur, c'est qu'il le considère comme éclairant et éclairé en même temps, c'est-à-dire éclairé par l'intellect actif premier et éclairant pour l'intellect possible ; ce qui veut dire qu'il est purement actif, tout en étant dépendant dans son être et dans son activité d'un principe supérieur. Les deux participes « illustrati autem et illustrantes » expriment le caractère subordonné des intellects actifs immanents, par rapport à l'intellect actif premier, lequel est purement « illustrans ». Ainsi donc on peut dire que Thémistius admet en même temps l'immanence de l'intellect actif, constitutif formel de la personnalité, et sa transcendance, puisque tous les intellects actifs subordonnés empruntent leur lumière à une source commune (17) ; il admet en même temps la multiplicité des intellects actifs et l'unité de tous ces intellects qui dépendent d'un principe unique (18).

(16) THEMISTIUS, *De anima*, 103, 36-38.

(17) O. HAMELIN, *op. cit.*, p. 41 : « L'immanence de l'intellect agent ne saurait être plus fortement exprimée : mais c'est une question de savoir si Thémistius a cru qu'elle en exclurait la transcendance » ; p. 42 : « Par cette doctrine de l'unité de l'intellect, Thémistius penche certainement vers la transcendance : seulement il ne l'entend pas du tout à la manière exclusive d'Alexandre ; c'est que, à peine alexandrin quant à la lettre, il l'est entièrement dans ses sous-entendus ».

(18) Sous ce rapport il y a une ressemblance frappante entre la noétique de Thémistius et celle de Théophraste : « En effet, l'Érésien suppose que l'intellect réunit les caractères opposés de l'immanence et de la transcendance lorsqu'il le déclare *ἐξωθεν ἐνείσωον* ; cette expression reconnaît implicitement au *νοῦς* une existence autonome, antérieure à sa pénétration dans l'homme, et du fait de cette pénétration même, une réelle immanence ». E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste* (Aristote, Traductions et Etudes). Louvain-Paris 1954, p. 214.

Saint Thomas prétend, nous l'avons indiqué déjà plus haut, qu'Averroès ne rend pas exactement la doctrine de Thémistius, pas plus que celle de Théophraste, concernant l'intellect agent et l'intellect possible. Voyons de plus près s'il en est bien ainsi. En commentant le *De anima* d'Aristote (III, 5, 429 a 21-24), le philosophe arabe essaie de mettre en lumière la conception de l'intellect matériel, qui est en puissance vis-à-vis de tous les objets de connaissance; il se demande à cette occasion quelle différence il y a entre cet intellect purement potentiel et la matière première. Comment se fait-il que l'intellect matériel connaît les formes qu'il reçoit en lui, alors qu'il n'en est pas de même de la matière première? La raison en est, d'après Averroès, que la matière première reçoit des formes individuellement déterminées, tandis que l'intellect matériel accueille en lui des formes universelles⁽¹⁹⁾. C'est pourquoi Aristote n'a assimilé l'intellect matériel ni à une matière ni à une forme ni à un composé des deux; et Averroès d'ajouter : « Et hoc idem induxit Theofrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis »⁽²⁰⁾. Si l'intellect matériel ne peut être soumis à la génération ni à la corruption, il ne peut être un corps, ni une forme existant dans un corps; l'intellect matériel, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est donc à considérer comme immatériel; sur ce point Averroès est pleinement d'accord avec Théophraste et Thémistius; car pour lui l'intellect matériel ne diffère pas d'un individu à l'autre, il est le même pour tous les hommes. Il en conclut d'ailleurs que l'espèce humaine est éternelle et que cet intellect matériel doit être en possession des principes premiers communs à tous les hommes⁽²¹⁾.

A côté de l'intellect matériel, Thémistius admet aussi (toujours selon l'interprétation d'Averroès) un intellect agent et un intellect spéculatif. Le premier est requis pour faire passer l'intellect maté-

(19) AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F. STUART CRAWFORD, p. 388 : Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales.

(20) AVERROES, *De anima*, p. 389.

(21) AVERROES, *De anima*, pp. 406-407.

riel de puissance à acte; le second est constitué par l'action de l'intellect agent sur l'intellect matériel. D'après les deux commentateurs d'Aristote, cités ci-dessus, ce troisième intellect serait lui aussi éternel comme les deux autres : car si l'intellect réceptif et l'intellect actif sont éternels, il faut que l'intellect spéculatif, qui résulte de l'union des deux précédents, soit éternel également (22). L'intellect spéculatif n'est donc rien d'autre que la perfection de l'intellect matériel, perfection qui est réalisée en lui par son union avec l'intellect actif. Ces commentateurs se basent surtout, selon Averroès, sur l'expérience que nous avons de l'acte intellectif, pour avancer cette union étroite de l'intellect agent avec l'intellect matériel; nous avons en effet l'expérience de dématérialiser les formes et de les saisir intellectuellement; nous avons l'expérience aussi d'un accroissement possible de notre pouvoir intellectif, et par conséquent d'une véritable domination sur l'intellect qui est en nous, à savoir l'intellect spéculatif (23). C'est dans le même sens que Thémistius peut dire : « Quod nos sumus intellectus agens », car l'intellect spéculatif n'est rien d'autre que la « continuatio » de l'intellect agent avec l'intellect matériel (24). C'est dans cette perspective aussi qu'il interprète le texte bien connu du *De anima* : « Et non quandoque intelligit et quandoque non »; ce passage, d'après Thémistius, se rapporte à l'intellect agent, pour autant que celui-ci ne touche pas l'intellect matériel; ce dernier ne peut passer à l'acte que sous l'influence de l'intellect agent, ce qui n'implique pas du tout que l'intellect agent ne serait actif qu'en son union avec l'intellect matériel (25).

Dans l'ensemble, Averroès se déclare en désaccord avec Thémistius sur deux points : « Et differimus a Themistio in natura intellectus qui est in habitu, et in modo ponendi intellectum agen-

(22) AVERROES, *De anima*, p. 389 : Cum enim recipiens fuerit eternum et agens eternum, necesse est ut factum sit eternum necessario; cfr *op. cit.*, p. 489, p. 496. Averroès s'oppose à cette manière de voir, parce qu'elle conduit à admettre l'éternité non seulement des objets intelligibles, mais aussi des objets sensibles, qui sont à la base de nos connaissances intellectuelles (*De anima*, p. 391).

(23) AVERROES, *De anima*, p. 390.

(24) AVERROES, *De anima*, p. 406 : Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens, et quod intellectus speculativus nihil est aliud nisi continuatio intellectus agentis cum intellectu materiali tantum.

(25) AVERROES, *De anima*, p. 445.

tem » (26). Pour ce qui est du premier point, Thémistius admet que l'intellect spéculatif n'est pas soumis à la génération, ni à la corruption, alors que pour le philosophe arabe il est dans une situation intermédiaire : il est d'un certain point de vue corruptible, à savoir pour autant qu'il est rattaché à un individu déterminé, alors que par ailleurs il est incorruptible, pour autant que l'intellect spéculatif est unique (27). Pour le second point, Averroès se refuse à admettre la doctrine de l'intellect agent comme constitutif du moi; il n'admet pas que l'intellect spéculatif soit la « continuatio » de l'intellect agent avec l'intellect matériel.

Le reproche de saint Thomas à l'adresse du commentateur arabe (*Averroes perverse refert sententiam Themistii*) semble viser avant tout la manière dont il interprète la doctrine de l'intellect agent. Alors que le Docteur angélique est convaincu que Thémistius préconise la multiplicité des intellects agents, Averroès parle d'un intellect agent qui s'unit à l'intellect matériel pour le faire passer de puissance à acte et constituer l'intellect spéculatif. Thémistius, selon cette interprétation, ne s'opposerait donc pas à l'unicité de l'intellect agent, bien que celui-ci soit immanent et constitutif de la personne humaine.

Siger de Brabant dans son *De anima intellectiva* traduit l'opinion de Thémistius d'une manière beaucoup plus nuancée : « Sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari et etiam ad hoc sunt auctoritates. Hoc enim vult Avicenna, et Algazel et Themistius; et etiam vult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus, et multo magis intellectum possibilem intendebat multiplicari » (28). Nous croyons que la dernière partie de ce texte se rapporte à Thémistius, puisque

(26) AVERROES, *De anima*, p. 453.

(27) AVERROES, *De anima*, p. 407. D'après M. Bruno Nardi, Averroès, à l'opposé de Thémistius, n'admet pas que les intelligibles sont éternels; pour lui les intelligibles sont dégagés à partir du sensible par l'intellect agent; c'est ce qui doit lui permettre de sauvegarder le caractère individuel de l'activité intellectuelle. Cfr S. TOMMASO D'AQUINO, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*. Traduzione, commento e introduzione storica di Bruno NARDI (Collana scolastica di testi filosofici diretta da Giovanni Gentile), Florence 1938, p. 44.

(28) SIGER DE BRABANT, *De An. intell.* 7 (cfr S. THOMAS, *De unitate intellectus*, ed. L. W. KEELER, p. 78, n. 40).

l'exposé correspond tout à fait à la doctrine de ce commentateur grec et que la terminologie coïncide avec la teneur de la traduction latine de Moerbeke. Il est à noter par ailleurs que l'interprétation de Siger est plus exacte que celle de saint Thomas quant à la signification des termes « illustrante et illustrato » qui sont rapportés tous deux à l'intellect actif.

Dans son *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*, Henri Bate de Malines s'intéresse beaucoup au commentaire de Thémistius sur le *De anima* et il en cite de nombreux extraits, se rapportant principalement à la doctrine de l'intelligence. Il en conclut, prudemment il est vrai, que le commentateur grec semble être partisan de l'unicité de l'intellect agent à cause des principes fondamentaux de la vie intellectuelle, les mêmes pour tous les hommes, et de la possibilité de l'enseignement; ce dernier phénomène prouverait que l'intellect de celui qui enseigne n'est pas vraiment séparé de celui du disciple, surtout que l'opération de cet intellect s'identifie avec sa substance. Voici comment il s'exprime : « Quapropter neque de necessitate concludi potest quod tantum unus sit intellectus, quamvis eadem intelligant ac etiam licet operationi eadem forte sit substantia, sicut Themistius arguere videtur » (29). Nous comprenons l'hésitation de Bate : car il est certain que, d'après Thémistius, il y a un principe unique de vie intellectuelle; la faculté intellectuelle des hommes n'est pas acte pur, elle est composée de puissance et d'acte et doit par conséquent s'appuyer sur un principe ultime purement en acte (30). Seulement la question n'est pas là : il ne s'agit pas de savoir si Thémistius admet un principe ultime de la vie intellectuelle, qui soit acte pur, éternel et unique, mais bien s'il accepte

(29) HENRICUS BATE, *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*. Pars VI, 7 (De numerabilitate intellectus humani). Inleiding en tekstuitgave door E. VAN DE VIJVER (Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de wijsbegeerte aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven), Dendermonde 1953, p. 31. Nous tenons à remercier le Rév. Père Van de Vijver pour la bienveillance avec laquelle il nous a permis d'emprunter à sa dissertation certaines données intéressant notre sujet.

(30) BATE, *Speculum*, VI, 7, p. 28 : Ex hoc igitur sermone Themistii manifestum est intentionem eius satis concordem hiis esse, quae dicta sunt prius de universali et conditore intellectu, qualiter videlicet nostrum perficit intellectum unus utique primus existens illustrans et activus intellectus, ad quem omnes reducimur compositi ex eo qui potentia et actu, illustrati et illustrantes plures quidem existentes.

à côté de ce principe et dépendant de lui, une véritable multiplicité d'intellects actifs, de sorte que chaque homme n'aurait pas seulement en propre un intellect réceptif, mais aussi un intellect agent. Sur ce point-ci Thémistius est moins clair : Bate estime cependant qu'il est plutôt partisan de l'unicité de l'intellect actif, ce qui ne correspond pas tout à fait à l'interprétation que nous avons donnée ci-dessus de la doctrine du commentateur grec.

Dans la *Quaestio* de Bâle, éditée par M. Grabmann d'après le Cod. B III, 22 de la Bibliothèque de l'Université, on attribue sans nuances à Thémistius la doctrine de la multiplicité des intellects agents et possibles : « *Opinio quae attribuitur Themistio est, quod uterque intellectus agens et possibilis multiplicatur in multiplicatione hominum et in hoc differt dicta opinio a predictis. Et addit quod intellectus agens semper intelligit, in quo convenit cum premisis* » (31). D'après M. Grabmann, ce texte a été écrit entre 1308 et 1323 (32).

M. Bruno Nardi, dans son commentaire sur le *De unitate intellectus* de saint Thomas, s'exprime assez sévèrement à l'égard du Docteur angélique quant à son interprétation de la doctrine de Thémistius : « Si Thomas avait lu attentivement ce qui suit dans le commentaire de Thémistius, il aurait remarqué que pour lui l'intellect agent est unique pour tous les hommes, sans quoi les individus de l'espèce humaine ne pourraient pas se comprendre ni communiquer entre eux » (33). M. Nardi estime que pour le commentateur byzantin l'intellect agent est l'essence éternelle de l'homme : il est à comparer à l'Idée platonicienne, qui elle aussi est *unum in multis*, *ἐν ἐπὶ πολλῶν*; ainsi l'intellect agent se communique à la multiplicité des hommes sans perdre son unité essentielle et originaire dans l'acte cognitif (34). Il est donc une substance unique, éternelle, toujours en acte, qui illumine les intellects réceptifs comme la lumière du soleil se répand et se répartit sur les multiples puissances visuelles (35). Quant à l'intellect réceptif, il

(31) *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Abt. 1936, Heft 4), München 1936, p. 89.

(32) M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 5.

(33) B. NARDI, *op. cit.*, p. 133, n. 2. Nous avons traduit le passage de l'italien.

(34) B. NARDI, *op. cit.*, p. 25.

(35) B. NARDI, *op. cit.*, p. 23.

occupe une place intermédiaire entre l'intellect agent unique et le *κοινὸς νοῦς*, que le commentateur identifie avec l'imagination ⁽³⁶⁾.

M. Omer Ballériaux, dans une thèse inédite sur *Thémistius, Son interprétation de la noétique aristotélicienne* (Liège 1941-42), estime lui aussi que Thémistius est simplement partisan de l'unicité de l'intellect agent; les participes « illustrati autem et illustrantes » sont appliqués à l'intellect en puissance : celui-ci est illuminé par l'intellect agent unique et illumine à son tour les facultés inférieures. Voici ce qu'écrit cet auteur : « Telles sont donc les conceptions de Thémistius : un intellect agent unique « illumine » les intellects en puissance. Ceux-ci, à leur tour, dispensent la lumière qu'ils reçoivent aux facultés inférieures; celles-ci sont donc, elles aussi, pénétrées d'intellect; c'est l'intellect *passif* et *commun*, dont nous aurons à reparler plus tard » ⁽³⁷⁾. Nous croyons que cette interprétation est inconciliable avec la théorie de Thémistius sur l'intellect actif comme constitutif formel du moi et avec toute la teneur de l'exposé qui se rapporte à l'unicité de l'intellect actif.

Quelles sont maintenant les arguments de Thémistius pour prouver l'unicité d'un intellect actif premier dont tous les autres dépendent? Saint Thomas n'en donne qu'un seul, à savoir la possibilité de l'enseignement, qui requiert précisément que la pensée de l'élève s'identifie à celle du maître : ceci ne pourrait se faire si la lumière intellectuelle dans l'esprit du maître et dans celui de l'élève ne prenait son origine à la même source, l'intellect actif premier ⁽³⁸⁾. La manière dont saint Thomas reproduit l'argument de Thémistius est assez sommaire. Il ne donne pas le véritable nerf de l'argumentation, qui est l'identité dans l'intellect actif entre son essence et son activité : dire que deux personnes pensent le même objet, c'est admettre une identité non seulement dans l'activité intellectuelle, mais aussi dans l'essence même de leur intellect actif ⁽³⁹⁾. Par ailleurs, l'argument de Thémistius se réfère à la com-

⁽³⁶⁾ B. NARDI, *op. cit.*, p. 24.

⁽³⁷⁾ O. BALLÉRIAUX, *thèse citée*, p. 71. Nous tenons à remercier M. O. Ballériaux d'avoir consenti à ce que la Bibliothèque de l'Université de Liège mette cette thèse inédite à notre disposition.

⁽³⁸⁾ *De unitate intellectus*, § 120.

⁽³⁹⁾ THEMISTIUS, *De anima*, 104, 6-11; *Trad. lat.* p. 235, 22 : Sic autem et in scientiis docens addiscenti eadem intelligit: neque enim utique esset docere et

préhension humaine en général : si les hommes sont capables de communiquer entre eux et de se comprendre, c'est qu'il y a quelque chose de commun et d'identique qui les unit malgré les différences individuelles; il serait bien difficile, en effet, de traduire devant les autres une impression qui serait tout à fait originale et personnelle (40).

Thémistius fait appel encore à un autre argument pour justifier sa théorie sur l'unicité de l'intellect actif premier : ce sont les conceptions communes chez les hommes, de même que la compréhension égale, sans instruction préalable, des premières définitions et des premiers principes. Dans l'idée du commentateur grec, ce phénomène ne pourrait s'expliquer que par la participation commune à une même source de lumière (41). Le terme *ἔννοια* se rencontre chez les Stoïciens : à la naissance de l'homme, la partie supérieure de l'âme, appelée *ἡγεμονικόν*, se présente comme une tablette de cire, prête à recevoir les caractères qu'on y insérera; c'est là, en effet, que l'homme inscrit chacune de ses conceptions (*ἔννοιαι*). Celles-ci se distinguent par ailleurs en deux groupes : celles qui surgissent naturellement en nous à la suite des multiples contacts sensibles que nous avons avec le monde : ce sont les *προλήψεις*; ensuite, celles qui sont introduites en nous par l'enseignement ou par d'autres procédés artificiels (42). Thémistius vise évidemment la première catégorie de conceptions, qui sont naturellement communes entre les hommes, de même que la connaissance des premiers principes et des premières définitions qui sont à la base de

addiscere, nisi idem esset conceptus docentis et addiscentis; si autem idem, sicut est necesse, palam quia et idem fit intellectus qui docentis eum eo qui addiscentis, siquidem idem est in intellectu substantia operationi.

(40) THEMISTIUS, *De anima*, 104, 2-6; *Trad. lat.* p. 235, 16 : Forte enim neque cointelligere invicem existeret utique, si non aliquis unus erat intellectus, quo omnes communicamus, et dictum Platonis verum est, quod si non aliquid erat hominibus, his quidem aliud aliquid, his autem aliud aliquid idem, sed aliquis nostrum propriam aliquam passionem pateretur quam alii, non utique erat facile ostendere alii sui ipsius passionem.

(41) THEMISTIUS, *De anima*, 103, 38-104, 2; *Trad. lat.* p. 235, 14 : Unde enim communes conceptiones? Unde autem et qui sine doctrina et similis primorum terminorum intellectus et primarum dignitatum?

(42) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. II. VON ARNIM, II, 83 (*Ætîi Placita*, IV, 11).

toute autre connaissance; ces principes, comme dit Aristote dans les *Seconds Analytiques*, on ne les connaît pas par démonstration; puisqu'ils sont à l'origine de tout processus discursif, on les saisit par intuition ⁽⁴³⁾.

Saint Thomas ne relève pas cet argument de Thémistius, sans doute parce que son but est de montrer la multiplicité non seulement des intellects possibles, mais aussi des intellects agents; l'unicité du principe premier de toute lumière intellectuelle ne fait pas de doute pour lui.

Il est à noter par ailleurs que d'après la *Quaestio* de Bâle, mentionnée plus haut, Thémistius considère l'intellect actif comme l'*habitus principiorum*. Voici le texte : « *Opinio est etiam Themistii sicut prima, qui dicit intellectum agentem esse habitum principiorum innitens littere Aristotelis III De anima, quod intellectus agens est ut habitus et iterum, quod est ut ars* » ⁽⁴⁴⁾. Cette confusion provient probablement de l'argument que nous venons d'exposer, où Thémistius se base sur la connaissance commune des premiers principes pour conclure à l'existence d'un intellect agent supérieur. Inutile de dire que cette interprétation ne traduit pas exactement la pensée de Thémistius.

Dans la suite de l'exposé, le commentateur grec fait remarquer que certains se sont demandé si toutes les âmes ne constituaient pas une unité, mais qu'il vaudrait mieux se demander si toutes les intelligences ne se réduisent pas à un principe intellectif unique ⁽⁴⁵⁾. C'est probablement à ce texte que saint Thomas fait allusion dans son *De unitate intellectus*, où il écrit : « *Sed verum est quod postea dicit quosdam dubitasse de intellectu possibili utrum sit unus* ». Cette remarque de Thémistius ne va pas à l'encontre de l'interprétation que nous avons donnée de sa noétique; elle indique la nécessité d'un principe intellectif premier, qui soit la source commune de toute lumière intellectuelle. Par ailleurs, Thémistius reconnaît que l'intellect réceptif ne participe pas à l'incorruptibilité de l'intellect actif, mais il ajoute que la chose est sans importance,

(43) ARISTOTELES, *Anal. Post.* B, 19, 100 b 5-17.

(44) M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 90.

(45) THEMISTIUS, *De anima*, 104, 15-16; *Trad. lat.* p. 236, 30 : *Et quod a quibusdam iunioribus quaeritur et senioribus, si omnes animae sint una, melius atque quaereretur, si omnes intellectus sint unus.*

puisque'il est, de lui-même, impassible et séparé ⁽⁴⁶⁾. Rappelons-nous l'objection avancée par Thémistius contre l'unicité de l'intellect actif; il est assez naturel que le commentateur y revienne, puisque'il admet tout de même que les multiples intellects actifs ne sont que des participations à la lumière d'une source commune. La reprise de cette objection dans le but d'y répondre, ne suppose donc pas que Thémistius soit simplement partisan de la thèse de l'unicité de l'intellect actif.

Au chapitre II de son *De unitate intellectus*, saint Thomas cite plusieurs passages de Thémistius se rapportant à la relation qui existe entre l'intellect réceptif et l'intellect actif : tous ces textes ont pour but de montrer que ce dernier intellect n'est pas purement transcendant, mais qu'il entre dans la constitution de la personne humaine. Saint Thomas commence par citer un passage où il est dit que l'intellect réceptif est plus connaturel à l'âme humaine que l'intellect actif. Voici le texte : « Intellectus iste quem dicimus in potentia... magis est animae connaturalis (scil. quam agens), dico autem non omni animae, sed solum humanae » ⁽⁴⁷⁾. Ce texte implique que les deux intellects, le réceptif et l'actif, nous sont connaturels, mais non au même degré.

Comment faut-il comprendre ce caractère de connaturalité, attribué à l'intellect actif et à l'intellect réceptif? Notons que le même problème se pose chez Théophraste. Saint Thomas en parle également dans son *De unitate intellectus* en se basant sur des renseignements empruntés à la paraphrase de Thémistius. Il est à remarquer cependant que le problème se pose cette fois-ci pour l'intellect réceptif. Nous reproduirons d'abord le texte cité par saint Thomas : « Melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait : Intellectus autem qualiter a foris existens et tanquam superpositus, tamen connaturalis? Et quae natura ipsius? Hoc quidem enim nihil esse secundum actum, potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse — litigiosum est enim, — sed ut subiectam quamdam potentiam, sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed

(46) THEMISTIUS, *De anima*, 104, 23-31.

(47) *De unitate intellectus*, § 51.

ut in prima generatione comprehendens ponendum » (48). Pour Théophraste l'intellect réceptif possède deux attributs qui à première vue semblent contradictoires : il vient du dehors et il est con-naturel à l'homme. Saint Thomas interprète le passage cité comme suit : que l'intellect réceptif vient du dehors, ceci ne veut pas dire qu'il a été surajouté comme quelque chose d'accidentel, ni qu'il existait avant l'être humain auquel il appartient, mais qu'il est présent depuis le premier moment de la naissance comme constitutif de la nature humaine (49). Puisque l'intelligence est la caractéristique propre de l'homme, on ne peut engendrer un être humain sans qu'il possède dès le premier instant ce qui le distingue des autres animaux.

D'après Alexandre d'Aphrodise on ne possède dès le moment de la naissance que l'intellect matériel (50), qui est considéré par lui comme une pure aptitude à recevoir un contenu intellectuel ; c'est pourquoi il le compare à une tablette où rien n'est écrit, et il entend par là que la comparaison porte, non pas sur la tablette en elle-même, mais sur le fait que rien n'y est inscrit (51). Quant à l'intellect habituel, il est décrit comme le perfectionnement de l'intellect matériel sous l'influence de l'intellect actif ; il se présente comme un trésor de notions intellectuelles, constituées en nous par un processus d'abstraction de la matière et de saisie de l'universel à partir d'un grand nombre de perceptions sensibles. Cette connaissance intellectuelle se situe d'abord au niveau du *νόημα* ou de l'*ἐννοια*, ce qui signifie qu'elle reste attachée aux images sensibles, d'où elle a été dégagée ; dans la mesure toutefois où elle se constitue comme connaissance autonome, qui n'a plus besoin de l'image sensible, elle devient *νοῦς* ou intelligence au sens propre (52). Inutile d'ajouter que pour Alexandre l'intellect actif est purement transcendant.

(48) THEMISTIUS, *De anima*, 107, 30-108, 1.

(49) *De unitate intellectus*, § 55 : Et ex hoc concludit responsionem primae quaestionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam.

(50) ALEX. APHROD., *De anima*, 82, 19-83, 2.

(51) ALEX. APHROD., *De anima*, 84, 24-27.

(52) ALEX. APHROD., *De anima*, 85, 20-25. Cfr P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris 1942, pp. 68 sqq.

Cette comparaison sommaire nous permet de mesurer la distance qui sépare la doctrine de Thémistius de celle de son grand prédécesseur. Pour Thémistius les deux intellects sont connaturels, ce qui veut dire qu'ils sont présents en nous dès le premier instant de notre naissance; cependant l'intellect réceptif est plus connaturel que l'intellect actif, parce que le premier est purement immanent, alors que le second est en même temps immanent et transcendant : l'intellect actif en nous est une participation d'un principe premier et unique de toute lumière intellectuelle.

Comme nous l'avons noté déjà plus haut, l'activité de l'intellect agent ne se rapporte pas directement, d'après saint Thomas, à l'intellect possible, mais bien aux données sensibles qui doivent être amenées au niveau de l'intelligibilité pour pouvoir actualiser l'intellect possible. Chez Thémistius, le rapport entre les deux intellects est notablement plus complexe : saint Thomas nous cite un texte où il est dit que l'intellect actif fait passer à l'acte l'intellect réceptif, tout comme il actualise les intelligibles en puissance ⁽⁵³⁾. Cette action directe de l'intellect actif sur l'intellect réceptif est exprimée dans plusieurs autres passages, tantôt dans les termes de la causalité efficiente, tantôt dans ceux d'une causalité formelle. Ainsi il est dit que l'intellect actif, à l'instar de l'art, meut (*κινεῖ*) l'intellect réceptif; qu'il achève (*τελειοῖ*) la disposition de l'âme à la connaissance intellectuelle, la fait passer à l'acte (*προαγαγόν*) et constitue (*κατασκευάζει*) de la sorte l'intellect habituel, comme un trésor de notions universelles et de sciences ⁽⁵⁴⁾; tout ceci nous fait penser nettement à une causalité efficiente, exercée directement sur l'intellect réceptif; de là aussi la comparaison avec l'art (*τέχνη*) et avec la production (*δημιουργία, ἀρχηγός*) ⁽⁵⁵⁾. D'un autre côté, la causalité dans certains textes est plutôt envisagée comme formelle : d'abord la comparaison avec l'art est mitigée par le fait qu'il s'agit d'une activité artistique ne venant pas de l'extérieur, mais agissant du dedans sur la matière

(53) *De unitate intellectus*, § 51 : Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu... non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia ipse instituit.

(54) THEMISTIUS, *De anima*, 98, 18; 98, 22; 98, 30-32; 99, 1.

(55) THEMISTIUS, *De anima*, 99, 11-12; 99, 19; 99, 22; 99, 23.

de l'œuvre à réaliser. Voici le texte cité par saint Thomas : « Quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia... Propter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim ars materiae exterioris... sed investitur toti potentia intellectui qui factivus; acsi utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens, unum fit cum ipso »⁽⁵⁶⁾. Et le texte continue : « Unum enim quod ex materia et forma »; ce dernier passage toutefois n'est pas cité par saint Thomas.

Une conception analogue se retrouve chez Alexandre d'Aphrodise, qui considère l'intellect habituel comme la forme et l'entéléchie de l'intellect matériel⁽⁵⁷⁾. Dans la pensée de saint Thomas, cette union étroite entre les deux intellects est surtout intéressante pour montrer l'immanence de l'intellect; il en est de même d'un autre point qui se retrouve dans le passage cité, c'est qu'il est en notre pouvoir d'exercer notre activité intellectuelle comme il nous plaît. Toutes ces indications doivent montrer que l'intellect actif n'est pas une substance séparée et unique pour tous les hommes, mais au contraire qu'il fait partie de l'âme humaine.

Il est intéressant de comparer brièvement la question 79 de la *Somme Théologique* (1^e partie), où saint Thomas expose ses vues sur l'intellect agent, avec le commentaire de Thémistius, qui est d'ailleurs cité dans l'exposé du Docteur angélique. Notons d'abord que pour saint Thomas la nécessité de l'intellect agent s'impose parce que les formes, unies à la matière, ne sont pas intelligibles en acte et sont donc incapables par elles-mêmes d'actualiser l'intellect possible⁽⁵⁸⁾. Saint Thomas se demande ensuite si cet intellect fait partie de l'âme humaine. Il commence par reconnaître qu'il faut un intellect supérieur à l'intelligence humaine, qui est imparfaite et qui de ce fait est une participation à une Intelligence supérieure. Le saint Docteur donne plusieurs indices de l'imperfection inhérente à la pensée humaine : d'abord, l'âme n'est pas tout entière intellectuelle, l'intelligence étant une faculté parmi plusieurs autres; ensuite, le processus de la connaissance humaine est discursif, on y

(56) *De unitate intellectus*, § 51.

(57) *De anima*, 81, 22-26; 85, 10-14.

(58) *S. T.*, I, q. 79, a. 3, in corp.

passé d'une idée à une autre pour avancer progressivement dans la connaissance de la vérité; enfin, notre contenu cognitif est limité et les choses que nous connaissons sont le résultat d'une acquisition, d'un passage de puissance à acte⁽⁵⁹⁾. Saint Thomas admet donc, comme Thémistius, que notre vie intellectuelle, étant imparfaite, est une participation à l'activité d'une intelligence supérieure.

Cependant il n'est pas moins nécessaire qu'il y ait un intellect actif à l'intérieur de l'âme humaine et faisant partie de sa constitution. Ceci est requis par la loi générale de l'achèvement des êtres naturels. En d'autres termes, l'âme humaine ne serait pas achevée si elle ne possédait pas un intellect actif capable de conférer l'intelligibilité aux formes unies à la matière. Et saint Thomas de conclure : « Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare »⁽⁶⁰⁾. L'argument avancé ici par saint Thomas se retrouve chez Thémistius dans l'interprétation qu'il donne de la première phrase du *De anima* d'Aristote, III, 5 : « Quoniam eorum quae a natura fiunt unumquodque praesumptam habet potentiam, sequentem autem perfectionem et non sistit in bona aptitudine et in eo quod potentia; frustra enim utique haberet haec a natura, palam quia et humana anima non usque ad hoc quod haberet eum qui potentia intellectus processit neque usque ad hoc quod esset apta nata ad intelligere idonee, sed assequi necessarium est bona aptitudine finem, cuius gratia a natura instituta est; oportet igitur potentia intellectum perfici, perficitur autem nihil a seipso, sed ab alio. Necesse ergo et in anima existere has differentias ». Le nerf de l'argumentation est le même de part et d'autre : la nature achève les œuvres qu'elle réalise, ce qui ne serait pas le cas si l'âme humaine était pourvue d'un intellect réceptif, mais non d'un intellect actif correspondant. Dans la *Somme contre les Gentils* (II, 76) saint Thomas donne un grand nombre d'arguments pour prouver l'immanence de l'intellect agent. Si dans la *Somme Théologique* il n'en retient qu'un seul et qu'il l'élabore dans le sens du commentaire de Thémistius, et si par ailleurs il cite expressément le même commentaire vers la fin de son article, c'est que déjà dans la *Summa Theologiae* il s'appuie sur le commentateur grec pour résoudre le problème posé.

(59) *S. T.*, I, q. 79, a. 4, in corp.

(60) *S. T.*, I, q. 79, a. 4, in corp.

Saint Thomas ajoute dans le même article de la *Somme Théologique* que nous avons une certaine expérience de l'activité abstraactive de notre intelligence, et comme celle-ci se ramène à la fonction exercée par l'intellect agent, illuminant les données sensibles pour les rendre intelligibles en acte, on peut dire que nous avons une certaine connaissance par expérience de l'activité propre de l'intellect agent; ceci signifie que cette activité nous appartient et nous est vraiment propre. On peut en conclure que le principe de cette activité est formellement en nous ⁽⁶¹⁾. Cette confirmation expérimentale de la preuve proprement dite nous semble rejoindre une des considérations de Thémistius : « In nobis est intelligere quando volumus ». Certaines considérations analogues se retrouvent aussi dans la *Somme contre les Gentils* (II, 76).

Pour ce qui est des rapports entre l'intellect réceptif et l'intellect actif, la différence essentielle entre Thémistius et saint Thomas consiste dans le fait que, pour ce dernier, l'action de l'intellect agent se rapporte uniquement aux données sensibles en vue de les rendre intelligibles, tandis que pour le commentateur grec l'action de l'intellect actif vise directement l'intellect réceptif et les intelligibles en puissance : les deux sont directement actualisés par l'intellect actif. Aussi longtemps que l'intellect réceptif n'a pas été informé par l'intellect actif et que les intelligibles en puissance n'ont pas été actualisés, l'intellect réceptif n'est pas capable de distinguer ces objets les uns des autres, de les unir dans un jugement affirmatif ou de les séparer dans un jugement négatif, ni enfin de passer des uns aux autres dans un raisonnement. Tout cela devient possible lorsque l'intellect actif informe l'intellect réceptif de manière à constituer une seule réalité avec lui et lorsqu'il a étendu également son action aux données sensibles pour les amener au niveau intelligible ⁽⁶²⁾. Il en résulte que pour Thémistius l'intellect

(61) *S. T.*, I, q. 79, a. 4.

(62) THEMISTIUS, *De anima*, 99, 3-10; *Trad. lat.* p. 225, 9 : Has itaque materiales species et quae ex singularibus sensibilibus colliguntur communia noemata, quae interim quidem non est potens discernere, neque ex aliis ad alia transmittere, neque componere et dividere; sed sicut thesaurus noematum aut magis sicut materia eas quae a sensu et phantasia formas reponit per memoriam. Superveniente autem ipsi factivo intellectu et materiam hanc noematum deprehendente factus unus cum illo transire potens fit et componere et dividere et circumspicere alia ex aliis.

réceptif est informé non seulement par l'objet intelligible, mais aussi par l'intellect actif. Pour saint Thomas l'intellect possible est actualisé par son objet intelligible. Thémistius postule donc en outre, pour expliquer le mécanisme de l'activité intellectuelle, une influence de la part de l'intellect actif exercée directement sur l'intellect réceptif pour le faire passer à l'acte.

Pour étayer sa doctrine sur l'immanence de l'intellect actif, saint Thomas fait encore appel à certains autres textes du commentaire de Thémistius, se rapportant cette fois-ci à la conception du moi. Savoir ce qui constitue formellement le moi, c'est un problème qu'on aborde déjà dans le *Premier Alcibiade*, dont l'authenticité n'est pas universellement admise, mais dont le contenu doctrinal est platonicien. Le résultat de l'analyse qu'on y propose se ramène à considérer l'âme comme l'élément formel dans la constitution de la personne humaine; les organes corporels ne sont que des instruments dont l'âme se sert pour exercer ses activités, ils sont *de* l'homme, ils ne le constituent pas dans sa réalité spécifique ⁽⁶³⁾. La même question est abordée par Plotin au premier traité de la *I^e Ennéade*, où l'auteur distingue une double signification au terme personnel « nous » : il peut désigner le composé d'âme et de corps, mais il se rapporte formellement à l'âme, comme à ce qui constitue l'homme dans sa dignité propre ⁽⁶⁴⁾.

La doctrine de Thémistius va dans le même sens, mais essaie de préciser davantage si la personne humaine est constituée formellement par l'intellect réceptif ou par l'intellect actif. Pour y arriver, il part du jugement disjonctif affirmant que le moi est constitué par l'intellect réceptif ou par l'intellect actif : « Nos igitur sumus aut qui potentia intellectus aut qui actu » ⁽⁶⁵⁾. La raison en est sans doute qu'un être est constitué comme tel par ce qu'il y a de plus noble en lui; c'est cela en somme qui le différencie de tous ceux qui sont moins parfaits et également de ceux qui sont plus parfaits, en ce sens que sa perfection spécifique n'atteint pas un degré plus élevé. Et comme il y a un intellect qui est en puissance et un autre qui est acte, Thémistius applique un principe général qui vaut pour tous les êtres composés de puissance et d'acte,

(63) *Alcibiade* 131 B-C.

(64) PLOTIN, *Enn.* I, 1, 10.

(65) *De unitate intellectus*, § 52.

à savoir qu'il y a une distinction à faire entre le moi et l'essence du moi, comme, chez les autres êtres, entre ce qu'ils sont et l'élément formel qui les constitue comme tels ⁽⁶⁶⁾. Le moi sera donc le composé de puissance et d'acte, tandis que l'essence du moi sera constituée par le principe actif. Si on applique tout cela aux différentes activités que j'exerce, on doit les attribuer au composé de puissance et d'acte, tout en se souvenant qu'elles ne sont exercées par le moi que pour autant qu'il est acte ⁽⁶⁷⁾. Le moi n'est donc pas constitué formellement par les puissances inférieures de l'âme telles que la faculté sensitive ou imaginative, ni même par l'intellect réceptif, puisque toutes ces facultés se tiennent comme des principes matériels vis-à-vis de la faculté immédiatement supérieure ⁽⁶⁸⁾. Cette conception émanatiste des facultés de l'âme a été adoptée par saint Thomas : elle est exposée dans la *Somme Théologique*, là où il explique comment les facultés moins parfaites émanent de l'âme par l'intermédiaire des plus parfaites et comment les premières jouent le rôle de principe matériel et réceptif vis-à-vis des puissances supérieures ⁽⁶⁹⁾.

N'y a-t-il pas de faculté supérieure à l'intellect actif? Thémistius répond par un non catégorique : arrivée à l'intellect actif, la nature a cessé son œuvre créatrice, n'ayant rien de plus parfait à produire ⁽⁷⁰⁾. Thémistius parle dans des termes absolument généraux, qui pourraient nous étonner à première vue. Pour les comprendre, il faut se rappeler que l'intellect actif qui est en nous, n'est qu'une participation à cette lumière parfaite qui est la source unique de toute activité intellectuelle. Thémistius a donc pu écrire (texte qui n'est pas cité par saint Thomas) : « *Extrema autem et summa specierum activus iste intellectus* » ⁽⁷¹⁾, car il s'agit d'une forme pure, qui ne comporte aucune potentialité. D'où la conclusion générale : « *nos itaque sumus activus intellectus* » ou bien « *a solo igitur factivo est mihi esse* » ⁽⁷²⁾. L'intellect actif est donc

(66) *De unitate intellectus*, § 52.

(67) *De unitate intellectus*, § 52.

(68) *De unitate intellectus*, § 52.

(69) *S. T.*, I, q. 77, a. 7.

(70) *De unitate intellectus*, § 52 : Et usque ad hunc progressa natura cessavit, tanquam nihil habens alterum honoratius, cui faceret ipsum subiectum.

(71) THEMISTIUS, *De anima*, 100, 35; *Trad. lat.* p. 229, 88.

(72) *De unitate intellectus*, § 52.

d'après Thémistius le constitutif formel de la personne humaine. Peut-on affirmer d'une manière plus claire l'immanence de cet intellect?

De toute évidence des éléments très importants sont laissés ici dans le vague : quelle est la nature exacte de cet intellect actif transcendant, source unique de toute lumière intellectuelle? Thémistius s'oppose à toute conception logique ou théologique de cet intellect. Mais alors qu'est-il au juste et quel est son rapport avec les différentes personnes humaines? Y a-t-il un rapport de nécessité entre cet intellect supérieur et les différentes intelligences humaines, en ce sens que l'intellect actif produirait nécessairement des intellects humains et constituerait de la sorte l'élément formel de la personne humaine? Dans ce cas, on tomberait dans un panthéisme de l'esprit. A ce propos nous pouvons renvoyer à une question de la *Summa contra gentiles* où saint Thomas prouve : « quod Deus non est esse formale omnium », par la raison suivante : « si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum » (73). Si l'intellect actif supérieur est le constitutif formel de chacune des personnes humaines, celles-ci ne forment plus qu'une seule intelligence, à moins que les intelligences individuelles ne soient unies à l'intellect actif premier par un lien de liberté. On lit dans le texte de Thémistius une considération qui va dans ce sens : « In nobis est intelligere quando volumus » (74) ; il semble donc bien y avoir une distinction chez Thémistius entre un intellect actif transcendant et les multiples intelligences humaines qui dépendent de lui dans leur être et dans leur activité.

Notons que saint Thomas ne fait aucune allusion dans son *De unitate intellectus* à la doctrine de Thémistius sur le *κοινὸς νοῦς* qui est périssable. Le commentateur grec se refuse à l'identifier à l'intellect réceptif, parce qu'Aristote conçoit nettement celui-ci comme immortel et séparé. Précurseur de l'intellect actif, il n'est donc pas aussi séparé et impassible que celui-ci, mais il ne peut être considéré comme mortel. C'est pourquoi Thémistius identifie le *κοινὸς νοῦς* avec les passions, qui, elles, ne sont pas tout à fait irrationnelles, puisqu'elles peuvent obéir à la raison et que, réduites à

(73) *S. o. G.*, I, c. 26.

(74) *De unitate intellectus*, § 51.

leur juste mesure, elles constituent les vertus ; par ailleurs, le courage, la crainte et l'espoir ont nettement un caractère rationnel, puisqu'ils se rapportent à l'avenir ⁽⁷⁵⁾. Tout ceci pour expliquer qu'Aristote puisse appliquer le terme *νοῦς* aux passions de l'âme.

Quels sont maintenant les résultats de notre étude ?

Saint Thomas attribue à Thémistius la doctrine selon laquelle non seulement l'intellect réceptif, mais aussi l'intellect actif, est immanent et multiple suivant les différentes personnes humaines. Cette doctrine se complète par l'affirmation que ces multiples intellects actifs sont dépendants d'une source supérieure et unique de toute lumière intellectuelle. Pour appuyer son interprétation il cite un certain nombre de passages empruntés au *De anima* de Thémistius, passages qui se rapportent ou bien directement à l'intellect actif, ou bien au constitutif formel de la personne humaine, ou bien aux rapports qui existent entre les deux intellects. Saint Thomas ne commente guère les textes de Thémistius qu'il cite. On peut dire que les textes sont assez clairs par eux-mêmes et constituent une confirmation de la position défendue par saint Thomas dans la lutte contre les averroïstes. Sous ce rapport le saint Docteur a eu raison de faire appel au commentateur grec pour étayer sa doctrine.

Ce qui est beaucoup moins clair, c'est le rapport exact entre les intellects actifs individuels et l'intellect actif supérieur. Pourtant ce point est important pour saint Thomas, parce qu'on est toujours menacé de retomber dans un monisme de l'esprit. Le saint Docteur ne l'a pas examiné spécialement. Il ne lui aurait d'ailleurs pas été facile de le faire, parce que les indications de Thémistius sur cette question ne sont ni très nombreuses ni très claires.

(75) THEMISTIUS, *De anima*, 105, 13 sq.